

قضايا فكرية

قضايا فكرية
من أجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والإبداع

الفكر العربي
بين العولمة والحداثة
وما بعد الحداثة



الكتاب التاسع عشر والعشرون
أكتوبر ١٩٩٩

١٩٩٩

قضايا فكرية

من أجل تأصيل العقلانية
والديمقراطية والإبداع

إشراف : محمود أمين العالم

الفكر العربي بين العولمة والحداثة وما بعد الحداثة

سلسلة كتاب «قضايا فكرية»

يصدر عن «قضايا فكرية للنشر والتوزيع»

المراسلات باسم: السيدة/ ماجدة رفاعة

العنوان: ١٨ شارع ضريح سعد - من شارع القصر العيني - القاهرة

تليفون - فاكس ٣٥٥٥٥٠٢

الغلاف هدية متصلة إلى الفنان الفقيد:

سعد عبد الوهاب

أسهم في إعداد وإخراج هذا العدد

جمال الشرقاوى

ماجدة رفاعة

محمود الهندى

رقم الايداع بدار الكتب

٩٩/١٣٠٧٧



سعد عبد الوهاب: كائنات متجددة

منذ وقت مبكر عرفت الصديق الفنان سعد عبد الوهاب ، شدى إليه سحر فنه الأخاذ وضربات فرشاته على القوال بسخاء وغنى لا نظير لهما .. لوحات شديدة الاختزال ؛ ذات عناصر عديدة ... عرفت فيه غزارة الإنتاج ، يمارس الفن مثمنا يستششق الهواء .

كلما حاولت الولوج داخل عالمه قفز إلى مخيلتي صورة الصديق الفنان جودة خليفة ، كلاهما قليل المفردات ، شديد التبسيط ، ... ولكن المفردة الواحدة لدى أى منهما تتحول - تلقائيا - إلى متواليبة عددية ؛ أولى ذرات شديدة الانشطار تتجدد فى كيان جديد لم تبصره العين من قبل ... كلاهما يحمل نفس الصفة إلى جانب الصفات الإنسانية رغم الاختلاف الواضح بين أسلوبيهما .

جودة خليفة رسام غنائى غنى .. يفجر الشحنات الإنسانية العظيمة بين غنائياته اللونية؛ وكأنه يقتمص روح الشاعر الكبير طاغور حين يعزف اللحن الأساسى للوجود الإنسانى .

أما سعد عبد الوهاب فهو صانع الدراما ... تتصارع خطوطه الهشة وكتله الكثيفة ... نغشياته النحيفة تجمع بين الهندسية غير المتعمدة والعفوية فى إيقاع صوفى ... يضح سطح لوحاته بالعازفين المهرة ... تتباين الألوان من خلال سلسلة شديدة التحول يجمعها لحن رئيسى ... وفى الخلفية تتناغم عدة ألحان فرعية ... تنطلق توترات حيوية جبارة فى خطوطه ... يستقطب التناقضات مما يزيد شدة الحيوية ، لكنه يخفى الوسيلة التشكيلية لتكوينه ... يقيم تداركا بين الخطوط ليؤكد هوة العمق ، قاصداً الارتفاع والسمو والسموق فى حركة تتجه نحو اليسار والأعلى . إن تناوله لمواضيعه يتجلى فى استخدامه اللون الواحد وحركة الظل والضوء التى تمتد من المقدمة إلى الخلفية أو العكس ليصنع علاقة الأجسام مع المكان ومع الكائنات المختلفة فى حرية ، وكأنه يسمح لجميع الأضداد بالتعايش فى وئام ... لقد أراد أن يحقق التناغم الكلى ، فلم يعتمد على رؤيته البصرية ، وإنما على أحاسيسه وحسه الروحى الصوفى الخالص .

كيف يتحول اللون الأسود بيوثا للدفء ؟ ... أهى الشمس .. أم عيون الفقراء تلك الدوائر السوداء ؟ .. تتحنى شغوصه الحنات لينة فى انسجام تام .. ألمح خلف نظارته السمكة لون الحياة .. لون يمتلك الألوان جميعا .. تجذبه درامية الأسود والأبيض .. تعانق عيونه الألوان والتكوينات .. الشجر .. الورود .. الوجوه .. الطفولة .. فأكهة العالم .. الشمس .. البساطة .. المهارة .. الانهماج فى الحركة .. عيون تلتقط مالا يراه الآخرون .

للون الأسود وقار؛ إنه لون أبائى يمتص الضوء .. عندما تفرغ أنابيب الألوان لا وسيلة إلا الرسم بالحبر الأسود .. ما يمليه الفقر .. البحث عن شمس الضوء .. الهمس .. غناء اللون الأبيض للوجه المرهق .. الخط المجنود شائك وحاد ومتميز وواضح .. التشويه وعدم الاهتمام بالنسب ليس إلا تعبيراً عن التمرد .. بداية الطريق للتناغم الهندسى والوصول إلى ذروة الشكل .. الحيوية والارتباط المتجدد بالأشياء التى تصنع الغرابة يشبهان الإمساك بالمستحيل .. الحركة والنور فى أشكال الوجوه أنغام مرتبة ضمن لحن مناسب .. الخطوط السهلة البسيطة أهم سمات وملامح وجوه الفنان الكبير (انظر الصفحات ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦) .

ويمكننا القول بأن الفنان سعد عبد الوهاب يتميز بكونه نسيجا خاصا فنا وفكرا ، لألوانه وأشكاله نكهة يسهل التعرف عليها منذ النظرة الأولى لأى من أعماله .. ويتضح ذلك جليا فى الرسوم المصاحبة لدراسات العدد الحالى من كتاب قضايا فكرية رغم عشوائية اختيارات اللوحات .

المحتوى

صفحة

- شبه بيان ... يحتاج إلى استكمال: قضايا فكرية

- الافتتاحية:

العولمة ... وخيارات المستقبل

محمود أمين العالم

الفكر العربي والحداثة

١- في البحث عن هوية مفتتة

٢- العرب وحتمية الحداثة

٣- هاجس الحداثة في الفكر العربي المعاصر أو إشكالية

التجاوز والتأسيس عند محمد أركون

٤- ملاحظات حول الحداثة في العالم العربي (مصر نموذجاً)

٥- المؤسسات الصناعية والصدمة الثقافية [حالة الجزائر]

٦- جذور العنف في الحياة العربية المعاصرة

٧- إشكالية التحديث: زكي نجيب محمود وهوية الثقافة العربية

٨- أهل الكهف والحداثة المعاصرة

٩- اللغة العامية وأنماط التحديث

١٠- نحو تجديد إشكاليات الفكر العربي المعاصر:

من نقد التراث إلى نقد الحداثة

عصام الخفاجي

فارس أبو صعب

عبد الله موسى

بيتر جران

نور الدين أبو مهرة

عبد الله خليفة

عبد الله إبراهيم

مهدي بندق

نيللي حنا

برهان غليون

الفكر العربي والعولمة

١١- تعريب العولمة: مسألة نقدية

١٢- العولمة والقيم الثقافية في مصر

١٣- العولمة وثقافة السلطة

١٤- البعد التاريخي والمعاصر لمفهوم العولمة وتأثيرها في الوطن العربي

١٥- إشكالية تعريف المثقف العربي للعولمة والاحتشام

محمد حافظ دياب

محمد السيد سعيد

عروس الزبيرى

غازى الصبورانى

طاهر لبيب

من الحداثة إلى ما بعدها

١٦- تجاوز أم تطوير الحداثة

١٧- الحداثة: استمرار أم انفصال

١٨- ارتباط الذات الباحثة عن الحداثة ومابعدھا ومقابلھا

سمير أمين

غراء مهنا

أمنية رشيد

- ٢٣٥ الزواوي بغرة
- ٢٤٩ ماري تريز عبد المسيح
- ٢٦٣ مجدى عبد الحافظ
- ٢٨٧ محمد على ابراهيم
- ٢٩٥ ✓ أحمد مجدى حجازي
- ٣١٥ كامل شياح
- ٣٢٧ محمد على الكردى
- ٣٤٣ ابراهيم فتحي
- ٣٥١ جمال بكري
- ٣٥٥ عصام عبد الله
- ٣٦٩ أنور مغيث
- ٣٨٣ ✓ فريال جبوري غزول
- ٣٩٩ عاطف أحمد
- ٤٢١ منى طلبية
- ٤٥٥ أشرف حسن منصور
- ٤٦٩ ✓ أزراج عمر
- ١٩- الحاضر بديل للحدثة وما بعد الحدثة
- ٢٠- خطاب «الما بعد»: مواجهة أم التقاء
- ٢١- نحن: ما بين الحدثة وما بعدها
- ٢٢- وعود الحدثة وإخفاقات ما بعدها دراسة حالة لعلم اجتماع الأدب
- ٢٣- النظرية الاجتماعية في رحلة ما بعد الحدثة
- ٢٤- في ثقافة ما بعد الحدثة وسياساتها
- ٢٥- الحدثة وما بعدها الحدثة بين الفكر والأدب
- ٢٦- الموقف الملتبس من ما بعد الحدثة في الشعر
- ٢٧- عمارة ما بعد الحدثة
- ٢٨- البيوتيا وما بعد الحدثة
- ٢٩- مشكلة التكنيك في فلسفة ما بعد الحدثة
- ٣٠- ما بعد الكولونيالية وما وراء المسميات
- ٣١- الحدثة / ما بعد الحدثة: بعض الخصائص والإشكاليات ١، ٢
- ٣٢- مفهوم الحكاية ما بين ليونارد وريكور: وجهتا نظر لما بعد الحدثة
- ٣٣- نقد هابرماس لتيار ما بعد الحدثة
- ٣٤- مقارنة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل ما بعد الحدثة في فرنسا.

قراءات وترجمات

- ٤٨٣ ✓ أمينة رشيد
- ٤٨٧ ترجمة سلمى مبارك
- ٤٩٣ ترجمة محمد حافظ دياب
- ٤٩٩ ترجمة مجدى عبد الحافظ
- ٥٠٧ ✓ ترجمة أزراج عمر
- ٣٥- محاولات للخروج من عالمية مفهوم الحدثة الأوروبية
- ٣٦- تأمل العالم: ميشيل ماغزولي
- ٣٧- العولمة السعيدة: آلان منك
- ٣٨- هل نحن ما بعد حلاليين؟ نيقولا اريين
- ٣٩- البحث عما بعد الحدثة: ستفن بست، ودوغلاس كيلنر

شبه بيان... يحتاج إلى استكمال ومواصلة..

في البداية، فكرنا أن نكرس هذا العدد الجديد من «قضايا فكرية» - الذي يواكب صدوره نهاية قرن وبداية قرن جديد - لقراءة تحليلية نقدية للفكر العربي طوال القرن الذي يمضي واستشرافاً للقرن الذي يوشك أن يبدأ. وكنا ندرك أن القضية لاتتعلق بنقلة من رقم زمني إلى رقم زمني آخر، وإنما هي نقلة كيفية - وإن لم تكن منبئة تماماً عما سبقها - تندرج إرهاباتها الأولى وتبشر في الوقت نفسه، بمستقبل بالغ التعقيد، ملتبس الإمكانات والوعود، محتشد بالطاقات المعرفية والإبداعية الباهرة. وكنا ندرك كذلك أن الأمر لايتعلق بفكرنا العربي وحده، وإنما به - بغير شك - ولكن في وجوده داخل التاريخ الإنساني المعاصر بكل تجلياته السياسية والإقتصادية والإجتماعية والثقافية، فضلاً عن وجود هذا التاريخ نفسه داخل فكرنا بكل هذه التجليات التي أخذت تتعولم، بإيجابياتها وسلبياتها، بل كادت سلبياتها أن تهيمن على إيجابياتها. لسنا إذن على مبعدة من هذا الجديد الذي يتخلق في زماننا الكليّ المعولم. لقد تعولمنا، أردنا ذلك أم لم نرد. ولكن ظلت الهيمنة إختياراً.. ومعرفة!

ولهذا أعدنا النظر فيما كنا قد فكرنا فيه. ذلك أننا خشنا أن تتحول قراءتنا التحليلية النقدية لفكرنا العربي في استشرافه للمستقبل إلى دراسات تفصيلية تتجزأ بها قراءتنا، وتتشتت بين رؤى مختلفة للتيارات والتجليات المختلفة لهذا الفكر، عبر هذه المرحلة التاريخية التي لن تقف بالضرورة عند حدود المائة عام الماضية فحسب. وخشنا كذلك أن يغلب على هذه القراءة طابع الوصف والتشخيص والتسجيل، على حساب التقويم الفاعل من ناحية، والرؤية المستقبلية الشاملة من ناحية أخرى. ولم تكن هذه الخشية تعني إقلاقاً من أهمية بل ضرورة الدراسات التفصيلية، أو تشبهاً برؤية أحادية، وإنما الحرص على تجنب التشتت بالتركيز على الرؤى والتجليات المتعددة والمختلفة للفكر العربي في لحظة تاريخية متجهة إلى المستقبل..

ولأننا ندرك أن أقسى ما يعاينه فكرنا العربي هو التوفيقية والازدواجية المتراوحة بين أطراف تقوم

بينها أحيانا - بل في أكثر الأحيان - ثنائيات ضدية تكاد تشل فاعليتنا وجسارتنا القادرة على الفعل المبدع المتجاوز، وتلقى بنا بين ازدواجية الذات القومية وتمزقها بين التردد والاستسلام والبلادة، وتخلفها الذى يكاد البعض يتصور أنه خصوصيتها التراثية وهويتها القومية، وبين استمرار تبعيتها المطمئنة السعيدة للقوى المهيمنة فى عصرنا الراهن. وما أكثر ما يلتقى المحجربان: التوفيقية والتبعية، ليسعنا ازدواجية مركبة هى فى الحقيقة تخلف مركب!

لهذا رأينا أن نتخلى عن مشروع التحليل النقدي لفكرنا العربى طوال القرن الذى يكاد ينتهى ويستشف قرنا جديدا. ونأمل أن تقوم مؤسسة من مؤسساتنا الثقافية بانجاز هذا المشروع. وأدركنا أنه قد آن الأوان - الذى تأخر كثيرا - أن نحسم أمرنا الفكرى، وأن نسعى لتجاوز هذه الثنائية والازدواجية الأحادية أو المركبة، بموقف حاسم - مهما اختلف أو تنوع - إزاء ما يواجه فكرنا العربى المعاصر من قضايا أساسية مباشرة. ورأينا أن قضية القضايا فى عصرنا هى قضية العولمة. وأن الموقف منها هو فى ذاته اختبار موضوعى نقدي للفكر العربى فى مرحلة من أخطر مراحل التحول التاريخى للحضارة الإنسانية عامة ولنا نحن بوجه خاص.

ولهذا كان هذا العدد الجديد من «قضايا فكرية»، دعوة تتنوع فصولها لاختبار واختيار موقف فكرى حاسم لكياننا القومى فى هذا العصر. فلتتنوع المواقف، ولكن... ليكن كل منها موقفا واضحا حاسما لا التباس فيه. وهكذا يمكننا أن نقوم بشكل حى ملموس بالتحليل النقدي للفكر العربى فى استشرافه بل مشاركته - الممكنة والضرورية - لصناعة المستقبل لكياننا القومى وللإنسانية جمعاء.

إنها دعوة للحسم الفكرى - الذى تأخر كثيرا - فى مرحلة حاسمة من تاريخ الإنسان. وهى مرحلة لا ينبغي للفكر العربى ذى التاريخ العريق أن يقف منها موقف التأمل البليد أو الاستسلام العاجز أو المشاكسات الصنيانية الزاعقة التى تفتقد العمق والرؤية البعيدة.

وليس هذا العدد من قضايا فكرية هو الكلمة الأولى أو الأخيرة فى هذه الدعوة، وإنما نرجو أن تكون - على الأقل - إحدى البدايات المتجددة فى طريق الحسم الواجب الذى تأخر منذ أكثر من قرن..

**شكر
وأجيب**

تشكر «قضايا فكرية» كل المثقفين والمفكرين الذين ساهموا فى إغناء هذا العدد بكتاباتهم علماً بأن الأفكار الواردة فى هذه الكتابات لاتعبر بالضرورة عن رأى القائمين على قضايا فكرية.

كما نشكر «دار المستقبل العربى للنشر والتوزيع» التى أسهمت بجهد كبير وكفاءة عالية فى إعداد هذا العدد للطباعة.

كما تشكر أخيراً شركة «العالم العربى للطباعة» وبخاصة مديرها الاستاذ الفاضل الباشمهندس ماهر منير فضلا عن عمال المطبعة لما بذلوه من جهد كبير فى طباعة هذا العدد.

العولمة .. وخيارات المستقبل

محمود أمين العالم

ما يزال الغموض أو الالتباس أو اختلاف الدلالات يكتنف مفهوم العولمة في تناوله وتداوله بين العديد من العلماء والمفكرين والمثقفين في ساحة الفكر العربى المعاصر. ولعلنا نجد هذا الأمر نفسه - بمستويات مختلفة - فى ساحة الفكر الإنسانى المعاصر عامة. وهو أمر طبيعى فى لحظة ميلاد أى مفهوم جديد، أو حتى مجرد صياغة مصطلح جديد. والعولمة - بغير شك - مصطلح جديد، يعبر عن مفهوم جديد كذلك، وإن لم يكن مفهوماً جديداً ككل الجدة، ذلك أنه لا يعبر - فى تقديرى - عن قطعة معرفية مطلقة عما سبقه من مفاهيم فى مجاله المعرفى، وإنما عن تطور مفهوى متوافق مع تطور موضوعى، كما سوف نفضّل بعد ذلك.

على أن هذا الغموض أو الالتباس أو الاختلاف فى الدلالة، قد لا يرجع فحسب إلى جدة العولمة - مصطلحاً ومفهوماً - وإنما هو نتيجة كذلك لاختلاف الرؤى والمواقف وتنوع المناهج المعرفية والسلوكية لآراء المتغيرات الشاملة التى تخلّقت وما تزال تتخلق تخلفاً موضوعياً فى بنية العلاقات والمفاهيم والقيم والصراعات السياسية والاقتصادية والثقافية، القومية منها والدولية، طوال السنوات الخمسين - أو العشرين خاصة - الماضية. كما أنه نتيجة لطبيعة التعامل والتفاعل - إيجاباً أو سلباً - مع مكتشفات الثورة العلمية الثالثة فى مجالات المعلوماتية والاتصالية والبيولوجية، وما أفضت إليه هذه الثورة من منجزات تكنولوجية باهرة لاتتوقف أبداً عن التغيير والتطوير الخلائق للعديد من المميطات الموضوعية والرؤى الثقافية السائدة. ولهذا أصبحت العولمة ذات دلالة إيديولوجية تختلف باختلاف الرؤى والمواقف لآراء الأوضاع الثقافية والقومية والدولية، كما تختلف بمدى الاستيعاب المعرفى لهذه الثورة العلمية ولطبيعة التعامل المنهجى والعملية مع منجزاتها التكنولوجية والتوظيف المجتمعى والإنسانى لها.

هذا - فى تقديرى - هو مصدر الغموض والالتباس واختلال الدلالات فى مصطلحها ومفهومها.

على أن العولمة - رغم اختلاف دلالتها الإيديولوجية - باختلاف الرؤى والمواقف منها - ظاهرة موضوعية تاريخية وليست مجرد إيديولوجية ذات دلالات مختلفة. وهنا لابد أن نميز - بادئ ذى بدء - بين العولمة والعلاقات الدولية والعالمية فما أكثر ما يتم الخلط بينها،

فالعلاقات الدولية - كما يدل عليها اسمها - هى علاقات من التعامل بين الدول المختلفة سواء فى إطار علاقات دبلوماسية أو تجارية أو عسكرية أو تحالفية أو ثقافية أو سيطرة إلى غير ذلك. وتختلف هذه العلاقات باختلاف طبيعة

العلاقة ومدادها وعمقها. ولكنها لاتتخذ شكلا نسبيا ثابتا شاملا. وسنجد تجليات لهذه العلاقات طوال التاريخ القديم والحديث بمستويات وأشكال مختلفة.

أما العالمية فهي صفة هذه العلاقات عندما لا تقتصر على علاقة ثنائية أو أكثر وإنما تشكل نسقا من العلاقات بين دول العالم أو معظمها في مرحلة من مراحل التاريخ عبر مساحة ممتدة نسبيا مكانيا وزمنيا. ولقد تجلت هذه العالمية بشكل نسبي في بعض الحروب المحدودة بحدود العالم القديم، كما تجلت في بعض الحملات العسكرية والاستيطانية طوال القرن التاسع عشر، ولكن لعل الحربين العالميتين الأولى والثانية في عصرنا الراهن أن تكون من أكثر أشكال هذه العالمية توسعا نسبيا. كما تتجلى وتجلت هذه العالمية كذلك في العديد من الشركات المتعددة القومية والمعاهدات الدولية التجارية والجمركية والعمالية والسياسية والقانونية والثقافية والأمنية إلى غير ذلك. ولعل تشكيل عصبية الأمم عقب الحرب العالمية الأولى ثم هيئة الأمم المتحدة ومنظماتها المختلفة عقب الحرب العالمية الثانية أن تكون من أبرز أشكال هذه العالمية وأشدها توسعا وشمولا جغرافيا وسياسيا، والتي كانت نتيجة للتحالف العالمي العملي بين النظامين الأيديولوجيين المتعارضين الاشتراكي والرأسمالي في الحرب العالمية الثانية وانتصارهما على العدوانية والتوسعية النازية. ثم كانت الحرب العالمية الباردة التي اندلعت بين هذين النظامين عقب نهاية الحرب العالمية الثانية تجلعا آخر لنسق ملتبس آخر من هذه العلاقات العالمية يقوم على التعاون المشترك والصراع الحاد في الوقت نفسه داخل إطار مشروعية دولية فرضها التوازن النسبي العسكري والذرى بين هذين النظامين.

على أنه مع الثورة العلمية الثالثة - كما سبق أن ذكرنا - في مجال المعلوماتية والاتصالية خاصة - ومع فشل التجربة التنموية الاشتراكية السوفيتية وتفكك المنظومة الاشتراكية، أخذت العلاقات الدولية تنتقل انتقالا حاسما من حالة العالمية إلى حالة العولمة. ولم يكن انتقالا مفاجئا، بل كان انتقالا موضوعيا متصاعدا من حالة القوة إلى حالة الفعل على حد التعبير الارسططالي، أي من حالة الكمون والإمكان إلى التخلق والتحقق والاكتمال.

ولهذا فالعولمة ظاهرة موضوعية تاريخية حديثة تجاوزت دالاتها حدود العلاقات الدولية أو العالمية وتخلقت بداياتها الأولى في رحم الأنظمة الإقطاعية في أوروبا ابتداء من القرن السادس عشر الميلادي في نمط إنتاجي محدد جديد مختلف تماما عن الأنماط الإنتاجية السابقة هو نمط الإنتاج الرأسمالي.

وعندما نتكلم عن نمط إنتاجي، فنحن لانقصد - كما قد يتصور البعض - أنه يقتصر على طابع اقتصادي سائد فحسب. ذلك أن مفهوم نمط الانتاج يعبر عن مركب موحد من أبعاد ثلاثة متداخلة متفاعلة هي البعد السياسي والاقتصادي والثقافي، وبرغم أن البعد الاقتصادي هو البعد الأساسي الحاكم عامة في النهاية دون إغفال فاعلية البعدين الآخرين، السياسي والثقافي، فإن أحد هذين البعدين قد يكون عاملا حاسما حاكما في ظروف وشروط تاريخية ومجتمعية معينة.

وتتميز نمط الانتاج الرأسمالي بوجه خاص بطبيعته التنافسية والتوسعية والتركيز الذي يفضي إلى الاحتكار - دون أن يلغى الطبيعة التنافسية - سعيًا وراء تعظيم الربح والسيطرة، موطئا أبعاده الثلاثة - المشار إليها - بحسب الظروف المختلفة.

ولقد تخلق هذا النمط الرأسمالي - كما ذكرنا - في أوروبا وأخذ يتوسع ويتنامى داخلها، مطورا ومبدعا أشكالاً جديدة من العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والتشكيلات القومية، فضلا عن المنجزات العلمية والتكنولوجية والمفاهيم الفكرية والثقافية والقيم الأخلاقية والجمالية. وأخذ يتوسع ويتنامى كذلك خارج القارة الأوروبية متسلحا بمختلف أساليب ووسائل التدخل والغزو والسيطرة العسكرية والسياسية والتجارية والثقافية وبها جميعا، سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، وأصبح هذا النمط الرأسمالي يمتد اليوم إلى كل أرجاء الأرض^(١)، وإن تفاوت مستوى تحقيقه من مجتمع إلى آخر بين من أسهموا ويسهمون في إنتاج هذا النمط وإعادة إنتاجه وتطويره والامتداد به وتعميمه باستمرار، وبين من يسهمون إسهاما هامشيا في هذا الانتاج، وبين من يغلب على علاقتهم بهذا النمط طابع التبعية والاستهلاك. وهكذا

أصبح هذا النمط الرأسمالي المعمّم عالمياً يمثل بمستوياته المختلفة ما يمكن أن نسميه موضوعياً - بصرف النظر عن أحكام القيمة الإيجابية أو السلبية - حضارة عصرنا الراهن. إنها تحقق موضوعي لوحدة إنسانية شاملة لأول مرة في التاريخ ذات نمط انتاجي محدد سائد على اختلاف مستوياته. ولهذا فإن هذه الحضارة الرأسمالية التي أصبحت معمة عالمياً لم تعد محض حضارة أوروبية أو غربية - كما توصف عادة - إلا من حيث نشأتها الأولى، وإنما هي - برغم هذه النشأة واستمرار غلبة المركزية الأوروبية عليها - حضارة رأسمالية عالمية. إنها امتداد متطور لنمط الإنتاج الرأسمالي منذ القرن السادس عشر حتى الثمانينات من هذا القرن العشرين. ففي هذه الثمانينات أخذ هذا النمط الرأسمالي ينتقل نقلة كيفية من حالة العالمية التي كانت تتمثل في التوسع والاحتكار والتركيز في أشكال متنامية مختلفة من الكارتيلات والسنديكات والترسّات أي الاحتكارات الكبرى داخل المجال القومي الواحد ثم بين احتكارات متعددة القومية إلى الحالة التي نصفها بالعولمة، التي تتمثل في هيكله العالم كله وقلوبته داخل نمط الإنتاج الرأسمالي بمستوى أو بآخر. ويتجلى هذا في السيادة العالمية للاحتكارات الرأسمالية الكبرى متعدّبة القومية التي أصبحت لها قوانينها الذاتية ومؤسساتها الخاصة غير المحكومة بشكل مباشر من دولها القومية، وإن لم تكن منفصلة أو معزولة عنها تماماً. وقد تحققت هذه العولمة نتيجة لثلاثة عوامل موضوعية أساسية: أولها الطبيعة التوسعية التنافسية ذات التوجه الاحتكاري المتنامي لنمط الإنتاج الرأسمالي نفسه. والعامل الثاني هو فشل التجربة الاشتراكية السوفيتية وتفكيك المنظومة الاشتراكية العالمية التي كانت تشكل قطبا عالمياً مناقضاً للقطب الرأسمالي العالمي في الحرب الباردة التي كانت دائرة بين هذين القطبين منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد أفضى هذا العامل الثاني إلى إضعاف حركة التحرر الوطني في بلدان الجنوب أو العالم الثالث عامة، التي كانت تستند سياسياً وتنموياً وتسليحياً على القطب الاشتراكي بمستوى أو بآخر، كما كانت تسانده موضوعياً في الوقت نفسه في معركته مع القطب الرأسمالي بكتلتها التي كانت تسمى بكتلة عدم الانحياز أو مجموعة باندونج والتي كانت في جوهرها جبهة معادية للإمبريالية. أما العامل الثالث فهي الثورة العلمية الثالثة التي أخذت تنامي منذ الحرب العالمية الثانية وتحقق وما تزال تواصل تحقيق منجزات تكنولوجية باهرة في مجال الاتصالات والمعلومات التي تكاد اليوم تزيل حدود المسافات المكانية والزمنية وتضاعف مضاعفةً شبه إعجازية من قوى الإنتاج وتفجر طاقات وإمكانات واكتشافات معرفية ثورية وتغيرية لاحدود لها.

ولقد أسهمت هذه العوامل الثلاثة لا في التعجيل بالتوسع والهيكله الرأسمالية عالمياً فحسب، بل في تعميق النمط الرأسمالي نفسه وتجذيره موضوعياً وتحقيق سيادته وسيطرته عالمياً بأبعاده الثلاثة السياسية والاقتصادية والثقافية. وهكذا خرج المشروع الرأسمالي من سقوفه القومية لا كمنطلق إلى أسواق العالم ليعود بعد ذلك إلى سقوفه القومية بحصيلة مكتسباته من مواد أولية وعوائد تجارية ومضاربات بنكية وفوائض قيم استغلالية إلى غير ذلك، وإنما أصبح العالم كله سوقاً واحدة يتحرك فيها المشروع الرأسمالي أو المشروعات الرأسمالية متعدية أو عابرة القوميات، تنتج وتوزع عناصر إنتاجها، وتتاجر وتضارب وتقيم بنوكها الدولية الخاصة وأدائها التبادلية والتعاملية والأمنية والمعرفية والإعلامية والثقافية والبيئية والعلمية، وتوجه الأفكار والقيم وتصوغ السياسات والتشريعات والاستراتيجيات والهيئات الدولية توسيعاً لدائره احتكاراتها وسيطرتها وتعظيمها لأرباحها، خارج السيطرة المباشرة لدولها القومية، بل توظيفها لخدمة مصالحها.

ومنذ أكثر من مائة وخمسين عاماً كاد كارل ماركس وفرديريك إنجلز أن يرسموا بدقة معالم هذه الصورة من العولمة التي نعيشها نحن اليوم في نهاية القرن العشرين! في بيانهما «الشيوعي» الصادر عام ١٨٤٨ نقرأ الفقرات التالية: «تكتسح» (١) البورجوازية - مدفوعةً بحاجتها إلى أسواق أبداً جديدة الأرض بأسرها. فلا بد لها من أن تعشش في كل مكان وأن تستغل في كل مكان، وأن تقيم العلاقات في كل مكان [...] أعطت البورجوازية باستغلالها للسوق العالمية طابعاً عالمياً لإنتاج جميع البلدان واستهلاكها. ورغم أسى الرجعيين العميق، انتزعت البورجوازية من الصناعة قاعدتها القومية. فالصناعات القومية القديمة دُمّرت، وولّح بها يوماً مزيداً من الدمار. وحلّت محلّها صناعات جديدة أصبح تبنيهاً من جميع الأمم المتحضرة مسألة حياة أو موت، ولم تعد هذه الصناعات تستخدم المواد الأولية المحلية بل مواد أولية آتية

من أكثر المناطق بُعداً، وتستهلك منتوجاتها لا داخل البلد فحسب بل في جميع أنحاء العالم. [...] وعلى أنقاض الإنزال القطري والقومي القديم، القائم على الاكتفاء الذاتي، تنمو تجارة عالمية وتبعية متبادلة بين جميع الأمم. وما هو صحيح بصدد الإنتاج المادى لا يقل صحة بخصوص الإنتاج الفكرى [...] بالاتقان السريع لأدوات الإنتاج وبالتحسين الدائم لوسائل المواصلات تجرّ البروجوازية إلى تيار الحضارة حتى أشد الأمم همجية. أما رخص منتوجاتها فيظل المدفعية الثقيلة التي تشن هجوماً عنيفاً على جميع الأسوار الصينية، وبها ترغم على الاستسلام أشدّ الهمج مراسا في عداء الأجانب. وتقود قسراً جميع الأمم، تحت طائلة الهلاك، إلى تبني نمط انتاج البروجوازية، وترغمها، مهما أبت، على إدخال الحضارة المزعومة إليها أو قل ترغمها على أن تصبح بروجوازية. وباختصار فهى تخلق عالماً على صورتها [...] مثلما أخضعت الريف للمدينة والبلدان الهمجية وشبه الهمجية للبلدان المتحضرة... طوّعت الشعوب الفلاحية للشعوب البروجوازية والشرق للغرب.

ومنذ أكثر من ثمانين عاماً أى عام ١٩١٧ صدر كتاب «الامبريالية أخذت (أو أعلى) مراحل الرأسمالية» لفلاديمير إيليتش لينين الذى يشخص فيه سمات الرأسمالية منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى أوائل القرن العشرين، فيكتشف صدقية ما نسباً «البيان الشيوعى». فالتنافس الرأسمالى أخذ يتحول إلى أشكال من التركيز الاحتكارى فى مجال الانتاج والتسويق والبنوك، وتبرز ظاهرة الرأسمالية المالية دون أن تلتفى هذه الظاهرة الاحتكارية والمالية، الطبيعة التنافسية لرأس المال بل تضاعفها وتفاقمها، سواء داخل البلد الواحد أو خارجها وذلك بالتوسع والتنافس على المستوى العالمى بين الاحتكارات القومية المختلفة، مع ازدياد التركيز وتشكيل احتكارات أكبر فيما بينها متعددة الأصول القومية، ثم لاثالث فيما بعد أن تشكل منها احتكارات أكبر متخطية للحدود القومية (٢٤) نفسها. ويطلق لينين على هذه الاحتكارات اسم الامبريالية. فالامبريالية عنده هى الرأسمالية فى مرحلة الاحتكار وهو يحددها فى سمات أساسية:

- تركيز الانتاج والرأسمال تركيزاً يفضى الى نشأة الاحتكارات.

- تصدير رأس المال إلى جانب تصدير البضائع

- تشكيل التحاذات رأسمالية احتكارية عالمية تقسم العالم فيما بينها.

هذه هى سمات الإمبريالية التى يعتبرها لينين «أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية» (٢٥).

فى ضوء هذا، وتأسيساً على ما سبق أن عرضنا له من تحول كیفى لنمط الانتاج الرأسمالى فى السنوات العشرين الأخيرة إلى ما أسميناه بالعولمة، هل من الجائز أن نعتبر هذه العولمة هى «أحدث (أو أعلى) مراحل الإمبريالية»؟ الواقع أننا نجد هذا التساؤل بشكل مبكر فى كتاب «الامبريالية أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية» على لسان كاوتسكى وإن يكن بدلالة مختلفة إذ يقول «من وجهة النظر الاقتصادية الصرف، ليس من المستحيل أن تختار الرأسمالية مرحلة جديدة أخرى تشمل فيها سياسة الكارتيلات السياسية الخارجية، هى مرحلة «الامبريالية العليا» أى مرحلة «ما فوق الامبريالية»، مرحلة اتحاد الدول الامبريالية فى العالم بأسره، لا الصراع فيما بينها، مرحلة انتهاء الحروب فى نظام الرأسمالية، مرحلة «استثمار مشترك للعالم من قِبَل الرأسمال المالى المتخذ فى النطاق العالمى» (٢٥) ويقول فى موضع آخر «هل يمكن أن نزاح السياسة الامبريالية الرائنة بسياسة جديدة، سياسة «الإمبريالية العليا» الأولترا - إمبريالية Ultra Imperialisme التى تحل محلّ الصراع بين الرأسمال المالى الوطنية، استثمار العالم كله بصورة مشتركة من قِبَل رأسمال مالى عالمى موحد؟ إن مثل هذه المرحلة الجديدة فى الرأسمالية أمر معقول على كل حال. وهل يمكن تحقيقها؟ لا توجد بعد المجهودات لحل هذه المسألة. ويتهم لينين كاوتسكى بأنه بنظرية «الامبريالية العليا» أو «ما فوق الامبريالية» هذه إنما يسعى لطمس بل إلغاء التناقضات داخل الرأسمالية ذاتها. ويتساءل: «هل هناك على صعيد الرأسمالية وسيلة أخرى غير الحرب لتسوية عدم التناصب بين تطور القوى المنتجة وتراكم رأس المال من خيبة واقتسام الرأسمال المالى للمستعمرات و«مناطق النفوذ» (٢٦) من الجهة الأخرى؟ ويؤكد «لا يستطيع الاحتكار فى نظام الرأسمالية أن يزيل المحرّضة من التنافس العالمية بصورة نهائية وبرهنة» (٢٧) طويلة ويقول «إن الامبريالية هى عهد الرأسمال المالى

والاحتكارات التي تحمل في كل مكان النزعة إلى السيطرة لا إلى الحرية. ونتائج هذه النزعة هي الرجعية على طول الخط في ظل جميع النظم السياسية، وتفاقم التناقضات لأقصى حد (...) يشدد بوجه خاص، كذلك الظلم القومي والميل إلى الإلحاق أي الاعتداء على الاستقلال الوطني (ذلك لأن الإلحاق ليس إلا الاعتداء على حق الأمم في تقرير مصيرها) (٨). على أننا عندما نتساءل حول ما إذا كان من الجائز أن تعتبر العولمة في الأوضاع الرأسمالية الراهنة هي «أحدث (أو أعلى) مراحل الامبريالية» لا نقصد ماقصده كاوتسكي من طمس التناقضات والصراعات بين الاحتكارات الرأسمالية الكبرى، ونهاية الحروب فيما بينها، في مرحلة «الامبريالية العليا»، وإنما قصدنا استمرار الإمبريالية مع تفاقم تركيزها وتناقضاتها وصراعاتها في مرحلة العولمة نفسها بل ونتيجة لها كذلك، مما قد يجيز لنا أن نعتبر العولمة هي «أحدث (أو أعلى) مرحلة للامبريالية». إنه مجرد تساؤل في رحلتنا إلى مفهوم العولمة.

ولهذا نعود إلى قراءة مفهوم العولمة عند بعض المفكرين العرب المعاصرين لها ولنا، فما أكثر هذه القراءات اتفاقا واختلافا فيما بينها. ونبدأ بكتاب عميق رائد في هذا الموضوع برغم تجاهله غير اللائق في الحوار الدائر اليوم في فكرنا العربي حول العولمة. إنه كتاب «الرأسمالية تجدد نفسها» للمفكر والمناضل الفقيه الدكتور فؤاد مرسى. لقد صدر هذا الكتاب في مارس ١٩٩٠. وظاهرة العولمة قد أخذت تبرز قبل أن تصاغ تسميتها هذه. وإن كان فؤاد مرسى أطلق على الشركات المتخطية للقومية اسم المشروع الكوني ترجمة لعنوان كتاب بارنت ومولر الذي يعرفانه بأنه «أول مؤسسة في تاريخ البشرية، مكرسه للتخطيط المركزي على نطاق العالم»، يرى فؤاد مرسى في مقدمة كتابه «أن الرأسمالية تمر اليوم في مرحلة جديدة من مراحل تطورها. فإذا كانت قد مرت من قبل بمرحلة الرأسمالية التجارية، ثم الصناعة فالاحتكار والمالية فإنها تمر اليوم بمرحلة ما بعد الصناعة» (١٠). ولا يقصد بهذا أن الرأسمالية قد تخلت عن التجارة أو الصناعة أو المال، وإنما يقصد أن الرأسمالية المعاصرة قد تجاوزت ذلك كله إلى مرحلة أرقى من تطور قوى الإنتاج استناداً إلى العلم والتكنولوجيا. ولهذا يرى أن الصراع العالمي اليوم يجرى حول العلم والتكنولوجيا (١١). فهي إذن رأسمالية ما بعد الصناعة. ولهذا يكاد فؤاد مرسى يجعل من الثورة العلمية والتكنولوجية أساس هذه المرحلة الجديدة من الرأسمالية، وإن كان يؤكد في الوقت نفسه «استمرار النظام الإنتاجي للرأسمالية القائم على الملكية الخاصة لرأس المال، واستمرار مشاكلها الداخلية التي تتكرر وتعيد إنتاج نفسها وإن يكن على نحو جديد ومغاير بشدة». حقاً، إن التطور العلمي والتكنولوجي - كما يقول - كان دائماً وراء المراحل المختلفة لتطور الرأسمالية، «إلا أن الثورة العلمية الجديدة تعدّ نقلة كبيرة كفيّة» (١٢). ولهذا يكرس فؤاد مرسى الباب الأول من كتابه لهذه الثورة العلمية التكنولوجية «التي بدونها - كما يقول - لا يمكن فهم الرأسمالية المعاصرة. إذ أن الدلالة الحقيقية لهذه الثورة أنها ثورة شاملة في قوى الإنتاج بما يحقق لها إنتاج البنية الطبيعية نفسها صناعياً» (١٣). ثم يكرس الباب الثاني لظاهرة ثانية في رأسمالية ما بعد الصناعة هي ظاهرة التدويل ولهذا يجعل عنوان هذا الباب «رأسمالية متخطية للقوميات». فلم تعد الحدود القومية كافية في عصرنا الراهن لتوفير القاعدة التي تسمح بنمو القوى الانتاجية نمواً مطرداً، ولا سبيل إلى تمتيتها إلا في إطار دولي، وذلك بغير بيلك بتأثير الثورة العلمية التكنولوجية (١٤).

ولهذا تبدو الشركات متعددة القوميات فالشركات متخطية للقوميات وخاصة الأخيرة القوة التي تلعب الدور القيادي في عملية التدويل الراهنة بالفعل «أصبح المشروع المتخطي للقوميات هو الوحدة الأساسية في إعادة هيكلة الاقتصاد الرأسمالي المعاصر وهو القوة المحركة للتدويل والمستفيد الأول منه» (١٥).

يجلي أن هذه المشروعات المتخطية للقوميات، وإن استندت إلى دولتها القومية في البداية لقيام وتوسيع مشروعاتها، بل عيّن الدول القومية أحياناً يفضّل استثماراتها ونفقاتها على تطوير بل خلق هذه المشروعات الاحتكارية خلقاً لويذكر فؤاد مرسى أمثلة على ذلك، فإن هذه المشروعات تبحث بجدية عن استقلالها الذاتي في مواجهة الدولة (...) ولا يحول ذلك - كما يقول - دون هرولتها للحصول على العقود الحكومية والإعانات التي تقرها الدولة والمزايا والامتيازات الضريبية والاستخدام الفوري للتكنولوجيا الجديدة التي توصل إليها البحوث التي تمويلها الحكومة (١٦). على أنه

يستدرك بعد ذلك قائلا «إن هذه المشروعات تمثل في النهاية تحديا لشكل الدولة القومية كتنظيم سياسي للمجتمع الرأسمالي. وتدخل من ثم في تناقض موضوعي معها يطرح على المستقبل إشكالية واجبة الحل» (١٧) وهنا يشير فؤاد مرسى إشارتين أساسيتين بالنسبة لعلاقات هذه المشروعات بالبلدان النامية. الإشارة الأولى تتعلق بخطر هذه المشروعات المتعدية القوميات على الدولة في هذه البلاد النامية، إذ أن هذه الشركات - عادة ماتكون أجنبية عنها - تهدد بخطر نفس سيادتها. أما الإشارة الثانية فتتعلق بعلاقات هذه (١٨) المشروعات بالعلاقات الاجتماعية. ذلك أنها إذا كانت هذه المشروعات تطور قوى الإنتاج، فإنها لاتمس العلاقات الانتاجية بل تفاهم العلاقات غير المتكافئة بين هذه المشروعات الرأسمالية المعولمة واوضاع البلدان النامية عامة التي تتضاعف معاناتها من الاستغلال والاغتراب والفقر والتخلف. فهذه المشروعات الرأسمالية لاتمنى في ظل الأوضاع الراهنة للبلدان النامية سوى النهب الحقيقي للموارد والاستغلال المفرط للعمل الرخيص. ومن ثم فإن من شأنها تشديد تبعيتها للرأسمالية العالمية (١٩) وتسهم في استمرار تقسيم العالم الى بلدان متقدمة وأخرى متخلفة.

ولهذا تحفل هذه المرحلة في عصرنا - كما يقول فؤاد مرسى - بالمتناقضات المذهلة بل المفارقات التي تدخل في عداد المستحيلات، فترتفع إنتاجية عمل الإنسان، وتزداد البطالة في الوقت نفسه، وتتضاعف التبعية والتعصب القومي والأخطار الطبيعية، بل يزداد الغنى المطلق متجاراً مع الفقر المطلق. وتتضاعف القوى المنتجة المتاحة للبشرية إلا أنها تساهم موضوعياً في تهميش فئات اجتماعية واسعة لا في البلدان النامية فحسب بل في البلدان المتقدمة كذلك (٢٠). ولهذا يختتم فؤاد مرسى كتابه بتأكيد «الحاجة إلى الإدارة الجماعية للاقتصاد العالمي» لوقد جاء ذكرها في غضون كتابه، إنها دعوة كما يقول «إلى نظام اقتصادي عالمي جديد» وهي محصلة طبيعية للتطور الموضوعي للرأسمالية المعاصرة. «ومن ثم فهي أدنى إلى الواقع، بل لعل هذه الصياغة - أي الإدارة الجماعية للاقتصاد العالمي - تستطيع أن تحل المتناقضات الراهنة في العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية» (٢١).

ومن الواضح أن هذه الدعوة التي قال بها فؤاد مرسى في نهاية كتابه تختلف تماماً عن الدعوة القديمة التي قال بها كاوتسكي تحت مسمى «الامبريالية العالمية» أو «مافوق الامبريالية»، ذلك أن فؤاد مرسى لم يغفل عن استمرار الاستغلال الطبقي كصفة جوهرية في النظام الرأسمالي الراهن، فضلاً عن استمرار التنافس والصراع - بمستوى أو بأخر - داخل النسق العالمي نفسه بين الشركات الاحتكارية المتخفية للقوميات. فضلاً عن أن د. فؤاد مرسى وهو يؤلف هذا الكتاب كانت عينه على الاتحاد السوفيتي والمنظومة الاشتراكية التي كانت ماتزال قائمة آنذاك وهو يؤلف كتابه هذا. ورغم ما كان يدركه من سلبيات ونواقص في هذه التجربة الاشتراكية، فقد كان فكره مشغولاً كذلك بكتاب آخر عن الاشتراكية وكيف تجدد نفسها، حتى تتمكن من الإسهام في صياغة الآلية التي تتيح بالفعل «حل التناقضات الراهنة في العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية» كما كان يدعو. ولكن قلمه يتوقف للأسف والأوضاع المصرية والعربية والعالمية أجمع ماتكون إلى مساهماته الإبداعية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية.

ولعل كتابات اسماعيل صبرى عبد الله وإبراهيم سعد الدين وسمير أمين والطيب تيزيني وصادق جلال العظم وكريم مروه وعصام خفاجة وماهر شريف وغيرهم من الكتاب اليساريين العرب لانتختلف من حيث التوجه العام المنهجي والنظري عن كتاب «الرأسمالية تجدد نفسها» وإن اختلفت في بعض التفاصيل التكوينية والعملية. ولعل سمير أمين في حدود علمي هو أول من صاغ مصطلح العولمة، على حين تمسك اسماعيل صبرى عبد الله بمصطلح الكوكبية أو الكوكبية، على حين ترجم فؤاد مرسى الكلمة الأجنبية global بالكونية، وكذلك فعلت أنا في عنوان لكتاب لي (٢٢) وإن استخدمت في داخل الكتاب مصطلح العولمة. وإذا كانت الكوكبية أدق من حيث الترجمة العربية الحرفية للكلمة الأجنبية، إلا أنها لاتتسع للمفهوم الذي يحدده كوكب الكرة الأرضية فقط، بل يشمل في تقديري العالم ما فوق الكرة الأرضية الذي أصبح اليوم، ساحة من ساحات القواعد الانصالية والإعلامية والعسكرية، وغدا سيكون ساحة اقتصادية للتنافس والاستغلال. ويستخدم فؤاد مرسى مصطلح الشركات المتخفية القوميات كما في ترجمة دار التقدم السوفيتية،

على حين يستخدم إسماعيل صبرى عبد الله مصطلح «الشركات متعددة القوميات». ولا فرق في الواقع بين الاستخدامين. وقد يكون مصطلح «متعددة القوميات» أجمل وأوضح في مقابل مصطلح «متعددة القوميات».

ولعل رؤية إسماعيل صبرى عبد الله للعولمة أو للكوكية كما يسميها أن تكون لها خصوصيتها النسبية. وهو يعرفها في تحديده لسمات عالم اليوم بأنها «التداخل الواضح والمتزايد لأمر الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة أو انتماء إلى وطن محدد أو لدولة معينة، ودون حاجة إلى إجراء حكومي» (٢٣). ونلاحظ في هذا التعريف صفة التمامية بحسب قول فقهاءنا القدامى، فهو أقرب إلى النسق المنسق المكتمل. ولعل الخلل الوحيد الذي يتكشفه في هذا النسق التامى هو - على حد تعبير د. إسماعيل - عدم وجود «أى سلطة سياسية منتخبة» فوق قومية تحقق التوازن الضروري للحفاظ على المجتمع من سلبيات وأخطار نشاط اقتصادى كاسح «داروينى» بمعنى أنه يتنامى على أساس البقاء للأصلح وإقصاء ما هو دون ذلك بغير رحمة. فهو يتحرك ساعيا لتعظيم الربح دون اعتبار للتكلفة الاجتماعية والبيئية لتحقيق هذا الهدف الذى لا يعرف له سقف أو حدود» (٢٤).

ولهذا نرى إسماعيل صبرى يدعو في نهايات «توصيف الأوضاع العالمية المعاصرة» (٢٥) إلى «ضرورة وجود نوع من السلطة السياسية الكوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله. وحدث ما يشير إلى ذلك - كما يقول - سعى كثير من الدول «الهامة» إلى وجود نوع من الضبط في حركة الأسواق المالية التى أغرقت العالم كله فى أزمة مالية خطيرة يمكن أن تتحول إلى أزمة اقتصادية من نوع الكساد الأعظم فى أوائل الثلاثينيات».

وتذكرنا هذه الدعوة بالدعوة المماثلة التى دعا إليها فؤاد مرسى فى نهاية كتابه «الرأسمالية تجدد نفسها» وهى «تأكيد الحاجة إلى الإدارة الجماعية للاقتصاد العالمى» التى لعلها «تستطيع أن تحل التناقضات الراهنة فى العالم بغير الحاجة إلى حرب عالمية» كما سبق أن ذكرنا. على أن الفرق بين الدعوتين أن دعوة فؤاد مرسى كانت فى إطار تواجد قطب عالمى آخر فى مواجهة القطب الرأسمالى هو القطب الاشتراكى، على حين أن دعوة إسماعيل صبرى عبد الله تتم فى مرحلة ينفرد فيها القطب الرأسمالى بالسيطرة السياسية والاقتصادية على العالم، أى هو نفسه اليوم يكاد يكون عمليا السلطة الكوكبية نفسها بل «الدول الهامة» التى يدعو إليها د. إسماعيل صبرى عبد الله! ولعل تأكل الشرعية الدولية لهيئة الأمم المتحدة ومجلس الأمن هذه الأيام بخروج ممارسات بعض الدول الرأسمالية الكبرى «الهامة» على هذه المشروعية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية، فضلا عن القرارات التى اتخذتها أخيرا منظمة حلف شمال الأطلسى فى اجتماعها الأخير (٢٦) فى نيويورك أن يكون تجسيدا بارزا لهذا. وما أكثر الأمثلة الأخرى الدالة على ذلك.

وبرغم هذه الصورة «الداروينية الكاسحة» التى يصف بها إسماعيل صبرى عبد الله للرأسمالية الكوكبية فإنه يرى أنها مرحلة ما بعد الامبريالية. ذلك أن الامبريالية كما عرفها لينين هى تطور الرأسمالية إلى احتكارات كبيرة، مسيطرة على الاقتصاديات القومية، وكما أصبح النشاط المالى وتصدير لرأس المال لأمجد تصدير منتجات الشركات الصناعية هو طابعها الأساسى. وكانت هذه الاحتكارات «تركز معظم نشاطها» - كما يقول د. إسماعيل صبرى عبد الله - داخل إطار امبراطورية استعمارية وكانت ترفع علم الوطنية وتبذل كل الجهد فى نمو الاقتصاد القومى فى الدولة الاستعمارية على حساب اقتصادات المستعمرات وشبه المستعمرات، وتحاول حماية السوق القومية من المنافسة الخارجية بقدر الامكان، وكان لبعضها فروع داخل أراضى الامبراطورية أساسا وأحيانا خارجها» (٢٧). ولهذا فقد اعتبرها لينين مرحلة جديدة من الرأسمالية، لارتباطها بهذه الامبراطوريات القومية. على أن ظاهرة الامبريالية هذه - كما يقول د. إسماعيل - ظلت حتى نهاية الحرب العالمية الثانية» (٢٨) ثم تطورت إلى رأسمالية كوكبية أو ما بعد الامبريالية. أن الشركات الاحتكارية الكبرى أخذت تنتشر «بعيدا عن سوقها الوطنية (يقصد تشكيل شركات متعددة الجنسية) تحت تأثير عاملين بالفى الأهمية: العامل الأول هو التخلي عن الحرب كوسيلة لحسم التناقضات فى المصالح بين شركات تنتمى لدول مختلفة وذلك كان حتميا بعد تصنيع أسلحة الدمار الشامل وفى مقدمتها القنابل النووية (...). أما العامل الثانى فكان حركة التحرر الوطنى التى أنهت الامبراطوريات الاستعمارية التى كانت سائدة حتى نهاية الحرب العالمية الثانية» (٢٩).

وهكذا بنهاية الامبراطوريات الاستعمارية ذات الكيانات القومية بسبب هذين العاملين يرى د. اسماعيل نهاية المرحلة الامبريالية باعتبارها حدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية. مع بروز مرحلة جديدة ما بعد امبريالية.

وما اعتقد ان عشق د. اسماعيل صبري عبد الله للاستقاقات البلغوية، وتمييزه فيها هو الذي جعله ينهى عهد الامبريالية بنهاية عهد الامبراطوريات فكلاهما بالفعل من أصل لغوي واحد، وكلاهما يعبر بغير شك عن ارتباط بكيانات قومية رغم التوسع الاستعماري خارج هذه الكيانات. على أن مصطلح الامبريالية أبعد في دلالاته الموضوعية من حدود هذه الكيانات القومية وإن تكن واردة في هذه الدلالة جزئيا. والانقطاع عن الانتساب أو الارتباط القومي في الشركات المتعدية في مرحلة الكوكبية أو العولمة، لم يتحقق بعد. والاحتكارات الكبرى المتعدية القومية الجديدة تكاد تتوغل بين ثلاث كتل رأسمالية رئيسية هي كتلة أمريكا الشمالية، وكتلة أوروبا وكتلة الشرق الأقصى ومتازت دول هذه الكتل الثلاث تلعب دورا مشتركا فيما بينها، أو فيما يتعلق بكتلتها الخاصة، لتدعيم وتغذية مشروعاتها اقتصاديا وسياسيا، ولا حاجة الى امثلة فما أكثرها وما أشدها وضوحا. ولهذا لا يمكن القول بانفصال هذه الشركات عن دولها الأم... لسنا ازاء شركات بلا دولة أي شركات لا توجد خلفها دولة في اللحظات الحرجة على الأقل (٣٠). وبرغم أن د. اسماعيل صبري عبد الله نفسه يقول في «توصيف الأوضاع المعاصرة» «إن كل شركة تعد الكرة الأرضية ومن عليها سوقا فعالية أو اجتماعية لها وتنافس غيرها في اقتسامها لانتقيد باعتبارات حماية السوق الوطنية أو الدفاع عن مصالح الدولة العليا» (٣١) بل يلاحظ بالنسبة لنا في مصر أنه مع ازدهار ايدولوجية السوق اختفاء الوطنية كقيمة من مملكتنا وكلفظ من لغة حديثنا المكتوب أو المنطوق؟ أي تقلص صلاحيات الدولة القومية في الداخل والخارج (٣٢)، ومع ذلك فإنه يقول «لست ممن يتوهمون أن نهايتها قريبة» (٣٣) بل لعلنا نذكر ما سبق أن أشرنا إليه من دعوته «الى ضرورة وجود السلطة السياسية الكوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله. وأحد ما يشير الى ذلك سعى كثير من الدول الهامة الى وجود نوع من (٣٤) الضغط في حركة الأسواق العالمية». وما أريد أن أثير الى معطيات أخرى في هذا الصدد، وأكتفي بالقول هنا بأن ظاهرة تآكل الدولة في البلاد النامية أكثر وضوحا وحدة من تأكلها في البلدان «الهامة» على حد تعبير الدكتور اسماعيل وهي نتيجة موضوعية كذلك لسيادة الاحتكارات الرأسمالية المتعدية القويات. ولكنها تتم كذلك بشكل أوامر سياسي واقتصادي وعسكري مباشر أحيانا من جانب هذه البلدان «الهامة» المسيطرة على قدرات العالم المعاصر.

وسوف نعرض لمسألة الدولة القومية في البلاد النامية خاصة في إطار الوضع الراهن للعولمة في فقرة مقبلة.

أليس معنى هذا أن الكيانات القومية وراء الاحتكارات متعددة القومية مازالت قائمة وأن سيطرة هذه الاحتكارات متعددة القومية مازالت تواصل بأشكال وأساليب مختلفة عدوانها واستغلالها وسيطرتها على البلدان النامية؟! مما يتيح لنا القول بأن ظاهرة الامبريالية التي تفسر بها لم يتم تصليتها بعد، وإن اتخذت سمات أكثر تعقيدا والتباسا بل وشراسة؟! أما العامل الآخر الذي يقول به د. اسماعيل تأكيذا على نهاية مرحلة الامبريالية فهو «التخلي عن الحرب كوسيلة لحسم التناقضات في المصالح بين شركات تنتمي الى دول مختلفة، وأن ذلك كان جتما بعد تصنيع أسلحة الدمار الشامل»

وأسماعيل، هل يمكن القطع بالتخلي عن الحرب كوسيلة لحسم هذه التناقضات؟ ألا يمكن أن تتم بأشكال «نظيفة» بفضل توظيف - للأسف - الصناعات العلمية والتكنولوجية الجديدة، وتوظيف يحقق الأهداف الاستراتيجية بغير الدمار الشامل؟ أي «حرب حضارية» يحسم هذا القصور المبرر اللاذع الذي استخدمه الدكتور نصر (٣٥) بمحمد عارف ليكون حرب حضارية أدنى وأكثر تحضرا وتقدمية تقنيته وفعالية بكثير من مستوى هذه الحرب «الحضارية» جدها في العراق وصربيا... ولكن من قال إن الحرب العالمية متوقفة؟! إنها تدور وإن يكن بأشكال وأساليب وتجليات مباشرة وغير مباشرة سياسيا واقتصاديا وثقافيا بل وعسكريا كذلك؟! إنها حرب تدور بين الدول الرأسمالية القومية الكبرى وشركاتها المتعدية القويات (٣٦) وإن قصت في ساحات بلدان قومية أخرى، سواء كانت من البلدان النامية أو المتقدمة نسبيا. إن ما يجري

من صراعات عسكرية فى يوغسلافيا - كوموفا وفى افريقيا بين «الدول - القبائل»، وفى آسيا بين دولتى الهند وباكستان، ومايتم من عدوان مستمر على العراق، ومايتحقق من تواطؤ سافر مع العدوان والتوسع الاسرائيلى المستمر ضد الشعب الفلسطينى، ومحاولة مستمرة لاحتواء البلاد العربية وعرقلة وحلتها وتنميتها التصنيعية المتقدمة، ومن احتلال أمريكى مستمر ومدفوع الأجر لمناطق البترول فى الخليج يزعم استمرار الدفاع عنها، والاستقواء بهذا الاحتلال على بقية الدول الرأسمالية الكبرى الأخرى وتأكيد الهيمنة الأمريكية، فضلا عن التناقض بين المصالح الاقتصادية والتجارية والوجهات الثقافية (الاستثناء الثقافى فى اتفاقية الجات) فيما بين الدول الكبرى وشركاتها المتعدية القومية، وفيما بينها وبين البلدان النامية.

وماذا يعنى مفهوم التحالف الاستراتيجى الذى اقرته اتفاقية رؤساء الدول والحكومات المشاركة فى اجتماع مجلس شمال الاطلسى فى واشنطنون فى ٢٣-٢٤ ابريل الماضى ١٩٩٩؟ إنه لا ينزع اختصاصات ميثاق هيئة الأمم المتحدة فى نطاق مجاله الأوروبى - الأمريكى المحدود بل فى نطاق العالم أجمع، بل يدعم اختصاصاته بكفائه العسكرية وأسلحته التكنولوجية المتقدمة بما فيها الأسلحة النووية.

إنه يعبر عن قوة ردع عسكرية وسياسية فى مواجهة أى محاولة للمساس فى - أى بقعة فى العالم - بالمصالح العليا المباشرة وغير المباشرة للدول الموقعة على هذه الاتفاقية، بل هى أداة لتحقيق أهدافها السياسية عسكريا إذا دعت الضرورة ذلك. إنه الذراع العسكرى للعولمة الرأسمالية وإن تكن متمركزة شكليا فى الدول الكبرى الأوروبية وفى أمريكا الشمالية. وهى ليست موجهة ضد البلدان النامية فحسب، بل ضد أى اتجاهات للخروج أو التمرد على المشروع الرأسمالى المعولم من داخله أو من خارجه. إن المرحلة الراهنة لنمط الانتاج الرأسمالى فى صورته المعولمة، تعتبر بالفعل نقلة كيفية متطورة لهذا النمط فى أبعاده الثلاثة السياسية والاقتصادية والثقافية، وخاصة فى سيطرته المتفردة على سوقه العالمية الموحدة، كما تعتبر نقلة كيفية كذلك فى تكوين شركات الاحتكارية المتعدية القوميات، وفى منجزاته العلمية والتكنولوجية التى تمد ثورة فى مجال المعرفة والثقافة من ناحية، وفى مجال تطوير قوى الانتاج من ناحية أخرى إلا أن هذه النقطة الكيفية والثورية فى هذه المجالات جميعا، لاتنفى ولا تخفى ما يحدث داخل هذا النمط الرأسمالى فى صورته المعولمة من صراعات وتناقضات حادة بين شركاته ودوله المختلفة، وبينه وبين البلاد النامية، فضلا عن استمرار السمة الجوهرية لهذا النمط الانتاجى الرأسمالى وأقصده بها الصراع الطبقي فى السياق القومى، ثم فى السياق العالمى كذلك.

وإذا كان الأمر كذلك، فهل نقول ما يقوله د. اسماعيل ان الكوكبية أو العولمة مرحلة ما بعد الامبريالية، أم نقول إنها أعلى مرحلة متطورة للامبريالية بل تكاد تمهد لمرحلة انتقالية جذرية أخرى؟ والقضية هناك ليست مجرد اختيار نظرى بين رؤيتين، وإنما تتعلق إلى جانب ذلك، أساسا بالموقف العملى الذى يترتب على اختيار إحدى هاتين الرؤيتين؛ إما السعى الى تكوين سلطة سياسية كوكبية للتوازن مع السلطة الاقتصادية المهيمنة على اقتصاد العالم كله تقوم بتشكيلها وإدارتها الدول «الهامة» فى هذا الوضع العالمى الراهن (ما بعد الامبريالى) لإيجاد ضبط فى حركة الاسواق العالمية، وتنمية التكامل الاقليمى بين الدول المتعاطرة والمتشابهة فى مستوى التقدم المعرفى والاقتصادى، وتنمية أشكال عن الحكم المحلى الديمقراطى فى مجتمع يحكمه القانون وحقوق الانسان حلا لمشاكل الاقليات والقوميات فضلا عن السعى إلى تحقيق تضامن عمال البلاد المتقدمة مع عمال البلاد النامية فى نضالهم من أجل الديمقراطية والحرريات الديمقراطية وتحسين الأجور والتأهيل والتدريب الى غير ذلك» (٣٦). وهذه هى الرؤية الأولى. وإما الرؤية الثانية وهى السعى الى تأسيس نمط انتاجى إنسانى معلوم آخر بديل بل نقيض لهذا النمط الرأسمالى الامبريالى أى عولمة مضادة - على حد تعبير د. عبد السلام المسدى (٣٧)، هذه العولمة المضادة التى تتمثل اليوم فى العديد من الكفاحات والنواض والمؤتمرات الفكرية والتنظيصات المياسية والهيئات الاجتماعية والمواقف النضالية فى أنحاء مختلفة من عالمنا المعاصر؟

هذه هي القضية؟ ولاشك أن «الرؤية الأولى» التي يقول بها د. اسماعيل والتي يعتبرها مرحلة بعد الامبريالية، بالإضافة إلى ما يقترحه لهذه المرحلة من إجراءات عملية، لاتعني أنه يغلق الباب أمام مرحلة بل مراحل أخرى تالية لها ومغايرة كفيها. فالرأسمالية - كما يقول مستنداً إلى فكر ليتين - «تتطور باستمرار تطورا كيميا في الأصل ولكنه يؤدي إلى تطور كيمي ينقلها من مرحلة إلى مرحلة» (٣٨).

ولعلنا ننبين «الرؤية الثانية» في تحليل د. سمير أمين للوضع الرأسمالي العالمي الراهن وإن كان يضعها في شكل تساؤل ملجأً ونكتفي بعرض مختصر لتحليله كتمودج للكتابات اليسارية عامة. ذلك أن التوجه العام المنهجي والنظري في كتابات د. سمير أمين - كما سبق أن ذكرنا - لا يختلف جوهرها عن بقية الكتابات اليسارية وبينها كتابات د. اسماعيل صبرى عبد الله نفسه إلا في بعض الصياغات النظرية والمواقف العملية. فكتاباته د. سمير أمين عامة تتسم بالميل الشديد إلى التحديدات النظرية العامة وإلى استخلاص المواقف العملية منها. لا يختلف سمير أمين فكرياً حول تطور الرأسمالية من رأسمالية تجارية إلى صناعية إلى مالية امبريالية إلى رأسمالية معولمة في المرحلة الراهنة على أنه يقسم الفكر الرأسمالي إلى ثلاثة مراحل أساسية:

المرحلة الأولى تمتد من ثمانينات القرن التاسع عشر إلى عام ١٩٤٥، ويقترح تسميتها بالفكر الليبرالي الوطني للاحتكارات. ومصطلح الليبرالية عنده يعنى اقتناع الفكر بأن الأسواق الاحتكارية هي المسؤولة طوال هذه المرحلة عن ضبط الاقتصاد ولو في إطار سياسات ملائمة للدولة من جانب، وممارسة الديمقراطية السياسية البورجوازية من جانب آخر (٣٩). أما وصفها بالوطنية فيعني عنده «تفوق اعتبار المصالح الوطنية. وعلى أساس هذا الاعتبار تم إضفاء مشروعية للسياسات التي تقوم الدولة بها من أجل تدعيم موقع الأمة في المنظومة العالمية (...) فالدولة موجودة من أجل إدارة التكتل المهيمن وتأطير الأسواق وإدارة المنافسة الدولية» (٤٠). ثم دخل هذا الفكر في أزمة عندما دخل النظام القائم نفسه - كما يقول سمير أمين - في أزمة، أي عندما أدى احتدام المنافسة الاقتصادية إلى الاصطدام العسكري في الحرب العالمية الأولى وماتلى ذلك من قيام الفاشية التي تنازلت عن الديمقراطية ولكنها لم تنازل عن الاحتكارات أو عن القومية بل بالغت فيها. ثم ترتب عن الفاشية تحول هام في العلاقات الاجتماعية لصالح الطبقات العاملة التي كسبت مشروعية لاسبق لها. كما أخذت شعوب المستعمرات تنجز انتصارات في حركة تحررها. وكسب النظام السوفيتي احتراماً لدى شعوب العالم. ولهذا يرى سمير أمين أن الفكر الذي ساد من ١٩٤٥ إلى ١٩٨٠ قد أقيم - جزئياً على الأقل - على أساس نقد الليبرالية أو الكينزية - كما يقول. وإن لم يخرج عن إطار الرأسمالية (٤١). ولهذا أسماه سمير أمين الفكر الاجتماعي الوطني الذي «فعل فعله في إطار نمط من العولمة المنضبطة» (٤٢). وقد تحقق خلال هذه المرحلة «تقدم ملحوظ في مجال الحقوق الاجتماعية الخاصة المدعومة للحقوق العامة مثل الحق في العمل وقوانين العمل وحق التعليم والصحة والضمان الاجتماعي وإقامة نظم المعاشات وتحسين أوضاع النساء في العمل وخارجه» (٤٣). ثم نشبت أزمة خلال الثمانينات في المجالات الثلاثة: في دولة الرفاهية الكينزية في البلاد الرأسمالية، وأزمة في النظام السوفيتي وأزمة في مشروع البلدان النامية أو مشروع باندونج كما يسميه سمير أمين، أدت إلى انهيار نمط الفكر الاجتماعي الوطني المتدرج ف «إطار العولمة المنضبطة»، وقام فكر ليبرالي جديد غير اجتماعي يعمل في إطار عولمة غير منضبطة يسميه سمير أمين «ليبرالية جديدة معولمة يغلب عليها طابع القوضي يتسم بالخصخصة والانفتاح والصرف العالم وتخفيض مصروفات الدولة وإلغاء التقنين من أجل إطلاق مطلق الحرية لفعل السوق» (٤٤). ولهذا فإن الإدعاء بأن النظام الجديد المزعم - كما يقول سمير أمين - قائم على الميول الاممية البعيدة عن القومية المتطرفة يظل كلاماً على ورق، إذ أن القوى العظمى (ولاسيما الولايات المتحدة تلجأ إلى استخدام قوتها أكثر مما كان عليه الأمر سابقاً وذلك في جميع المجالات من العسكري إلى الاقتصادي» (٤٥).

ويرى سمير أمين أن هذا الفكر لاستقبل له، بل هو عرض من أعراض الأزمة وليس حلاً لها. ولهذا يتساءل! «هل من الممكن تصور الخطوط العامة لخطاب معارض صحيح متماسك فعال، يتمتع بالمصدقية المطلوبة؟» ويكتفي

بتأكيد «أن الخطاب المعارض لن يكتسب طابعا جذريا إلا إذا اتخذ موقفا صريحا دون لبس فيه من المبادئ الأساسية التي تقوم عليها الرأسمالية. وأولها الاستلاب الاقتصادي السلعي» (٤٦) أو بتعبير آخر «ضرورة تجاوز حدود الرأسمالية» (٤٧) ويبدأ البحث عن عن إجابة موضوعية عملية تخرجنا من الفوضى وتفاقم التناقضات في العولمة الراهنة التي عولمة أخرى.. مضادة؟!

ولكن ما هي هذه العولمة المضادة؟

هل هي العولمة المضادة في جوهر بنيتها للبنية الرأسمالية كما يتطلع ويؤكد سمير أمين والفكر اليساري عامة أم أن مضادتها ومناقضتها تتم - لا ينقص فكرة رأس المال، وإنما ينقد بعض ممارساتها، أي على حد تعبير الدكتور المسدي رزقته «ومواجهتها من الداخل، ببيان انتقاضها طبقا لقوانين رأس المال ذاتها، وطبقا على وجه الخصوص لقانون المنافسة وما يستتبعه من أشرار تدور على مشاطرة الأرباح وظوائف التضخم المالي ونواميس تنشيط الاستهلاك، كما تدور كذلك على معادلتين جوهريتين هما: توازنات القيمة بين المواد الخام الأولية ومواد المنتجات النهائية، وتوازنات القيمة بين أموال المستثمرين وخبرات الفنيين مما لا يحول أبدا بين كافة الكفاءات البشرية على مستوى الخبرة المتخصصة ورغبة الإنسان في الالتحاق بركب المستثمرين انطلاقا من دراية عالية وخبرة راقية. (٤٨) أي إصلاح البيت الرأسمالي من الداخل؟! أين الضدية في مثل هذه العولمة؟!

أم أن العولمة المضادة هي طريق ثالث بين الرأسمالية والاشتراكية أو الشيوعية كما يعرضها الاستاذ سيد ياسين (٤٩)، في دراساته ومتابعاته المختلفة للحوار العالمي الدائر حول العولمة وحول الطريق الثالث خاصة بهدف الخروج من مأزق الاستقطاب الإيديولوجي الحاد بين الرأسمالية والاشتراكية أو اكتشاف طريق وسط بين إيجابيات الرأسمالية وسلبيات الاشتراكية كما يقال، أو الجمع بين الحرية الفردية في المشروع الرأسمالي، مع مراعاة البعد الاجتماعي من عدالة ومشاركة ديمقراطية حقيقية في مواجهة الدولة؟ هل هذا الطريق الثالث الذي تبنيه اليوم قيادات أغنى الدول الرأسمالية الكبرى وتتبنى به، هو عولمة مضادة، أم هو مجرد قناع كينزي مستلهم من الثلاثينات ليبر عن أيديولوجية توفيقية أو انتقائية لتكريس الرأسمالية عمليا، وإخفاء حقيقتها نظريا بهذا الضباب الإيديولوجي؟! أم «يندرج تحت ما يطلق عليه الديمقراطية التشاركية التي تلعب فيها مشاركة الجماهير دورا بارزا على حساب فكرة التمثيل السياسي والإبادة التقليدية» أم وأن الطريق الثالث لم يقدم حتى الآن نظرية متكاملة الأركان (...) وأنه مجرد خطوة أخرى - وإن كانت بالغة الأهمية في مجال التجريب السياسي في عالم ما بعد الحرب الباردة» (٥٠).

ولكن .. لماذا البحث عن العولمة الضد والطريق الثالث والتوفيقية وإخفاء الحقيقة خلف الضباب الإيديولوجي؟ لماذا لانكون نحن العرب «صرحاء مع أنفسنا ونعترف بأن هذه العولمة هي الحدالة نفسها تطورت وتحولت واعادت صياغة نفسها وأخذت تشكل العالم من حولنا (...) إن العولمة استكملت تحديث العالم، حولته إلى مجال تبادل وحيدا ومندمجا، فتداول فيه البضائع والتقنيات والأفكار والرساميل. والمجموعة البشرية تعيش كلها وبشكل يكاد يكون كاملا في مناخ الحدالة». هذه بعض كلمات ومعان من مقال ضابط بعنوان «من تحدى إسرائيل إلى تحدى العولمة: نظرية الغرز في مواقف النخبة» (٥١) نشرته جريدة الحياة التي تصدر في لندن وشارك في كتابته كل من د. صالح بشير ود. حازم صاغية والمقال يشكو من قصور خطاب العولمة عندنا في طوره الراهن عن الاحاطة بها، سواء كان خطابا رفضيا أو انتقائيا أو حتى إشاديا بسذاجة. ويرجمان ذلك القصور إلى العجز عن استكناه ما تمثله العولمة من تحول كبير، وهو تصور عائد بدوره - كما يقولان - إلى ذلك الإشكال المزمع في علاقتنا بالحدالة. ذلك أننا كما تعاملنا مع الحدالة منذ أن وفدت إلينا - دون استئذان - بممانعة وانتقائية وحرفية عبدة صماء، نتعامل اليوم مع العولمة التي هي - في تقديرهما - الحدالة نفسها تطورت واعادت تشكيل العالم كله بمقتضاها. وسؤالهما لنا: «هل نقبل بالحدالة أم نعرض عنها باعتبار أنها منتج غاز ومؤامرة للسيطرة الغربية، أم نقابلها بالانتقاء. كيف يمكننا أن نتحول الى موقع انتاج الحدالة أو المساهمة

في إنتاجها. حقا، إلهما يعترفان بأننا أخذنا باقتصاد السوق وإن يكن مصطبعا بالفساد ورأسمالية الشنطة. وانخرطنا في قنوت وأطر الانتظام الحديثة من أحزاب ونقابات ومنظمات مجتمع مدنى (...). إلا أن حنيننا الحقيقي عالق في العشرة والطائفة والحي.

ولاشك في صحة ما يرصدانه من أن بلادنا العربية بمستويات مختلفة ومتراوحة مازال تعيش في مرحلة أوضاع ما قبل الحداثة اللهم إلا في بعض المظاهر والظواهر الهامشية والنخبوية أو المزدوجة أو المشوهة للحداثة. ولكنهما - في الحقيقة - يطلقان هذا الحكم مجانيا دون أن يحددا أسبابه وعوامله الذاتية والموضوعية الداخلية والخارجية التي أسهمت ومازالت تسهم في تكريس هذه الأوضاع! بل لا يكتشفان عن الحقيقة الموضوعية للعلومة، باعتبارها مرحلة متطورة عليا من الرأسمالية الاحتكارية التي أصبحت تسود العالم كله بشركاها المتعددة القومية ودولها الكبرى المساندة لها والمستفيدة منها على حساب شعوب العالم وخاصة البلدان النامية، على أن الغريب المفاضل لكل أدبيات الفكر السياسى والفلسفى الحديث هو جعلهما العولمة مرادفة للحداثة ولهذا يضافون على العولمة كل القيم الجلييلة للحداثة مثل الديمقراطية والتقدمية والعقلانية والاستنارة والعلمانية التي صاحبت الشأ الأولى للرأسمالية والتي أخذت تهشم وتفيض مع هذه المرحلة الاحتكارية من الرأسمالية المعولمة، وتسود فيها قيمة أخرى متوافقة معها ومعبرة عنها أيديولوجياً هي ما بعد الحداثة، كما سنعرض لذلك فيما بعد، إن الكائنين الفاضلين يخفيان الطابع الرأسمالى الاحتكارى التوسعى للعلومة، ويلبسائها ثوب الحداثة التي خلعت الرأسمالية منذ مراحل سابقة مبكرة، وتلبسه وتفاضل من أجله وتجنّده كل القوى الانسانية المناهضة لهذه الرأسمالية المعولمة.

على أن الملاحظ في مقال الكائنين أنهما يركزان على معنى أجملاه في نهاية مقالهما في نقدهما لقصورنا نحن العرب عن الانخراط في الحداثة ذلك أن «حنيننا الحقيقي عالق في العشرة والطائفة والحي» ثم فجأة يضيفان: «ويحس نقبل على اتفاقات السلام نفاوض عليها ونوقمها وفق أسوأ الشروط وأقساها، بيد أننا لا نكتف عن التحدث حديث حرب نحن أول من يعرف عجزنا عن خوضها (...) مروحين بين مشاعر الهزيمة والإحباط وبين فورات رغبة رضاء» ثم يضيفان والخشية الآن هي أن يتكرر أمرنا مع إسرائيل مع العولمة وهي ليست بالضرورة معارضة مع العرب ومصالحهم، تعارض إسرائيل!

ماذا تعنى هذه الكلمات التي يتوجان بها مقالهما؟

ماذا ينكران على العرب في موقفهما من إسرائيل؟ هل ينكران عليهم، علينا، التمسك بالحقوق المشروعة للشعب الفلسطيني في حدود القرارات الشرعية للأمم المتحدة والتي ترفضها إسرائيل، بل ترفض تطبيق ما وقعت عليه وقعت عليه دول كبرى من اتفاقات برغم هزائها الشديد؟ هل ينكران المطالبة برفض التطبيع معها حتى تلتزم بتنفيذ هذه الاتفاقات وغيرها من اتفاقات سابقة؟ هل يطالبان الأمة العربية بالسكوت على ما تواصل إسرائيل ارتكابه من جرائم ضد حقوق الشعب الفلسطيني من هدم لمساكن وإقامة لمستعمرات جديدة الى غير ذلك. وعن أى عرب يتحدثان؟ الشعب الفلسطيني، الشعوب العربية، أم السلطات العربية؟ ثم أى موقف يطالبان به العرب إزاء العولمة؟ ألا يدرك هذان الكائنان اللامعان أن الأمة العربية كلها بأرضها ومساكنها وبترونها وتجارتها وسياساتها الاقتصادية وممارساتها الدبلوماسية، وثقافتها محاصرة ومسكونة بهذه العولمة الرأسمالية؟ ولهذا فالمسألة ليست قضية نظرية تقبل أو ترفض أو تعلق، بل هي واقع موضوعي مفروض سائد مسيطر. أليس من حقنا بل من واجبنا ان نرفض التبعية وأن نقاومها، وأن تكون لنا استقلالنا وشروطنا ومشروعاتنا الخاصة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية الخاصة التابعة من مصالحنا الذاتية، والتي نواجه بها ما تفرضه العولمة الرأسمالية علينا - لا من حداثة كما يتصور الكائنان الفاضلان - وإنما من قيود وحدود على تمحيثنا وتصنيعنا وتجارتنا ووحشتنا القومية، وخصوصيتنا الثقافية لنبقى سوا استقلالنا لمحتلطينا ومشروعاتنا وتوسعاتها الميامية والاقتصادية والثقافية. إن رفضنا لهذه القومية ومقاومتنا لها هو المعنى الموضوعي الحقيقي لحداثتنا الحقيقية.

على أن الأمر الذي يدعو إلى التأمل على الأقل، هو أن هذين الكاتبين البارزين لا يدركان أن السياسات والممارسات الإسرائيلية إنما هي تجسيد أمين مباشر لمصالح العولمة الرأسمالية ومنطقها «الحدائي» الجديد في المنطقة العربية؛ ولهذا فلا محلٍ لخشيتيهما «من أن يتكرر أمرنا مع إسرائيل مع العولمة». كما يقولان. ذلك أنه يتكرر بالفعل بفضل حكمة وشدة أدب وانضباط ولاء أنظمتنا العربية، بصرف النظر عن حديث الحرب ومشاعر الهزيمة وفورات الرفض الرعناء التي يبيهر منها الكتابان المستثيران وأضيف إليها من جانبي: المقاطعة ورفض التطبيع والمقاومة الفكرية والسياسية والنضالات العمالية إلى حد الاستشهاد التي تقوم بها جماهير الشعب الفلسطيني واللبناني وشعوب الأمة العربية جميعا ومثقفوها بمرتبات مختلفة، وتساندهم فيها قوى عديدة واعية شريفة في أنحاء العالم.

وقد نجد العذر لفكر هذين الكاتبين عندما نجد معكوس هذا الفكر تماما لدى طائفة من المثقفين العرب، ينبع معكوس فكرهم هذا من مفهوم خاص للدين الإسلامي؛ فإذا كان هذان الكاتبان يسمّيان العولمة باسم الحدائنة، فإن هؤلاء المثقفين الإسلاميين يمجّزونها باسم الحدائنة أيضا! طرفان متناقضان في سوق الفكر العربي وعملتهما واحدة!

انعقدت ندوة بين يومي ٢٩-٣٠ يونيو ١٩٩٨ ندوة بعنوان «الاسلام والعولمة» صدرت في كتاب بنفس العنوان (٥٢). وقد شارك في الندوة وفي الكتاب أبرز رموز الحركة الاسلامية في مصر مثل الاساتذة عادل حسين ود. محمد عمارة ود. عبد الوهاب المسيري وجمال البنا ود. محمد السيد الجليلي ومحمد ابراهيم مبروك ود. محمد مرزو وغيرهم.

ولعل الدكتور المسيري أن يكون في هذه الندوة من أبرز المجتهدين في تحديد الأساس النظري للموقف الإسلامي أو الديني عامة من العولمة. فهو يرى أن العولمة وهي حضارة الغرب بشقيه الاشتراكي والرأسمالي كامنة في منظومة الاستيعاب والفكر المادي والعلمانية، وهي مصطلحات مرادفة لمصطلح «الحدائنة» الذي يستخدمه د. المسيري في كتابات أخري بنفس المعنى. على أنه إذا كانت الحدائنة عند الاستاذين صالح بشر وحارم صباغية ذات دلالة ايجابية، فإن الحدائنة، أو الاستقارة والمادية والعلمانية عند د. المسيري ذات دلالة سلبية. إنها كما يرى قيم مادية تنفي الخصوصية الإنسانية وتحاول أن تطرح رؤى تدور حول السوق أى تدور حول القيمة التي جوهرها الإنسان الاقتصادي والإنساني الجسماني (٥٣). ويرى د. المسيري أن الحضارة الغربية التي كانت تتطلع لإنشاء حضارة ضخمة تسود العالم أخذت تتراجع مع انهيار الاشتراكية وتآزم الرأسمالية وتنتجه اليوم إلى الإغواء بدلا من المواجهة وذلك بأن تخبر الناس أننا سواسية وأن هناك نظاما عالميا جديدا وأن هناك عدلا وحقوقا للإنسان وأن العالم أصبح قرية واحدة. ويقول د. المسيري أن هذه أكاذيب وأن العولمة التي نعرفها تتمثل في الهامبورجر والكوكاكولا والماكدونالد (٥٤)، وما أشبه. ومع ورقة الاستاذ محمد ابراهيم مبروك نجد تفصيلا أكثر من كلمة د. المسيري التي كانت ارتجالية فيما يبدو. وكلمة الاستاذ مبروك وإن تكن اعتقادا مقبولا لها، فالعولمة عنده هي تعاظم شيوع نمط الحياة الاستهلاكي الغربي وتعاظم آليات فرضه سياسيا واقتصاديا واعلاميا وعسكريا. ويرى أن العولمة تكتسب عالميتها من مدى اتساع قدرتها على فرض هذا النمط على شعوب العالم وليس على أساس كونها واقعا فعليا يحيط بالشعوب والبلدان (٥٥). ولهذا فإن طرح القضية - كما يقول على أساس أنها مجرد صراع حول المصالح الاقتصادية يمثل تقييما لوعي الشعوب الاسلامية على وجه الخصوص - باعتبار أن القضية لا تمثل غير تنازع على مصالح في اطار المنظور المادي للوجود وهذا ما يخالف الغايات الاسلامية التي تتجاوز الغايات المادية الاستهلاكية إلى غايات أرحب تواصل الدنيا بالآخره (...). فإن أوليات المصالح الاقتصادية في الاسلام تحدد تيمم للغايات العقائدية المستهدفة من السعي الانساني في التصور الإسلامي (٥٦). ونلاحظ هنا أن نقد العولمة عند كل من د. المسيري والاستاذ مبروك يتأسس منهجيا على الحكم الغائي القهجي الأخلاقي والديني، ولا يصدر عن تحليل موضوعي لآلياتها على أن الاستاذ مبروك يتجاوز هذه الحدود الغائية القيمية ويشير إلى «الناحية الاقتصادية البحتة» على حد تعبيره مؤكدا أن الحلم التيشيري الإغوائي لبدعة العولمة يتعميم نموذج الانسان الاستهلاكي الغربي ليس سويًا، فالتأنيب عديمة لأن موارد العالم أجمع لا تكفي لتحقيق ذلك (٥٧)، النموذج ١.، والحق أن موارد العالم تكفي بل قد تفيض عن احتياجات شعوب العالم وخاصة في ظل التطورات العلمية والتكنولوجية الحديثة. فالقضية لا تتعلق بوفرة الموارد أو

ندرتها بقدر ما تتعلق أساسا بطبيعة العلاقات الانتاجية الاستغلالية السائدة التي هي جوهر النمط الانتاجي الرأسمالي وخاصة في صورته الاحتكارية المعولمة. ولهذا فالمسألة - كما يقول بحق الاستاذ مبروك بعد ذلك - ليست فقط تحقيق مصالح الدول الغنية على حساب الدول الفقيرة (...) ولكن تحقيق مصالح النخب الرأسمالية في تلك الدول والنخب الحليفة لها في الدول الأخرى على حساب كل شعوب العالم (...) ومن ناحية أخرى فإن الالتزام بقانون السوق الذي يحكمه الأقوى واستهداف الجانب الربحي دون أية اعتبارات أخرى وعمل آليات العولمة في تقليص سلطات الدولة لحساب أقوى السوق وتخفيض التأمينات الاجتماعية وإهدارها. كل ذلك يعني تركيز الثروة في يد النخب المسيطرة على حساب الشعوب حتى داخل الدول الغنية(٥٨)، ذاتها، ولكن الاستاذ مبروك سرعان ما يترك هذه الأرضية الموضوعية للنظام الرأسمالي المعولم، ليعرض للفكر الذي يقود الحضارة الغربية منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر حتى الآن. فيشير الى تشكل الحضارة الغربية منذ عصر النهضة في اطار الفكر العلماني الذي ينطلق - كما يقول - من الأسس المعرفية الاغريقية التي تقتصر على العقل وخبراته في ادراك الحقائق وتصريف الأمور(٥٩).

ولقد انتصرت المشروعات الفكرية المادية والمنظومات العقلانية والأخلاقية لتلك المشروعات المادية وبرزت المشروعات الحديثة كاعتناق - كما يقول - ضد الرؤى الدينية والمشروعات التأملية الهيكلية إلى أن توج القرن التاسع عشر بأفكار ولهم جيمس البرجماتية التي أسقطت الحقيقة وعملت على اختزالها في مفهوم «المصلحة». وهكذا انتقل مركز الثقل الغربي بوجه عام إلى الفكر البرجماتي الأمريكي(٦٠) الذي يسود اليوم من «خلال آليات الغرب الأمريكي الإعلامية المسيطرة، التي تبتعث «أشد الرغبات الاستهلاكية سعرا» في نفوس الناس في الوقت الذي يتم فيه إغراقهم بتعطيم كل المبادئ والقيم في سبيل تحقيق تلك الرغبات». ومن هذا التحطيم للمبادئ والقيم تبرز نزعة ما بعد الحديثة التي ترفض «كل فلسفة تقوم على النسق الكلي أو مفهوم التاريخ أو على مفهوم التطور فضلا عن الأساس الموضوعي للمعرفة» ويذكر الاستاذ مبروك نصا للدكتور المسيري يقول فيه إذا كان الحقيقي هو «العقلاني (المادي) في عصر التحديث وهو المادى المتغير في عصر الحديثة، ففي عصر ما بعد الحديثة لا يوجد أى أساس للتمييز بين الحقيقي والزائف وبالتالي فلا حقيقي ولا زائف(٦١)». ويخلص الاستاذ مبروك إلى أن الفكر الكامن وراء العولمة هو الفكر البرجماتي النفعي الإلهائي ولكن يزاوجه الآن ويقف خلفه في وعى العقول الغربية المفكرة الفكر الما بعد حداثي الذي يتضمن من بين ما يتضمن البعد التفكيكي التدميري(٦٢). ولكن يبقى السؤال: ما العمل؟ يقول الاستاذ مبروك إن الاسلام بمنظومته الرسالية لا يستطيع (أن يقف) مكتوف الأيدي أمام ما تمارسه العولمة الأمريكية من سحق للشعوب وتحطيم للكيونة الروحية للانسان. ثم يضيف «ولكننا يجب أن نعتزف أن بلوغ الإسلام تلك الأهداف يتطلب شروطا محددة تتمثل في وجود القادة القادرين على اتخاذ القرارات الشجاعة المستقلة في ظل ضغوط العولمة البالغة القسوة (...) ويتطلب قبل كل ذلك اجتهادا فكريا نشيطا ومبدعا يقصر عنه الفكر الاسلامي الآن وليس أمامنا إلا أن نبذل تلك القدرات أو نرضى بفرضيات العولمة لنعيش في جحيم القهر والعبودية الى الأبد(٦٣).

ولاشك أن هذه الخاتمة لتحليل د. مبروك للعولمة تستحق التقدير لما تتضمنه من روح نقدية وتأكيد على حاجة الفكر الاسلامي إلى اجتهاد نشط ومبدع في مواجهة الأوضاع العالمية الراهنة، هذا إلى جانب تجاوز د. مبروك الاقتصاد على الأحكام الثابتة والأخلاقية في تحليله لظاهرة العولمة، وتحديده للأسس الموضوعية وأكاد أقول المادية للرأسمالية في مرحلتها المعولمة، فضلا عن تمييزه الصحيح عامة بين الحديثة وما بعد الحديثة وإن كان لا يرى في الحديثة شأنه في ذلك شأن د. المسيري - إلا جانباً معتما معاديا للقيم الروحية والدينية والإنسانية عامة. وهي رؤية في تقديري قاصرة ومجحفة لمفاهيم الحديثة والعقلانية والعلمانية والمادية عامة، تستبطن ثنائية ضدية استيعادية حادة - أكاد أقول ديكرتية - بين المادة والروح، بين الجسد والعقل بين العلم وإنسانية الإنسان! ولعل هذه الرؤية الثنائية الاستيعادية للمفهوم الموضوعي للحداثة والمادية هي التي تمرقل الاجتهاد الاسلامي الفكري المبدع لكشف آليات الرأسمالية عامة والرأسمالية المعولمة خاصة وبالتالي تمرقل حسن مواجهتها والإكتفاء بإدانتها ورفضها أخلاقيا وقيميا أو - كما يحدث

- الاندماج المالى فى مشروعاتها(٦٤). على أننا قد نجد الرؤية الموضوعية للمولمة أكثر وضوحا وتحديدا فى مقالة درفعت العوضى الذى يرى أن المولمة هى المرحلة الأخيرة للنظام الرأسمالى العالمى، وأن الأزمة التى يعانىها العالم فى الكثير من مناطقها هى أزمة الرأسمالية نفسها وهو إذ يقترح النظام الاقتصادى الإسلامى يحرص على تأكيد دور الدولة وتحديد الإسلام للمشكلة الاقتصادية فى أمرين هما الإعمار مع عدالة التوزيع فضلا عن ضرورة مشاركة الشعوب فى المشاكل الاجتماعية(٦٥). ويلتقى الأستاذ جمال البنا الذى يرى أن «الهدف الوحيد الذى تعمل له كل قوى المولمة هو أن يصبح العالم سوقا واحدة مفتوحة دون جمارك أو حسابات بحيث يمكن للمنتجات الأوروبية الأمريكية (...) أن تجد لها مشترين، وأن يتم هذا على انقراض الصناعات والمنتجات القومية التى لاتتمتع بمزايا المنتجات الأوروبية الأمريكية(٦٦).

ويرى أنه لا كان وجود الاتحاد السوفيتى ومنظومة الدول الاشتراكية يعوق انطلاقا وحش المولمة، فلما تهاوى الاتحاد السوفيتى انفردت الولايات المتحدة وانفسح أمامها المجال لأسوأ صور الاحتكار والعريضة(٦٧) وعندما يقترح د. درفعت العوضى مواجهة تكتل بنوك العالم الرأسمالى بتكتل «اقتصادى يجمع كل الدول العربية والإسلامية وأن ما هو قائم بالفعل من هيئات مثل مؤتمر العالم الإسلامى يصلح أن يكون بداية لذلك التكتل» يرد عليه الأستاذ جمال البنا بأن «مؤتمر العالم الإسلامى هو مؤتمر حكومات وكثير من الأنظمة قد تكون فى ذاتها هى العقبة فى سبيل توحيد الشعوب وانطلاقها الى الاهداف الكبرى. ولذلك فأننا أتصور انه ينبغي الاعداد لعمل تكتل جماهيرى بين هذه الدول بصرف النظر عن موقف الحكومات. فالشعوب هى المناطة فى الأساس لسياسة الإنماء والتكتل والمواجهة وليست الحكومات القائمة(٦٨).

ويلتقى د. محمد عماره مع الكثير من هؤلاء المفكرين الإسلاميين فى التفرقة بين العالمية والمولمة، فيرى أن العالمية هى التى تمثل الأفق الإسلامى، لأن الإسلام دعوة عالمية منذ المرحلة المبكرة وبالتالي فإن العالمية ليست غريبة عن الرؤية الإسلامية. بل الرؤية الإسلامية نزاعة الى الرؤية العالمية انطلاقا من أن الإسلام هو الرسالة الخاتمة والعالمية. والعالمية كما يرى تمثل حضارات متعددة متميزة أى ليست متماثلة أو متغلقة معزولة ومعادية وإنما هناك نوع من الخصوصية ونوع من التشابه(٦٩)، أما ما يفرض الآن باسم المولمة فليس عالميا إنما هو الرؤية الغربية، النظام الغربى(٧٠) ويتساءل د. عماره: لماذا الغرب يريد أن يفرض علينا المولمة؟ ويجب: هناك فى بنية الفكر الغربى والحضارة الغربية هذه النزعة للهيمنة(٧١) ويقول فى ختام كلمته «فنحن مع العالمية ولكن هذا الذى يسمى بالمولمة هو تسابق وتطور فى أدوات الهيمنة. والجديد فى ذلك هو تقنين هذه الهيمنة. أما كون الغرب يعمل على فرض هيمنته علينا فهذا مرتبط بموقف الحضارة الغربية القديم منذ الاحتكاك بينها وبين الحضارة الإسلامية(٧٢) وبهذا التفسير بالهيمنة يكاد د. عماره أن يلقى الأساس الموضوعى للرأسمالى للمولمة ويجعلها ظاهرة إرادوية ذاتية عنصرية ذات جذور تاريخية قديمة والغريب أنه يميز بين عالمية فكرة نظرية أو رسالة دينية وبين مولمة واقع موضوعى اقتصادى واجتماعى وسياسى وثقافى وعلمى تقنى! وأنه برغم هذه المولمة الموضوعية، فإنها تزخر بالتعدد والتمايزات والصراعات والخصوصيات الثقافية والقومية والمصالح المتناقضة داخل نمط انتاجى سائد هو النمط الرأسمالى، ويسعى للمزيد من السيادة، وأن هذه المولمة الموضوعية ليست هى الهيمنة وإنما الهيمنة استقطاب داخل المولمة يتمثل فى كتلة من الدول الرأسمالية الكبرى وشركائها الاحتكارية المتشابهة والمتنافسة معا التى تقف اليوم على رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

ولعلنا نجد هذا التمييز نسبيا بين المولمة والهيمنة عند د. محمد عابد الجابرى فى أطروحته العشرة(٧٣) حول المولمة والهوية الثقافية. ففي الأطروحة الرابعة يرى أن المولمة ليست مجرد آلية من آليات التطور الرأسمالى بل هى أيضا وبالدرجة الأولى إيديولوجيا تعكس إرادة الهيمنة على العالم وأمرته. وتقرب رؤية د. عماره إلى هذه الزاوية الإيديولوجية وخاصة عندما يفرق د. الجابرى فى أطروحته الخامسة بين المولمة والعالمية. فهذه شىء والأخرى شىء آخر كما يقول. فالمولمة هى نفى الآخر وإحلال الاختراق الثقافى محل الصراع الإيديولوجى، على حين أن العالمية - كما يقول - تفتح العالم

على الثقافات الأخرى مع الاحتفاظ بالخلاف الإيديولوجي وكما يرى في أطروحته السادسة أن ثقافة الاختراق تقوم على أروها هدفها «التطبيع» مع الهيمنة وتكريس الاستتباع الحضارى. وفي هذا كما يقول في الأطروحة السابعة إفراغ للهوية الجماعية من كل محتوى. ولهذا يؤكد في أطروحته التاسعة أن تجديد الثقافة أى ثقافة لا يمكن أن يتم إلا من داخلها بإعادة بنائها وممارسة الحداثة في معطياتها وتاريخها والتماس وجه الفهم والتأويل لمسارها، تسمح بربط الحاضر بالماضى فى اتجاه المستقبل. وتأكيدا على أن هذا لايعنى القطيعة مع العصر. تقول أطروحته العاشرة والأخيرة إن حاجتنا إلى الدفاع عن هويتنا الثقافية فى مستوياتها الثلاثة (الفردية والجموعية والوطنية القومية) لانقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التى لابد منها لدخول عصر العلم والثقافة وفى مقدمتها العقلانية والديمقراطية.

ولاشك أن رؤية د. الجابرى للعلمة رؤية متقدمة بالقياس إلى العديد من المفكرين الاسلاميين الذى ينتهى بعضهم إلى الرفض الفكرى القاطع للعلمة باعتبارها آخر تجليات الحضارة الغربية فى حداثتها وعلمانياتها وماديتها وديمقراطيتها التى تتعارض مع المفاهيم الاسلامية كما يفهمونها!

على أن رؤية د. الجابرى للعلمة - مع ذلك - لاتمس الأساس الموضوعى للنظام الرأسمالى نفسه الذى تعدّ العلمة - كما يقول - آلية من آلياته أو تعدّ أحدث (أو أعلى) مراحل الامبريالية التى هى بدورها كانت أحدث (أو أعلى) مراحل الرأسمالية نفسها - كما سبق ذكرنا. وهكذا - فى تقديرى - يصبح نمط الانتاج الرأسمالى المعمم والمعلوم هو القضية الجوهرية التى كانت موضوع تساؤلنا فى البداية نعود إليها بعد رحلتنا الحوارية مع بعض المواقف الفكرية المختلفة من هذه القضية، لنحاول أن نتقرب أكثر من واقعها المعين وأن نحدد موقفنا منها.

ذكرت فى البداية أن هذا النمط الرأسمالى المعمم والمعلوم أصبح يمثل بمستوياته المختلفة والمتراوحة مايمكن أن نسميه موضوعيا - بصرف النظر عن أحكام القيجة الايجابية أو السلبية - حضارة عصرنا الراهن. وقد يكون من الضروري أن أوضح هذه التسمية لأزيل ما تثيره من التباس وسوء فهم، فضلا عن أنني أراها ضرورية لتفسير بعض مظاهر التناقضات والصراعات فى عصرنا.

فى ندوة سابقة حول «صراع الحضارات أم حوار الثقافات» عقدتها منظمة «تضامن الشعوب الافريقية والآسيوية» فى مارس من عام ١٩٩٧ اجتهدت فى تحديد دلالة بعض المصطلحات من بينها مصطلح الثقافة ومصطلح الحضارة. وذكرت أنني (٧٤) تعاملت وتعامل مع مصطلح الثقافة بدلالاتها الانثروبولوجية العامة فى جوانبها الرمزية والمادية والعملية، أى من حيث أنها الرؤية المعرفية والوجدانية والروحية والعملية والعلمية للواقع الاجتماعى والاقتصادى والانسانى عامة التى تتجلى فى أشكال السلطة ونمط الانتاج والسلوك السياسى والقيسمى والإبداعي فى ارتباط محلى مجدّد. وبهذا المعنى فالثقافة تختلف باختلاف التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية من مجتمع إلى آخر، بل تختلف وتتنوع كذلك داخل المجتمع الواحد باختلاف وتنوع المواقع والمواقف السياسية والاجتماعية والفكرية، كما تتطور وتنمو بتطور الأوضاع والتشكيلات القومية المختلفة، تبين هذا فى أرقى المجتمعات وأدناها فى سلم التطور التاريخى الاجتماعى العام. على أن الثقافة - بشكل عام - تجمع كذلك بين ما هو قويم خاص بها، وبين ما هو إنسانى مشترك بين مختلف الحضارات الإنسانية. وهو مشترك ثقافى نابع من الاحتياجات الأساسية للبشرية والاجتماعية والموضوعية الانسانية، والتفاعل المتصل بين الثقافات المجتمعية والقومية المختلفة دون أن يلغى هذا خصوصية الثقافة فى كل مجتمع من المجتمعات.

أما مصطلح الحضارة، فقد تعاملت وتعامل معه دون تحجيز دلالي جمهورى بينه وبين مصطلح الثقافة بمفهومها الانثروبولوجى الذى ذكرت. على أنى أرى أن الفارق بينهما يكمن فى أن الحضارة هى ثقافة تطورت تطورا ذاتيا مما دفعها ويدفعها إلى تجاوز حدودها المجتمعية المحلية الخاصة وإلى التوسع والإمتداد، فارتبطت نفسها على مجتمعات وأقاليم وتشكيلات اقتصادية واجتماعية وثقافية أخرى فى عصر ما، أو مرحلة تاريخية معينة، إنها نقلة متطورة من الخاص إلى العام مهما كانت حدود هذه النقلة. أى أن الحضارة هى خصوصية ثقافية معيّنة سائدة خارج حدود نشأتها المحلية

الأولى. فهكذا تحققت وتشكلت الحضارة المصرية القديمة، والصينية والفارسية واليونانية والرومانية والعربية الإسلامية وغيرها من ثقافات معمرة تطورت ذاتياً ثم توسعت خارج منبعها الأصلي وأخذت تسيطر على مناطق ثقافية أو حضارية أخرى. وأضيف إلى هذا إضافة أراها مهمة هي أنه عندما تنهار ثقافة من الثقافات أو حضارة (بمعنى الثقافة المعممة) نتيجة لسيادة أو سيطرة حضارة أخرى أكثر قوة وتطوراً فإن خصوصيتها الثقافية تظل حية - بمستوى أو بأخر - داخل الثقافة أو الحضارة السائدة الجديدة. ولهذا نجد داخل الحضارة الواحدة في أغلب التجارب التاريخية الحضارية - أكثر من ثقافة ثانوية هي امتداد لثقافات أو حضارات سابقة. ولهذا نشهد داخل الحضارة الواحدة - بالمعنى الذي ذكرت - اختلافات وصراعات وتفاعلات بين هذه الثقافات الثانوية والثقافة السائدة. ففي أوج ازدهار الحضارة العربية الإسلامية - على سبيل المثال - في القرن الثاني والثالث والرابع الهجري، احتوت الحضارة العربية الإسلامية في امتدادها شرقاً وغرباً وشمالاً وجنوباً عديداً من الثقافات الأخرى مثل البيزنطية والفارسية والهندية والمصرية وغيرها. ولعل الاختلافات الثقافية الصدهية داخل هذه الحضارة آنذاك، كانت ترجع إلى هذا الاختلاف والتنوع الثقافي والمعرفي والاجتماعي داخلها في إطار سيادتها الثقافية العامة. بل لعل هذا الاختلاف والتنوع أن يفسر لنا ظاهرة الشعبية وغيرها من ظواهر الخلاف والاختلاف والصراعات الأخرى داخل هذه الحضارة.

في ضوء هذا، أرى أن مصطلح العولمة في عصرنا الراهن هو تعبير عن ظاهرة تاريخية موضوعية - كما سبق أن ذكرت - تمثلت في البداية في ثقافة - بالمعنى الاثنوبولوجي - تخلقت وتشكلت في رحم الانساق القطاعية في أوروبا في القرن السادس عشر تتسم بنمط انتاجي هو نمط الانتاج الرأسمالي الذي أخذ يمتد ويتوسع ويسود حتى أصبح لا مجرد حضارة غربية كما يقال بل حضارة عصرنا الراهن وإن اختلف مستواها من مجتمع إلى آخر. إنها اليوم حضارة رأسمالية عالمية تعد امتداداً تاريخياً متطوراً متجاوزاً لمختلف الثقافات والحضارات الإنسانية السابقة، والتي ماتزال معالمها وأثارها باقية حية داخل نمطها الانتاجي الرأسمالي الجديد. ولهذا يتنوع هذا النمط الانتاجي الرأسمالي بدوره بتنوع الثقافات التي يحوتها ويسيطر عليها دون أن يلغيها تماماً رغم سعيه إلى ذلك. إننا على سبيل المثال، لا نستطيع القول بوجود حضارة عربية إسلامية، أو حضارة عربية، وإنما هناك ثقافة عربية أو عربية إسلامية تسيطر على بلدانها وأوضاعها المختلفة هذه الحضارة الرأسمالية الراهنة، التي تأثرت في نشأتها الأولى - بدون شك - بتراث الحضارة العربية الإسلامية.

ولهذا يتنوع النمط الانتاجي الرأسمالي العالمي في سيادته الحالية على البلدان العربية وبعيبتها له بتنوع الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية لهذه البلدان العربية وبخاصة في تجلياتها الثقافية. ورغم سيادة نمط الانتاج الرأسمالي سيادة اقتصادية وإيديولوجية في الولايات المتحدة الأمريكية وفي البلدان الأوروبية وفي اليابان فإننا نجد اختلافاً في التبعة القومية لهذا النمط الرأسمالي فيما بينهما وخاصة في تجليه الثقافي. ولهذا فإن العولمة رغم تحققها الموضوعي وسيادتها عالمياً كنمط إنتاج رأسمالي، فإنها ليست مستوية سواء من حيث تفاوت دولها وبلدانها في مستوى إنتاج هذا النمط الرأسمالي أو في التبعة له؛ أو من حيث مستوى خصوصيته الثقافية. ولهذا تتسم العولمة بهيمنة عدد من الدول الرأسمالية الكبرى عليها، وعلى رأس هذه الدول الولايات المتحدة الأمريكية. وما أكثر ما يتم الخلط بين العولمة والهيمنة مما قد يغيب طبيعة الصراع المحتدم داخل العولمة نفسها. فالهيمنة هي نتيجة لما يتحقق من تركيز وتركز واستقطاب داخل العولمة ناجم عن التفاوت الانتاجي والعلمي والتكنولوجي والثقافي. فالعولمة ظاهرة موضوعية إنتاجية رأسمالية سائدة، أما الهيمنة فهي تمييز ذاتي داخل هذه الظاهرة الموضوعية. ولهذا قد تتراوح وتختلف من مرحلة إلى أخرى، ومن الخطأ العلمي أن نتحدث عن العولمة باعتبارها أمركة يسبب هيمنة الولايات المتحدة الأمريكية في هذه المرحلة على دولها الرأسمالية الكبرى. فقد تآكل أو تضعف الهيمنة الأمريكية دون أن يعني هذا: صفة العولمة الرأسمالية نفسها. بل قد يعني انتقال الهيمنة إلى دولة رأسمالية أخرى أو تكامل آخر رأسمالي، أو قد يتحقق نوع من التوافق المؤقت أو الجزئي أو العام بين الدول الرأسمالية الكبرى للبعد من التنافس فيما بينها هذا التنافس الذي يصل أحياناً إلى تعريض النظام

الرأسمالي كله لاختطار جسيمة. إنها احتمالات واردة، بل حالة، نسبياً تتجلى فيما يعاينه النظام الرأسمالي من ازِمات تقليدية ومستجدة في ظروف عولمته. على أن المهم هنا أن نميِّز بين الواقع الرأسمالي الموضوعي للعلومة وبين ظاهرة الاستقطاب والهيمنة داخلها، ولا ينبغي الخلط بينهما. والمسألة ليست مسألة نظرية خالصة، بل تتعلق كذلك بمنهج التعامل مع العولمة أو مواجهتها.

وتحقق العولمة الرأسمالية سيطرتها الشاملة عن طريق أدواتها المختلفة من شركات احتكارية وبنوك متعددة القوميات، وأساليب ووسائل تقنية تتطور كل يوم أتاحتها لها الثورة العلمية الثالثة لتنمية القدرات الانتاجية والتسليحية إلى غير حد، وكذلك القدرات التوسعية المعلوماتية والاتصالية بما يشبه إلغاء المكان والزمان. بهذه الأدوات والوسائل والقدرات سعت الدول الرأسمالية الكبرى وتواصل سعيها لتنميط العالم تنميطة سياسياً واقتصادياً وثقافياً وبخاصة البلاد النامية، مستخدمة لتحقيق ذلك أبشع وأشرس أشكال التدخل والعُدوان والقمع وتفجير الصراعات المحلية وإهدار المشروعات الدولية وشل منطقتها الدولية السياسية والاقتصادية والاجتماعية بل توظيفها لخدمة مصالحها الاحتكارية التوسعية وإدارة ازِماتها الثقافية. وأخذت تسعى عن طريق شركائها المتعددة القومية ومؤسساتها الاقتصادية وبخاصة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي واتفاقياتها التجارية الدولية إلى ادماج واستتيع اقتصاديات البلاد النامية في بنيتها الرأسمالية، وتفكيك مؤسساتها وقطاعاتها الاقتصادية العامة ومحاولة تصفية الدور الانتاجي والخدمي لدولها، اكتفاء بدورها الأمنى لحماية مصالحها وتفكيك الروابط القومية والاقليمية وخلخله الهويات الثقافية وإشاعة الاتجاهات اللاعقلانية والاستهلاكية والفردية والنفعية وروح المتاجرة بكل شئىء وتسليع القيم الثقافية وبناء اقتصادها على المضاربات المالية وعرقلة المشروعات التنموية الصناعية خاصة.

وفي إطار هذه العولمة الرأسمالية ليس ثمة صراع حضارات على أساس ثقافى دينى كما يذهب هنتنغتون. فليس ثمة صراع بين مسيحية الغرب، وإسلامية وكونفوشيوسية الشرق. وليس ثمة صراع حضارى دينى بين أمريكا واليابان مثلاً رغم اختلاف الخصوصية القومية والثقافية التراثية بينهما، وليس ثمة صراع حضارى بين أمريكا من ناحية وإيران أو العراق أو ليبيا وإن اتخذ هذا الصراع مظهرًا دنيًا أو أيديولوجيًا ما أكثر ما تضخمه الولايات المتحدة لتصبطن به أعداء موهومين تغيب بهم حقيقة الصراع، مثل تضخيمها لخطورة عداء التيار الإسلامى لها بعد انهيار عدوها الاشتراكي القديم الذى كان يتمثل فى الاتحاد السوفيتى والمنظومة الاشتراكية، فى الوقت الذى تدعم أشد عناصر التيار الدينى الإسلامى تعصبا وتحلفا فى أفغانستان وفى غيرها من بعض البلاد العربية والإسلامية، وتجعل من نفسها من ناحية أخرى حامية للأقباط المصريين ومدافعة عنهم فى مواجهة ما يعانون من اضطهاد طائفى دينى من جانب مواطنيهم المسلمين كما تزعم، فى الوقت الذى تتواطأ مع الاحتلال الاستيطاني العدوانى التوسعى للطغمة الصهيونية التى تطرد الشعب الفلسطينى مسلميه ومسيحييه من أرضه وتمارس أبشع صور المذابح الجماعية والقمع والتعذيب والتجوير وإهدار الحقوق لابنائها أطفالاً ونساء ورجالاً.

كما تستخدم القوات العسكرية لحلف الأطلسي (الناتو) فى مظهر خادع لحماية مسلمى كوسوفا من الاضطهاد الصربى، وهى فى الحقيقة تفاقم من محتتهم لتفطية هدفها الأكبر وهو تغيير علاقات القوى السياسية والعسكرية لمصالحها فى منطقة البلقان وفى أوروبا عامة، فضلاً عن تحويلها للناتو من قوة عسكرية محدودة المهام بحدود أوروبا إلى قوة عسكرية وسياسية بديلة لمجلس الأمن وهيئة الأمم المتحدة ذات صلاحية ومشروعية مفروضة على نطاق العالم. إن الصراع الدائر فى عصرنا ليس صراعاً حضارياً بل هو صراع مصالح اقتصادية داخل حضارة رأسمالية سائدة واحدة. هو أولاً صراع مصالح بين الدول الرأسمالية الكبرى نفسها من أجل المزيد من الربح والتوسع والهيمنة وإدارة ازِماتها الاقتصادية والاجتماعية والقيمية المتفاقمة. وقد يبرز الجانب الثقافى منه فى ظواهر عديدة، مثل «الاستثناء الثقافى» الذى فرضته فرنسا وكندا فى اتفاقية «الجات». وهناك ثانياً الصراع بين هذه الدول الرأسمالية الكبرى والدول

النامية، هذا الصراع الذى يتخذ أشكالا متنوعة من تدخل وعدوان عسكري واحتلال وفرض شروط عسكرية وسياسية واقتصادية ورؤى ثقافية، لتكريس سيطرتها واستتباعها لهذه الدول النامية وطمس خصوصيتها الثقافية والقومية وإعاقة تطورها التنموى الذاتى.

وما أكثر الأمثلة الفاقعة والفاجمة لسلوك الدول الرأسمالية الكبرى وفى مقدمتها الولايات المتحدة الأمريكية ضد المصالح الجوهرية لشعوب البلدان النامية بل ضد شعوبها نفسها بما لايسمح للمقام هنا لتفصيل. على أنها صورة بشعة وملتبسة للعولمة الرأسمالية وريثة التاريخ الطويل لنمط الانتاج الرأسمالى منذ بدايته فى القرن السادس عشر حتى اليوم. لقد تحققت بهذه العولمة الرأسمالية وحدة الحضارة الإنسانية فى عصرنا. ولكنها رغم ارتباطها منذ بدايتها الرأسمالية الأولى برؤية عقلانية وتاريخية وتنويرية وتوجه ليبرالى ديمقراطى يقوم على احترام التعدد والاختلاف والتنافس وحرية الاعتقاد والتعبير والمواطنة والتطور والتقدم والإبداع، هذه القيم التى يلخصها مفهوم «الحداثة»، وبرغم التطور الرائع لكفاءتها الانتاجية والابداعية فى المجالات الفكرية والعلمية والأدبية والفنية والإدارية والتنظيمية والمكتشفات التكنولوجية، فهى وحدة حضارية دامية تنزف جرائم وقبحا وبشاعة وعدوانا واستغلالا واحتلالا واغترابا ومهانة فى حق شعوب العالم. فبرغم ما حققته وما تزال تحققه من معجزات علمية وتكنولوجية كفيلة بحل العديد من المشاكل الاجتماعية والصحية والبيئية والمعيشية التى تعاني منها شعوب العالم جميعا بمستويات مختلفة، فإن هذه العولمة -والهيمنة الرأسمالية تستهلكها- فى خدمة ١٠ ٪ فقط من سكان الأرض أصحاب المصالح الأساسية فى هذه العولمة والهيمنة. هذا هو الوجه القبيح لهذه العولمة الذى يشوه المنجزات المبدعة التى استطاع العقل الإنسانى والفعل الإنسانى والتضحيات الإنسانية أن يحققها منذ نشأة الأولى للرأسمالية حتى مرحلتها الراهنة.

على أن هذه المنجزات الإنسانية المبدعة لم تهدر تماما ولم تتوقف طاقاتها عن الإضافة والتجدد لمصلحة الإنسان عامة. ففى قلب هذه العولمة الرأسمالية والهيمنة الأمريكية بوجه خاص، وفى مواجهتها، أخذت تبرز ظواهر إنسانية معلومة أخرى ومضادة لهذه العولمة السائدة. فمن ناحية أصبحت العديد من القضايا المشتركة لشعوب العالم ذات طابع معلوم مثل قضية البيئة والأخطار والكوارث الطبيعية ونذرة المياه والأمراض الوبائية والأخطار النووية والسلام العالمى والتصحّر والمجاعات فضلا عن الحقوق والحرىات الإنسانية الفردية والمجتمعية والعامة، وبخاصة حقوق المرأة والأطفال والأقليات العرقية والمهمشين وحماية الخصوصيات القومية والهويات الثقافية وتنميتها إلى غير ذلك. وأخذت تشكل من أجل هذه القضايا جماعات وهيئات شعبية غير حكومية، وتنعقد مؤتمرات وتقوم مسيرات مطلبية على المستوى القومى والإقليمى والعالمى. هذا إلى جانب تواصل التنظيمات والتشكيلات والهيئات السياسية والاجتماعية والحزبية والعلمية والأدبية والفنية ذات التوجهات الديمقراطية الوطنية والقومية والاشتراكية والشيوعية والدينية المستنيرة فى مختلف أنحاء العالم تصديا لهذه العولمة الرأسمالية، وسعيا إلى ابداء حلول وبدائل سياسية وإنتاجية وتنموية وديمقراطية تدعم بها وحدة الحضارة الإنسانية مع مراعاة واحترام هوياتها الثقافية وخصوصياتها القومية والعمل على سيادة المشروعية الدولية وتحرير المنظمات الدولية من سيطرة دول الهيمنة الرأسمالية.

وفى قلب هذه العولمة والهيمنة الرأسمالية ما تزال ترتفع مفاهيم ومبادئ وقيم العقلانية والحرية والعدل والمساواة والديمقراطية والحداثة والاستنارة والتقدم واحترام الاختلاف والتنوع فى الاجتهادات الفكرية والدينية والابداعية، هذه المبادئ والمفاهيم والقيم التى برزت - كما ذكرنا - مع نشأة هذه الحضارة الرأسمالية وأسهمت فى تطويرها وتنميتها، وان أهدرتها الرأسمالية فى مسيرتها التنافسية الساعية إلى الاحتكار والتمركز والتسلط وعبادة قانون تعظيم الربح فوق كل قيمة إنسانية واستخدام العقل استخداما أليّا إجرائيا ميكانيكيا نفعيا خالصا، وتحويل العلم والعقلانية إلى وسيلة لمضاعفة السيطرة والاستغلال والمركزية والاستبداد والقمع، وإشاعة اللاعقلانية والرؤى الجزئية المتشظية ودحض القيم والمبادئ العامة والأسس المعرفية الكلية والتاريخية والسخرية من الحداثة الفعلية وإتهامها بالشمولية والمركزية الاستعمارية واستبدال

مفهوم ما بعد الحداثة أى معكوسها الدلالى والانتكاس عليها وليس تطويرها كما يذهب بعض النقاد والمفكرين من أنصار هذه العولمة الرأسمالية أو من الذين يأخذون على الحداثة والعقلانية والعلمانية توظيفها توظيفاً إجرائياً نفعياً استبدادياً فى مرحلة ما قبل العولمة.

ولهذا تدور معارك فكرية عميقة بين مفهوم الحداثة التى يواصل معركتها والدفاع عنها وتطويرها بعض المفكرين والفلاسفة المعاصرين وخاصة الفيلسوف الألماني هابرماس باعتبار أنها لم تستكمل بعض وبين مفهوم ما بعد الحداثة التى يكاد أن يكون تمييزاً أيديولوجياً عن هذه المرحلة من العولمة الرأسمالية. ولانقف هذه المعركة الفكرية عند الحدود الفلسفية أو النقد الأدبى بل تمتد إلى مختلف المجالات المعرفية والإبداعية الأدبية والاجتماعية والفنية والمعمارية والسياسية والاقتصادية. على أن الدفاع عن الحداثة والعقلانية والعلمانية والتاريخية فى عصرنا ليس ردة إلى البدايات الأولى لنشأة الرأسمالية، وإنما يتضمن نقداً للعولمة الرأسمالية وجهداً فكرياً لتجاوزها. على حين أن الدفاع عما بعد الحداثة يكاد يعد ردة فكرية إلى ما قبل الحداثة وليس تجاوزاً لها.

وهكذا فى قلب العولمة الرأسمالية تتحرك جهود متنوعة تتوحد فكراً تلقائياً وتنظيمياً بمستويات مختلفة على مستوى العالم لتصوغ مشتركا ثقافياً إنسانياً متنامياً على اختلاف مصادره واجتهاداته وتنوع هوياته الثقافية وخصوصياته القومية، مؤذنة بإمكان تحويل هذه العولمة الرأسمالية الشرسة التى تستقطب ثمرات الجهود الإنسانية العاملة والمبدعة إلى عولمة إنسانية يتحقق فيها وبها مستوى أرقى من التفتح الإنسانى ومن التحرر من الاستغلال والقهر والقمع والظلم والاستتباع والاغتراب والتعصب العرقى والدينى والجمود الفكرى عامة.

ولعل المنجزات العلمية والتكنولوجية وخاصة فى علوم الاتصالات والمعلوماتية والبيولوجية، هذه المنجزات الباهرة التى تحققت وتزداد تحققات وتطويراً بفضل القوى الانتاجية والعلمية والفكرية المبدعة والتى ما تزال تمتلكها وتحركها وتسيطر عليها قوى الهيمنة الرأسمالية وتوظفها لخدمة مصالحها أساساً، أقول، لعل هذه المنجزات أن تصبح ملكية معولمة فى أيدي هذه القوى المنتجة والمبدعة من شعوب العالم فتتنشط وتتناسق جهودها مع مختلف القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية المستتيرة والمتقدمة فى العالم لتتسارع بتحقيق هذه العولمة الإنسانية فى القرن القادم.

ولهذا ليس هناك ما هو أخطر على ثقافتنا العربية وعلى إنسانيتنا عامة، من الدعوة إلى الإبتسلاص لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية، باعتبارها "قدراً تاريخياً لا فكاك منه فى صورته الراهنة، وبالتالي الدعوة إلى حتمية الاندماج أو التكيف الهيكلى معها دون تحفظ أو مراعاة للخصوصيات والهويات الثقافية والمصالح القومية.

ولكن .. لا يقل خطراً عن هذا، إنكار هذه العولمة الرأسمالية، والاكتفاء بإدانتها والاستعلاء الفكرى عليها والتمترس داخل خصوصية قومية شوفينية أو هوية ثقافية سلفية نهائية مغلقة مسبغية عن كل ما يتحقق فى عصرنا الراهن من معارف ومنجزات علمية وتكنولوجية ومعارك سياسية واجتماعية وحوارات وصراعات فكرية وثقافية فى مواجهة هذه العولمة الرأسمالية.

إن كلا الموقفين يفضيان إلى نتيجة فاجعة واحدة هى الانتحار الثقافى لمصلحة هذه الهيمنة الرأسمالية، فنتيجتها العجيبة هى الإستيعاب والتبعية والخروج من التاريخ على حد تبير المفكر الاقتصادى د. فوزى منصور.

وفى تقديرى أن الدليل الإيجابي فى مواجهة هذه الهيمنة الرأسمالية المعولمة هو التفتح العقلى والعلمى والنقدى والإبداعى على تنوع جقائق وخبرات الواقع والعصر، وتنمية القدرة على امتلاك مفاتيحهما امتلاكاً معرفياً وعلمياً والاجتهاد فى تمييزهما والإضافة إليهما بحسب احتياجاتنا وخبرتنا الخاصة. ولايم هذا فى فراغ، وإنما يتحقق مشروعات تنموية تصنعية وبشرية من خلال أعظم مشاركة ديمقراطية جماهيرية لكل القوى الاجتماعية المنتجة والمبدعة. فضلاً عن القوى السياسية الوطنية والديمقراطية والتقدمية عامة. على أنه لايسهل لتحقيق أو نجاح مشروع تنموى أو وطنى خاص فى عصرنا بغير عمق قومى وإنسانى عام. إن تعميق الهوية الثقافية والقومية هى نقطة الارتكاز الأولى لمواجهة الهيمنة الرأسمالية وضمان نجاح أى مشروع تنموى خاص. ولهذا فإن البعد القومى العربى هو بعد أساسى فى أى

تخطيط لمشروع مصرى خاص. على أن هذا البعد القومى لانجاح له بغير بعد إنسانى عام. فلا سبيل إلى عزلة عن العالم، إنما المهم أن نحسن التعامل وطنيا بما يدعمننا قوميا وأن نحسن التعامل قوميا بما يدعمننا عالميا وأن نحسن الترابط بين هذه الأبعاد الثلاثة بالأساس الديمقراطى الشعبى لمشروعنا هذا الأساس الذى هو قاعدته الصلبة والحامية له من الانتكاس، وأن نحسن كذلك تحديد ما نريد تحقيقه وأن نحسن امتلاك المعرفة وأدواتها العلمية والتكنولوجية، ووسائلها التعليمية والإعلامية والثقافية عامة.

هذا هو فى تقديرى المدخل المنهجي الموضوعى والفكرى والعملى القومى والثقافى والإنسانى عامة للتصدى تصديا إيجابيا لهذه العولمة الرأسمالية التى تكاد تجعل من وحدة الحضارة الإنسانية - هذا الكسب التاريخى العظيم - لا قرية كونية واحدة - كما يقال - بل غابة عالمية واحدة. وفى غمرة معركة تصدينا لهذه الرأسمالية العولمة لن نكون فى عزلة عنها أو عن العالم بل سنكون قوة متحركة داخلها، ولن نكون وحدنا بل سنكون جزءا عضويا من عولمة إنسانية جديدة تشارك فى بلورتها وإنضاجها قوى قومية واجتماعية وثقافية واقتصادية وسياسية مختلفة ومتنوعة داخل العولمة الرأسمالية السائدة. وفى غمرة هذه العملية التاريخية الحضارية التى تتنامى تلقائيا وتنظيميا، فكريا وعمليا، حوارا ونضالا، ستتوحد الخيارات، تتجدد خبرة الخيارات القديمة كالأخبار الاشتراكية مستفيدا من كل سبلات التطبيقات السابقة، أو تبتقى خيارات جديدة، أو تقوم علاقة حضارية إنسانية شبكية متنوعة الخبرات الموحدة الحميمة برغم هذا التنوع وبفضله!! وإذا كانت العولمة الرأسمالية هى الحضارة السائدة بعصرنا الراهن أو هى أحدث (أو أعلى مراحل الامبريالية) فهى ليست نهاية التاريخ أو نهاية الأيديولوجيات. ما أريد أن أوغل بعيدا فى يوتوبيا خيارات مستقبلية. على أن المستقبل كل مستقبل إنما يصنعه الحاضر، وأحيانا الماضى للأسف.

وفى تقديرى، أنه برغم ما قلت من تفرقة بين العولمة والهيمنة، فإننى أقول إن جوهر معركة عصرنا المباشرة الآنية هى النضال العالمى المشترك بين الخصوصيات الثقافية والقومية والقوى المنتجة والمبدعة والديمقراطية والتقدمية فى العالم من أجل القضاء على الهيمنة الأمريكية على الوضع الإنسانى الراهن أيا كانت صفتها، والسعى إلى دعم المشروعية الدولية، فى منظماتها القائمة وذلك بإنشاء «هيئة الشعوب المتحدة» ليس بديلا عن هيئة الأمم المتحدة، التى تمثل حكومات العالم ودولها، وإنما لتكون عمقا شعبيا لها ورقابة شعبية عليها تساندها فى معاركها الإنسانية. هذا إلى جانب ضمان حق كل بلدان العالم فى اختيار طريقها الخاص للتنمية الشاملة الاقتصادية والبشرية والثقافية والإبداعية، وتوفير الحوار بين مختلف الخبرات والتجارب السياسية والتنموية والثقافية بين شعوب العالم.

وبرغم الأهمية البالغة الحاسمة الفاعلة لكل القوى والتشكيلات السياسية والاجتماعية والخصوصيات القومية والهويات الثقافية المختلفة التى تتصدى اليوم لهذه العولمة والهيمنة الرأسمالية والأمريكية خاصة، فإن دور المثقفين فى عصرنا الراهن - الذى أصبحت فيه الثقافة قوة انتاجية لورية باهرة، أصبح دورا حاسما كذلك وخاصة إلى جانب كل تلك القوى والتشكيلات الجماعية - التى أشرت إليها - لاكتشاف حلول وبدائل للقضايا والمشاكل المختلفة سواء على مستوى كل قطر أو وطن أو إقليم أو على المستوى الإنسانى عامة.

إنها مسؤولية المثقفين - كما ذكرت وأكرر الذكر فى العديد من الندوات - على تنوع كفاءاتهم وتخصصاتهم فى تحقيق هذا التحول التاريخى الحضارى أى تحويل هذه الغابة الإنسانية المعولمة، لا أقول إلى حديقة إنسانية غناء منتجة مشمرة تضامنا وعدلا وحرية وسلاما وإبداعا، - فهذه معركة إنسانية طويلة - وإنما على الأقل تطهيرها أولا من حيواناتها المفترسة الجشعة التى تحول دون تحقيق هذا الحلم النبيل .. الممكن.

الهوامش

(١) استندت فى هذا المقال بفقرات من عديدة من بعض كتابات سابقة لى مع بعض الصديقات حول هذا الموضوع مثل كتاب «الفكر العربى بين الخصوصية والكونية» مقدمة الكتاب عاصم [ص ٧] دار المستقبل الغربى. طبعة أيلول ١٩٩٦، ومثل كتاب «عصرا

- الحضارات أم حوار الثقافات: من مقال لى فى الكتاب بعنوان «حضارة واحدة وثقافات متعددة: مقارنة نظرية عامة» صدر عن منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية يضم أوراق ومداخلات المؤتمر الدولى الذى عقدته حول صراع الحضارات أم حوار الثقافات فى القاهرة فى المدة بين ١٠-١٢ ابريل ١٩٩٧. فضلا عن استفادتي بمقال لى نشرته مجلة «النص الجديد» بعنوان «الثقافة والعولمة» ص ٩-١٥ العدد الثامن: ديسمبر ١٩٩٨. قبرص.
- (٢) كارل ماركس وفريدريك إنجلز: البيان الشيوعى: ترجمة: العفيف الأخضر الطبعة الأولى المصرية ١٩٩٨. الناشر: دار الثقافة الجديدة القاهرة ٢٣-٢٤.
- (٣) رودا كوكفا: بصدد مؤلف لنتين «الامبريالية» أعلى مراحل الرأسمالية. ص ١٠٨ دار التقدم - موسكو ١٩٨٧.
- (٤) المرجع السابق ص ٣٠ وما بعدها.
- (٥) لنتين: «الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية» ص ١٣٢ وما بعدها. دار التقدم موسكو ١٩٧٠.
- (٦) المرجع السابق ص ١٤٠.
- (٧) المرجع السابق ص ١٤١.
- (٨) المرجع السابق ص ١٧١.
- (٩) د. فؤاد مرسى: «الرأسمالية تجدد نفسها» - ص ١٥١. عالم المعرفة الكويت ١٩٩٠.
- (١٠) المرجع السابق. مقدمة الكتاب ٧-١٠.
- (١١) المرجع السابق ص ١٦.
- (١٢) المرجع السابق ص ١٢.
- (١٣) المرجع السابق ص ٧٨.
- (١٤) المرجع السابق ص ١٠٥.
- (١٥) المرجع السابق ص ١٥٣.
- (١٦) المرجع السابق ص ١٥٣.
- (١٧) المرجع السابق ص ١٥٤.
- (١٨) المرجع والوضع نفسه
- (١٩) المرجع والوضع نفسه
- (٢٠) المرجع السابق ص ٤٧٨ - ص ٤٨٠ بتصرف
- (٢١) المرجع السابق ص ٤٨٠-٤٨١.
- (٢٢) «الفكر العربى بين الخصوصية والقومية». مذكور فى الهامش (١).
- (٢٣) د. اسماعيل صبرى: أوراق مصر (٢٠٢٠) توصيف الأوضاع العالمية المعاصرة ص ٧ منتدى العالم الثالث مكتب الشرق الأوسط القاهرة. العدد رقم (٣) يناير ١٩٩٩.
- (٢٤) المرجع السابق ص ٥٩.
- (٢٥) المرجع السابق ص ٨٩.
- (٢٦) The alliance's Stratagic Concept. (North Atlantic Council meeting in Washington on 23 rd-24 th April 1999) Press Release.
- (٢٧) أوراق (٢٠٢٠) ص ٧٧-٧٨.
- (٢٨) المرجع السابق ص ٧٦.
- (٢٩) المرجع السابق ص ٦٩.
- (٣٠) د. محمد نور الدين: الشركات دولية النشاط والتقسيم الدولى للعمل ص ٨٧ فى «قضايا التنمية» مركز دراسات وبحوث الدول النامية العدد ١٢ عام ١٩٩٨ القاهرة.
- (٣١) أوراق (٢٠٢٠) ص ٨٧.
- (٣٢) المرجع السابق ص ٨٩.
- (٣٣) المرجع والوضع نفسه.
- (٣٤) المرجع والوضع نفسه.
- (٣٥) د. نصر محمد عارف. مقال عن أزمة كوسوفا: جريدة الأهرام فى ٢ يولية ١٩٩٩.
- (٣٦) أوراق (٢٠٢٠) ص ٨٩-٩٢.

- (٣٧) ا.د. عبد السلام المسدي: العولمة والعولمة المضادة: كتاب سطور (٦) يناير ١٩٩٩.
- (٣٨) أوراق (٢٠٢٠) ص ٧٦.
- (٣٩) د. سمير أمين: «مناخ العصر - رؤية نقدية». مقال «الثابت والمتغير في الفكر الاقتصادي المهيمن» ص ٢٠-٢١. سينا للنشر، مؤسسة الانتشار العربي ١٩٩٩.
- (٤٠) المرجع السابق ص ٢١.
- (٤١) المرجع السابق ص ٢٤-٢٥.
- (٤٢) المرجع السابق ص ٢٤.
- (٤٣) المرجع السابق ص ٢٧.
- (٤٤) المرجع السابق ص ٢٨.
- (٤٥) المرجع السابق ص ٣٠.
- (٤٦) المرجع الوضع السابق
- (٤٧) المرجع السابق ص ٨٣.
- (٤٨) العولمة والعولمة المضادة: مرجع سابق ص ٣٢٠.
- (٤٩) ا.سيد ياسين: يصعب الاختيار بين دراسته العديدة ولهذا اكتفى بالإشارة إلى كتابه: «الأمن العربي والمستقبل العربي: دار المستقبل العربي». القاهرة ١٩٩٨ ومقال «الطريق الثالث» إيديولوجية سياسية جديدة مجلة السياسة الدولية: ١٩٩٩.
- (٥٠) المرجع السابق «الطريق الثالث» ص ٧٢.
- (٥١) جريدة «الحياة»، عدد ٢٧ مايو ١٩٩٩ لتدث.
- (٥٢) «الاسلام والعولمة» الدار القومية العربية. اشراف الاستاذ محمد ابراهيم ميروك ١٩٩٩.
- (٥٣) المرجع السابق ص ٨٩.
- (٥٤) المرجع السابق ص ٨٤-٨٥.
- (٥٥) المرجع السابق ص ١٠١.
- (٥٦) المرجع السابق ص ١٠٢.
- (٥٧) المرجع والوضع نفسه.
- (٥٨) المرجع السابق ص ١٠٣.
- (٥٩) المرجع السابق ص ١٠٤.
- (٦٠) المرجع السابق ص ١٠٥.
- (٦١) المرجع السابق ١٠٨.
- (٦٢) المرجع السابق ١٠٩.
- (٦٣) المرجع السابق ١١١.
- (٦٤) مجلة «طريق اللبانية»: السنة ٥٧ عام ١٩٩٨ مقال العولمة للدكتور عصام الحفاجي. هامش ص ٩٤.
- (٦٥) «الاسلام والعولمة» ص ١٦٥-١٦٦.
- (٦٦) المرجع السابق ص ١٤٨.
- (٦٧) المرجع السابق ص ١٥٠.
- (٦٨) المرجع السابق ص ١٦٨.
- (٦٩) المرجع السابق ص ١١٨.
- (٧٠) المرجع السابق ص ١١٩.
- (٧١) المرجع السابق ص ١٢٣.
- (٧٢) المرجع السابق ص ١٢٠.
- (٧٣) ا.د. محمد عابد الجابري: العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات ص ١٤-٢٢. مجلة المستقبل العربي: [٢٢] ١٩٩٨.
- (٧٤) راجع هامش (١) وتكاد الفقرات التالية حتى نهاية المقال أن تكون طبق الأصل ماجاء في مقالتي عن «الثقافة والعولمة» السابق الإشارة إليه في هامش (١) مع بعض التعديلات وبعض الإضافات.





الفكر العربي والحداثة

- * فى البحث عن هوية مفتتة
- * العرب وحتمية الحداثة
- * هاجس الحداثة فى الفكر العربى المعاصر أو إشكالية التجاؤل والتأسيس عند محمد أركون
- * ملاحظات حول الحداثة فى العالم العربى (مصر نموذجا)
- * المؤسسات الصناعية والصدمة الثقافية [حالة الجزائر]
- * جذور العنف فى الحياة العربية المعاصرة
- * إشكالية التحديث: زكى نجيب محمود وهوية الثقافة العربية
- * أهل الكهف والحداثة المعاصرة
- * اللغة العامية وأنماط التحديث
- * نحو تجديد إشكاليات الفكر العربى المعاصر: من نقد التراث إلى نقد الحداثة



في البحث عن هوية مفتتة: الأصول الاجتماعية للقطيعة الحضارية في المشرق العربي*

عصام الخفاجي**

مجتمعات فيها مع حاجات التجديد، فانتهدت الى أن تلعب دورا هامشيا، أو باتت مجرد ملحقات لحضارات أخرى تقوم بامتصاص الإبداعات الفردية للمجتمع الملحق وتدمجها في الجسم الحضاري المهيمن. وثمة حالات لم يعد فيها ممكنا حتى الحديث عن تلك المجتمعات كبنى اجتماعية لها وجود حقا، إذ ذاب حتى نسجها الاجتماعي من لغة وعادات وأنماط قيم إلخ... فليست تلك حال الهند الحمر التي تساق مثلا على الدوام فقط، بل ثمة حالات أخرى مماثلة واجهتها قوميات في أوروبا وآسيا وباقي العالم بالطبع.

أفق مسدود، أم فكر مأزوم؟

أثير سؤال الهوية مرتين في تاريخنا الحديث: مرة خلال ما بات يعرف بعصر النهضة، وكان يتمحور حول علاقتنا بالغرب، ماذا تأخذ منه وماذا نرفض، وطبيعة النظم السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي نريد قيامها. وهنا لم يكن ثمة من يجادل في تفوق الغرب، ولا في أهمية التقدم. كان الجدل يدور حول كيفية التقدم. ولأن العالم العربي كان في طور الحصول على استقلاله، وبكافح من أجل التحرر من الاستعمار، كان السؤال والجدل

تندرج هذه المساهمة ضمن النقاشات التي احتدمت منذ نهاية الثمانينات، على الأقل، في منطقنا العربية. نقاشات لم تكن غالبة قبل ذلك، لكنها ظلت مؤطرة بأشكال وعي مختلفة بحكم الظروف الدولي والإقليمي والمحلي المختلف، وبالتالي فقد كان السؤال: إلى أين نسير؟ وما علاقتنا بالعالم من حولنا؟ يتخذ أبعادا أقل درامية وتشاؤما مما يتخذه اليوم. ومع أن الفرضية التي نثيرها هنا نقول أن بعضا من عناصر هذا السؤال لاتستند إلى إشكالية علمية حقا، بل هي نتاج ظرف سياسي عارض وحقبة تاريخية محددة، يساهمان في رفعه الى مستوى النقاش النظري من خلال التأثيرات السلبية المدمرة التي يمارسها هذا الظرف على اليومى المعاش، وبالتالي على وعينا اليومى، مع هذا فإن السؤال في جوهره (إن كان للأسئلة جوهر) يتطلب البحث فيما سبق السؤال عن مستقبل الثقافة العربية، وفيما سيحدد مستقبل هذه الثقافة أصلا، أعنى مستقبل المجتمعات العربية. ففكرة التجديد الثقافي تترافق مع، وتنبئ على تجديد المجتمع العربي، إن كان قابلا للتجديد. ذلك أن التاريخ يعرف حالات كثيرة لم يتجاوب مجتمع، أو

(*) أُلقي ملخص عن هذا البحث في مؤتمر (مستقبل الثقافة العربية) الذي نظمه المجلس الأعلى للثقافة بمصر في القاهرة في الفترة ١١

١٩٩٧/٥/١٤ -

(**) باحث ومفكر عراقي.

أزمات المثقف التقدمي، في أحسن الأحوال (١١). ومنعاً لأي سوء التباس، على الإشارة إلى أن الموقف المضاد، الذي يعلن منتشياً نهاية التسييس والأيدولوجيات، ويرفع منتجات الاستهلاك اليومي في الثقافة والاعلام إلى مصاف المعطيات العلمية، لا يقل غوصاً في الأزمة ذاتها، بل هو نتاج تلك الأزمة بالضبط. فالحديث عن ضرورة الاستجابة للوعلة لأننا لانستطيع مقاومتها، أو أن العولمة قادمة لا محالة وعلينا التجارب معها، مثله مثل الحديث عن ضرورة تكييف مصالحنا مع عالم معاد، ليس سوى إعلان بالعجز عن الفعل وضرورة أن يكون لنا، بالتالي، رد فعل سلبي على أحداث وظواهر سلبية تشكل خارجنا. وإذا يتباهى المثقف المازوم في الموقع المنخرط مع التطورات الأخيرة، بأهمية الانخراط في المشروع الحضاري، فإنه يكتفي، في الواقع، بالفرج على إنجازات تجرى بعيداً عنه، ولا يعرف سبيلاً لتوطين تلك المنجزات في سيج مجتمعه، فيكتفي بالإعلان عن انتمائه إلى الحضارة العالمية التي لا تعترف به أصلاً.

من أوجه عدة، تذكر مناقشات اليوم، كما أشرت، بمناقشات ألبعت الوقائع أنها كانت تدور في فراغ، لا لعلم جدية القضايا المثارة أو أهميتها، بل لأن الأسئلة التي أثيرت، كما أظن، وضعت الأجوبة سلفاً في الطريقة التي صيغت الإشكاليات بها. والمقارنة لانتضر مع فكر النهضة فقط، بل إن نقاش العولمة الجاري اليوم، وهو في كثير من جوانبه هجاء أو مديح أكثر منه نقاشاً أو تحليلاً، يذكر بالنقاش عن الامبريالية والتبعية والاستقلال التي غاب عن كثير منها تحليل الاتجاهات الموضوعية القائمة باستقلال عن رغبات الباحث في العلوم

مطبوعين بتفاوت واضح: التقدم آت مع التحرر، والملاحق ممكن بمن سبقونا، والعلم ليس حكراً لعرق أو جنس دون آخر. أما المرة الثانية التي أثير فيها السؤال فهي اليوم تحديداً، أي خلال العقد الأخير. تكاد الأسئلة أن تكون ذاتها، فيسأل المرء إذن، هل ضاع قرن ثمين عبثاً من حياة شعوبنا ومجتمعاتنا؟ ذلك أن أسئلة النهضة أثيرت في مجتمعات أخرى في الفترة ذاتها، في روسيا القيصرية وأوروبا الشرقية والصين وأمريكا اللاتينية، وما عادت، بحدود اطلاعنا، تثار اليوم بالطريقة ذاتها اليوم. أما عندنا فتكاد الأسئلة أن تكون ذاتها، مع فارق أنها تطرح اليوم في ظل مزاج موغل في السوداوية والتشاؤم والخوف من المستقبل، يخلط فيه رفض الرؤى الاستعمارية والعدوانية برفض العلم والتطور ورفض الآخر كرد فعل على العنصرية الغربية. وقد أوشك أن يختفي ذلك التمييز الذي كان يقام في أوساط المثقفين العرب في الأربعينيات والخمسينيات والستينيات بين فئات مهيمنة في الغرب ذات مصالح استغالية وبين المجتمعات التي يقرءون، فباتت محاربة المركزية الأوروبية والغربية مباراة في محاربة كل ما هو غربي.

وعلى الرغم من أن المداخلات المغرقة في عدالها. للغرب والعلم والتقدم توحي، ظاهرياً، أن ثمة مشاريع بديلة تتفوق في تقديم الحلول لمازق تطور مجتمعاتنا على ما تسميه تلك المداخلات الانخراط في المشروع الغربي للعولمة، فإن تحليلاً لخطاب أصحاب مشاريع كهذه يكشف عن إحساس عميق بالعجز أمام ما يعتبرونه هيمنة مطلقة باقت السيادة والاقتصاد والثقافة الأمريكية تفرضها على العالم، بحيث لا تمثل تلك المشاريع إن أصبحت تسميها لها مشاريع سوى محاولات لإدارة

(١١) لأبدر الحديث هنا عن علق عليهم (أمريكون إسلاميين)، بل عن المثقف اليساري العربي (وربما شمل ذلك المثقف اليساري غير العربي أيضاً). في الخمسينيات، كان هذا المثقف يتغنى بالملم الذي سيجرد الحل النهائي لمشاكل البشرية المستعصية، وبالدرجة الأولى لمشاكل التخلّف. أما اليوم فإن العرب اليساري من هذا صيد، إلى حد كبير يرجع الأمريكيين منه وتغنيهم بأنهم من عوائل. ويندر أن نجد في النقاشات الكثيرة الجارية حول العولمة اليوم تمييزاً بين السياسات النيولبرالية التي انطلقت موجة العولمة الجديدة في ظلها، وبين التطورات العلمية الجارية التي تنطوي عليها هذه التولمة. مثالان معاصران يدلان على ما تشير له هنا، فشبكة الانترنت وعمليات النسخ التي لاتزال في طور التجربة بمد، تحولت إلى موارد أسهرية إما لغزو العقول وتطعيم القيم الوطنية، أو عمليات شيطانية لاستسحاق الجوايس، حجج ليست بعيدة عن التبرير الأمولي، ولانكاد تمنع الذعن في الإسكابات الهائلة لنشر الممارف وإنهاء احتكارها من قبل عتف من الأغواء بالنسبة للأعزرت، ولقضاء على الجوع بالنسبة للنسخ، فيحصل الأمر إلى رعب على الشرف العربي المضاع على يد الأمريكان، من دون إدراك أن مخاطر استخدام الانترنت من قبل مرجعي الدعاية والتقصير، تشمل الغرب، مثلما تشمل غيرهم، والفرق أن التطور العلمي أو الاجتماعي لاجتم كبحه في الحالة الأولى، بل تكرر الأبحاث والنقاشات لأيجاد العلاجات لذلك. إن مقولة التطور الذي يتم عبر التفاضل، وهي مقولة ديكارتية، أي بسارية باشيان تغيب في عصر السوطية الزمان، فيراجع اليساري في نوافع المعممين، الذين عوض أن يبدلوا أنفسهم للدفاع عن حق المرأة في التحرر وحماية قانونها واجتماعها، يدعون إلى تأييد سلطانهم المذكورة بإعادتها إلى أسر التحريم.

الاجتماعية، فتحول النقاش، ويتحول اليوم، الى مباراة فى رسم الخطط الشجاعة على الورق.

يقوم منهج هذه الورقة على اعتبار أن ثنائية الخارجى / الداخلى زائفة ومضللة، إلا حين تستخدم لأغراض التبسيط المنهجي لعزل عناصر عن بعضها مؤقتا بهدف الدراسة. أما أن تتحول الى سؤال عن المستقل عن التخلف والتقدم، وإمكانات تجاوز الواقع القائم وتجديد مجتمع من المجتمعات، فإنها تغدو ذات طابع تخديرى أو تبريرى. تخديرى حين لا ترى أن النهب والاستغلال وتحول الفائض من منطقة إلى أخرى، لا يفسر بعد ذاتها لا التقدم فى العالم المتطور ولا التخلف فى العالم التابع، وتبريرى حين تحيل الانفتاح على العالم الخارجى، أيا كان شكله ومهما كانت الظروف، وسيلة للعصرنة والتقدم والتحديث. ذلك أب كل التحولات الكبرى فى التاريخ حصلت وتحصل داخل بنى مجتمعية معينة تعيش فى ظل أطر اقليمية وعالمية محددة، وعليه فلا معنى للتساؤل عن المسبب، إن كان خارجيا أم داخليا، والسؤال ينبغى بالأحرى أن يدور حول كيفية وأسباب انطلاق عناصر التحديث فى بنية ما، وإنهيار أو تحلل بنى أخرى فى ظل شروط تاريخية (خارجية أو داخلية إن شاء القارئ) متشابهة. والمثال الكلاسيكى الذى غالبا ما يساق هنا هو اليابان من جهة، والامبراطورية العثمانية ومصر محمد على والدولة الصفوية فى فارس من جهة أخرى، وكلها واجهت فى الحقبة ذاتها من القرن التاسع عشر ضغوطا سياسية واقتصادية هائلة من جانب الامبراطورية البريطانية تمثلت فى فرض شروط متشابهة عليها جميعا، قادت الى النتائج المتفارقة التى نعرف جميعا.

هذا السؤال ليس تمرينا ذهنيا فى علم التاريخ فحسب، كما أظن، ذلك أننا نواجه اليوم الحديث القبرى ذاته إذ تثار قضية ما يسمى بالبنسداد سبل التطور والتحديث أمام العالم الثالث اليوم بسبب فرض اتفاقات التجارة الحرة [الجات] والسطوة الكبيرة لصندوق النقد الدولى على بلداننا حتى بات الحديث عن هذا الواقع، فضلا عما سبقت الإشارة اليه من طرائق النقاش عن العولمة، أشبه بتقرير عن قدر مأسوى يواجه الضعفاء؛

فيغدو السؤال: هل نموت عبدا أم نموت بشجاعة؟ حيث الموت متضمن فى كلتا الحالتين.

إذا كان ما قيل أعلاه صحيحا، فعلينا نقل نقطة الثقل فى نقاشنا من صراع الداخلى / الخارجى الى العمليات التاريخية التى ترتبط بنشوء مجتمعات مدنية قابلة للتطور عبر التناقض بالطبع، أى عبر توليد تناقضات داخلية وتجاوزها نحو نشوء تناقضات أرقى، وعبر التناقض مع البنى الخارجية المؤثرة على سيورات التطور نفسه من جهة أخرى. وهنا تواجه البحث سلسلة من المشاكل فى الطريقة التى تعاطى بها معظم الكتاب العرب مع المجتمع المدنى، لذا لا بد من البدء بإشارات قد تبدو بدئية لكثير من القراء، لكنها ضرورية، كما أعتقد، من أجل أن لا ينتزع مفهوم المجتمع المدنى من التاريخ.

المجتمع المدنى كمقولة تاريخية:

ليس المجتمع المدنى نتاج لوك أو هوبز أو روسو أو هيغل، أو بتعبير آخر ليس المجتمع المدنى نتاج الفكر، فلا معنى لأن يدعو مفكر أو كاتب إلى ضرورة قيام المجتمع المدنى، كما هى الموضة السائدة فى بلداننا اليوم. لقد عاش الفلاسفة الذين استهللنا الفقرة بهم حقبة تاريخية حبلى بالتحولات فاستشرفوا حقائق وعلاقات كانت أجنحتها تنمو أو على وشك أن تنمو على أرض الواقع فصاغوا تصوراتهم وفقا للظرف الاجتماعى السائد فى زمانهم، فكان تصور لوك البريطانى غير تصور هيغل ابن المجتمع الألماني، وهكذا. وكان اختلاف النظر الى المجتمع المدنى بين اعتباره صناعا ومقيدا للدولة من جهة، وبين اعتباره مخلوقا اصطناعيا لتلك الدولة من جهة أخرى، نتاج تلك التباينات، أكثر مما كان طرحا لخيارات بديلة ممكنة فى المجتمع ذاته وفى الفترة ذاتها. فما كان ممكنا تطبيق تصور لوك للمجتمع المدنى على ألمانيا القرن التاسع عشر، مثلما لم يكن ممكنا تطبيق فهم هوبز له على بريطانيا فى ذلك العصر. لكن الشرط الضرورى اللازم لنشوء المجتمع المدنى، الشروط الذى لا يمكن الحديث عن مجتمع مدنى من دون وجوده هو ظهور مفهوم المواطن الفرد. ومفهوم الفرد أساسى هنا لأنه يجعل الى الإنسان المستقل عن أى انتعاء تحدد له سلفيا بخارج إطار اختياره الجبر

سواء كان كنيسة ترتبط بروما أو مذهب آخر، مؤسسة قومية وطنية، بفصلها عن أى انتماء خارجى آخر، ويتنصيب رئيس الدولة رئيساً للكنيسة، وهكذا تم التجنيس homogenization كإلزامية للتدوير.

لكن عمليتي التدوير والتجنيس لا يمكن أن تجري بوصفهما سياسات متبينة لإراديا من جانب حاكم أو مؤسسة سياسية فوقية ما، إذ لابد أن تظهر تلك الإجراءات فى أعين الناس كضرورات تقتضيها المصلحة الجماعية للأمة. من هنا تلازم نشوء الدولة الحديثة مع الحروب التى سرعت اتجاهات تاريخية كانت قائمة أصلا، فأكسبتها مظهر الضرورة القصوى للحفاظ على الوجود. ما يميز الدولة الحديثة، وهى ظاهرة تاريخية قصيرة العمر لم يحن على وجودها أكثر من بضعة قرون، إنها المؤسسة السياسية الأولى فى التاريخ التى تحتكر ممارسة العنف والقمع من جهة، والتى تضيف طابعا يشرعن legitimize هذا الاحتكار للعنف وممارسته من جهة أخرى.

هذا الانقلاب فى العلاقة بين السلطة السياسية والمجتمع تطلب عمليات ايديولوجية مكثفة لفرض وهم التماهى بين الدولة ومصلحة المواطن الذى تم تصويره كائنا مجردا متساويا مع، وممثلا، لغيره من المواطنين. وبهذه لم يكن لهذه العمليات الايديولوجية أن تنجح فى المدى البعيد من دون انخراطها ضمن آليات اقتصادية اجتماعية تؤمن لها الديمومة والانتظام. حين يتمأسس العنف، تظهر القوات المسلحة والشرطة المحلية وقوات الأمن وأجهزة المخابرات كما لو كانت تمارس وظائف تقرها مصلحة عامة مفترضة، فيغدو البوليس ذراع سلطة القضاء التى تنفذ قوانين تحافظ على حقوق الأفراد وقيمهم. ويظهر جهاز الأمن خادما للسياسة الداخلية والخارجية فى مطاردته محاولات الخارج للتسلل الى المجتمع، فيما تظهر القوات المسلحة حاميا لسور الوطن. وليس من الضروري اللجوء الى القمع والعنف، بل يكفى الاحساس بأن القمع والتهديد باستخدامه قائمان، ويكفى الشعور بأن الناس العاديين يعتبرون الاقتصاد من مجرم ما عقابا لمن خرج عن القيم التى يؤمنون بها، حتى يقدو الادعاء معيار الدولة القوية. بتعبير

والواحي، كانتماهى الى طائفة أو أئنة أو مذهب أو دين أو عائلة أو قبيلة، أو حتى طبقة اجتماعية من الناحية الحقوقية على الأقل، تحدد له موقعه فى تقسيم العمل الاجتماعى، أو ممثليه السياسيين أو حدود صعوده فى السلم الاجتماعى. من هنا، إن كان للمجتمع المدني أن يكون مقولة ذات قيمة تحليلية، فينبغى عدم الخلط بينه كشكل ترافق ظهوره تاريخيا مع التحول الى المجتمع البرجوازي الحديث، وبين أشكال التنظيمات الأهلية المستقلة ذاتيا التى تسمح أطر الحياة قبل الرأسمالية، كالإمبراطورية العثمانية، بقيامها، بل أن هذه الأطر تحيد قيامها. أكثر من هذا، ليس مفهوم المواطن الفرد نتاج رغبة سياسيين أو مفكرين، قدر ما كان نتاجا لعمليات، بعضها لم يكن مقصودا، أو أن الفاعلين التاريخيين لم يتنبأوا سلفا بما ستؤول اليه تلك العمليات. ولأن الوعى السائد فى الغرب، كما فى القارات الثلاث، يربط تلقائيا بين التحول الى الرأسمالية من جهة وبين الديمقراطية وشعارات (الحرية والإخاء والمساواة) من جهة أخرى، فعلينا أن نبين أن هذا الوعى الغريزي لا يفسر لنا العملية التى نشأ فى ظلها المجتمع المدني، لانظريا ولا وضعيا. إذ كيف نفهم القمع الذى رافق الثورات البرجوازية الكبرى، وكيف نفسر أن الثوارين العوانة للثورات كانت تتحدث عن عوام ورعاع ولا تبين لنا أين هي تلك الطبقات التى كانت تتصارع لدفع أو لكبح التحولات الثورية.

واقميا، نشأ المجتمع المدني عبر عمليتين متداخلتين ومتلازمتين، وإن كنا لأغراض التبسيط فحسب نستطيع اعتبارهما متلازمتين. العملية الأولى تنطوى على تدوير وتفئيت المجتمع atomization، أى عملية سحق العلاقات الأبوية والولاءات غير القائمة على العقد الاجتماعى بين الأفراد. هنا قامت الدولة بإجراءات واوحت فى عنفها ودمويتها وقسريتها بين زيادة أقوام بأكملهم، وبين التهديد المستمر باللجوء الى العنف تجاه المارقين على النظم الجديدة، بهدف تحويل الفرد المذنب الى مواطن ينتمى الى فضاء صنع له، إسمه الوطن أو الأمة. هذه العملية تتم بفرض لغة واحدة، بل ولهجة واحدة لا يعترف الوطن بغيرها، وإعلان الدين

تلك المفاهيم والتبارى على من يسعى الى تحقيقها (حقاً). ولما بات مألوفا اليوم أن يتحدث مستبدون من مختلف الاتجاهات عندنا باستنكاف عن القيم (البرجوازية)، علينا التأكيد على أن تلك القيم ليست نتاج طبقة أو فئة بعينها، بل هي نتاج البنية المجتمعية التي قامت مع المجتمع البرجوازي بأطرافه المتنشرة، وعليه يدور الصراع ضمن تلك الوحدة نفسها، ولا تتعرض تلك القواسم الى هزات جذرية إلا حين تنقطع الآلية التي كانت تؤمن إدماج السكان ضمن التقسيم الاجتماعي القائم للعمل، كأن يأخذ التطور المعاصر في انتاجية العمل بتهميش قطاعات متسعة، كما هو حال الأزمة الراهنة في الغرب، أو أن تواجه عمليات التطور عجزاً في توحيد السكان ضمن آلية التطور، فينخرط أبناء أقاليم مركزية في النشاط الدينامي الرأسمالي، فيما تبقى جمهرة أخرى خارج هذا النشاط وخارج تلمس ثماره (المانيا عشية الحرب الأولى وإيطاليا قبل الفاشية) أو أن تعاني جمهرة من المنخرطين في النشاط الحديث سابقاً من عملية خلع طبقى كما هو حال ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى.

نستنتج مما سبق أن الحديث عن دول قوية مقابل مجتمعات ضعيفة، وبالعكس، ناهيك عن أساليب المقارنة المبتذلة عن دولة أقوى من المجتمع أو أضعف منه، هي في أحسن الأحوال، وصف لليومى من المشاهد المألوفة لرجل الشارع لا دلالة علمية له. إذ يفترض مثل هذا الطرح انغراس الدولة والمجتمع في حقلين مختلفين غير الحقل المجتمعي المادى الذى يشكل جذر الدولة والمجتمع في آن. وهو توصيف ينطلق من المماثلة بين الدولة القمعية المستبدة وبين القوة، في حين أن الدولة القوية، وفقاً للتحليل المعروض أعلاه، هي تلك التي تنطلق، بالضرورة من مجتمع قوى (إذا كان لأوصاف القوة والضعف من معنى عند تحليل المجتمعات والدول)، وبالعكس، أى أن الدولة المستبدة (الضعيفة) هي الكائن الذى يستمد استبداده من تدمير المجتمع وعدم إفرازه لعضوسات المجتمع المدنى الناشئة بدورها عن انتظام آليات النشاط الاجتماعي الاقتصادي الحديث. باختصار، تزاد قوة الدولة كلما

آخر، يمكن القول ان الدولة القوية هي تلك التي لاتمارس العنف السافر باستمرار لأن غالبية الناس باتوا يتقبلون أو يذعنون للقيم التي تنادى بها الدولة ظاهرياً على الأقل، علماً أن التقبل ليس معطى بل هو سلسلة من التلاوين الممتدة من الإذعان السلبي الى المشاركة المتحمسة فى شؤون الدولة والتأييد للنظام السياسى القائم فيها. أما حين لاتنجح آليات السيطرة الاجتماعية فى تأمين مثل هذا القبول فإننا نواجه دولة ضعيفة تعتمد العنف الجسدى السافر فى الغالب الأعم من الحالات، مما يدل على ان القيم التي ترهق سلطة ما تسبدها لم تحظ بقبول عام بعد، وقد لاحتظى به قط.

لا يكمن جذر النجاحات التي يحققها فئة حاكمة فى تأمين مجال السيطرة الاجتماعية فى مهارتها على إقناع الناس بأفضلية النظام الجديد، قدر ما تكمن فى النجاحات الملموسة التي يحققها التطور الرأسمالى وقدرته على تحسين أوضاع جمهرة متسعة من المواطنين، وإن بشكل متفاوت بالطبع. وهكذا ينشأ مع التدرج، وقبله وبعده انتظام الأفراد فى جماعات وطبقات وفئات اجتماعية تتحدد مواقعها لا حسب انحداراتها المسبقة، بل حسب مجالات نفاذها الى وسائل السلطة الاجتماعية الاقتصادية. هنا، وهنا بالضبط تتكون القواسم المشتركة، أو عناصر الاجماع الأيديولوجية التي يتوحد المتصارعون حولها، وهنا نستطيع الحديث عن مجتمع مدنى واضح، بمعنى أن وحدة التشكيلة الاجتماعية تجد شرطها الموضوعى فى الآليات الاجتماعية الاقتصادية التي تولد الصراع من جهة، لكنها تستدعى ضبط الصراعات من أجل تأمين الديمومة لعملية إعادة الانتاج الاجتماعى. فليست الوحدة الوطنية التي نتحدث كثيراً عنها شعاراً مبسطاً يبتكره هذا السياسى أو المنظر أو ذاك، بل هي القواسم المشتركة التي تتخلق الطبقات والفئات المتباينة حولها بشكل موضوعى.

لنأخذ على سبيل المثال المجتمعات الأوروبية منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين. إن الصراعات بين أقصى اليمين الليبرالى وأقصى اليسار الماركسى لاندور حول مشروعية أو تفوق قيم الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والديمقراطية بل على تعريف

مسار تطور مجتمع ما لا بد أن ينطلق من معاناة وبرهان دقيقين لا من مجرد الرغبة في التمايز عن التاريخ الأوربي تحت تسمية محاربة المركزية الأوروبية. ذلك أننا لو نظرنا للأمر من زاوية أخرى، لوجدنا أن المركزية الأوروبية هي التي تتمظهر في القول بأن التاريخ الأوربي معجزة لن تتكرر، إما بسبب خصوصيات حضارية مزعومة تمت البرهنة على بطلانها (الثقافة الهيلينية وأسطورة بروميثيوس)، أو بسبب تلاقى عوامل يزعم أن من الصعب أن تتلاقى من جديد لتنتج الرأسمالية في بقعة أخرى من العالم، أو للسببين معا (ماكس فيبر). وليس الحديث عن مسارات مختلفة اتبعتها بلداننا إلا الوجه الآخر من التسليم بالمركزية الأوروبية، إذ هو حديث يخلط بين آليات وظواهر وعمليات تاريخية وحضارية تتراقى مع صعود المجتمع البرجوازي الحديث الذي حدث وأن صعد أولا في بعض أجزاء أوروبا (لكنه صعد في اليابان قبل صعوده في إيطاليا على سبيل المثال)، وبين خصائص حضارية وثقافية أوروبية ميزات كتلة شعوب عبر مراحل تاريخية مختلفة، مثلما يتميز العرب أو الهنود بخصائص حضارية طبع وتسطيع حياتهم قبل الرأسمالية وفي ظل الرأسمالية وما بعد الرأسمالية.

إذا صح ما ذكرنا أملاه، فسيغدو الحديث عن (ضرورة عدم استنساخ) المجتمع المدني الأوربي بالغ السطحية، لأنه يخلط بين العمليات التاريخية الموضوعية وبين السياسات الثقافية والاقتصادية التي تتيج مجالات للاختيار والمفاضلة. إنه حديث لا يرى أن الرأسمالية مرحلة تاريخية ليست استغلائية فقط، بل هي في الوقت ذاته تشر المجتمعات التي تدخلها، لا بالمعنى الضيق للتطور الاقتصادي، بل بمعنى إدخالها نظم حياة وسلوك وقيم، وممارسات سياسية واجتماعية وثقافية مختلفة جلدرا عما سبق. وعليه فإن رفض أو قبول التطور شأن قد يخص المعتقد الفرد أو الشخص العادي، لكنه لن يغير من الواقع الموضوعي في شيء. ولقد قضت مجتمعاتنا العربية، بمثقفها وسلطانها وحركانها السياسية، نصف قرن بمفجضة الأعين عن عمليات مجهدة للتطور الرأسمالي، بعمليات عاصفية غيرت وجه البيئة منذ

انزع الوعي في أذهان جمهرة المواطنين بأن القيم التي تدافع عنها المؤسسات الحاكمة هي قيمهم، أو أنها في أسوأ الأحوال قيم ضرورية لاستمرار حياتهم ولضمان أمنهم. عند ذلك يكون الامتثال هو القاعدة، والتمرد الذي يستدعي العقاب هو الاستثناء. ويتطلب هذا وجود دورة انتاج توحد الغالبية العظمى في تقسيم للعمل بين الطبقات والفئات التي كانت منزرة وانتظمت بفعل الآليات المشار لها. أما إذا عجزت الآليات المجتمعية عن توليد هذه الدورة، فإن دورات متوازية، وقد تكون متصارعة ومتعارضة من عمليات إعادة انتاج المجتمع ستبقى الأفراد في حال ذرات متباعدة تعجز عن التوافق حول قاسم أو قواسم مشتركة، الأمر الذي يرجع نهوض الدولة المستبدة الضعيفة التي يزداد لجوؤها إلى القمع السافر، ببساطة لأن إطار الازعاج والامتثال لم يقم بعد، وبالتالي فالقاعدة هي التمرد، والاستثناء هو التوافق أو الامتثال.

هل يمكن أن نخلص من هذا النموذج الى فهم أقرب الى الدقة لواقع مجتمعات المشرق العربي؟

تحولاتنا المجتمعية ومنطق التاريخ:

فرضية هذه المساجمة، أن علينا التساؤل عن أسباب كون مجتمعاتنا متازل في طور التذير بعد، عوض إزاحة الإشكالية الى تساؤل، حاولت أن أبين عدم علميته، يدور حول مقارنة وهجية بين دول قوية ومجتمعات ضعيفة. عند ذلك ستبدو الدولة المستبدة العربية، مثلها مثل المجتمعات التي تنتصب فوقها، هشة ومفككة، تفتقد الى آليات السيطرة الاجتماعية اللازمة لإدارة العلاقات الاجتماعية وإعادة إنتاجها. مثل هذا التناول، كما أعقيد، يمكن أن يخرج الفكر الاجتماعي العربي من مأزق اللاتاريخية الذي لازمه في العصر الحديث، إذ يعود يوما إلى ابن خلدون في ثنائية البداوة/ المدنية، وينقل بعد ذلك الى مركزية أوروبية تبيح تدمير الاستبداد البابلي والفرعوني فمسيرا لواقع تجري بعد خبيسة آلاف بنية تحت تسميات مركزية أوروبية من نوع نمط الإنتاج الآسيوي، أو غيره.

يستدعي هذا القول بعض التفصيل، لئلا يبدو ادعاءا إن القول بوجود خصوصية، أو خصوصيات، ما في

الحرب العالمية الثانية، لأنها كانت تناقش وأو تتظاهر بأننا خلفنا الرأسمالية وراء ظهورنا، وما عاد أماننا سوى التفكير بما بعدها. كان المثقفون يحملون أحلاما نبيلة، والنظم الحاكمة تشجع هذه الأوهام إذ يغرف المستلطون وأولاهم من (بركات) التطور الرأسمالي البدائي، فيما يلعبون الرأسمالية، ويؤكدون على خصوصية الاشتراكية العربية، والخصائص القومية العربية التي ستطبع اشتراكيته المتفوقة على كل ما عداها باعتبارنا خير أمة أخرجت للناس، فلا يلبق بنا التقليد. كان التراث العربي الذي أثر في شعوب وحضارات أخرى يصور (إشعاعا) عربيا على العالم، فيما تأثرنا الطبيعي بحضارات أخرى (غزو ثقافي) من قوى متأمرة تريد الحط من نقاء عروبتنا.

لماذا لم ينشأ المجتمع المدني عندنا، إذن، وقد أجمعت مجتمعاتنا في السوق الرأسمالية العالمية منذ القرن التاسع عشر على الأقل؟ سؤال ظن الفكر العالم ثالث أنه فرغ من الإجابة عليه حين قرر أن الرأسمالية تتخذ شكلا وحيدا ممكنا في العالم الثالث، هو الشكل التابع (المحيطي أو الطرفي) وفقا لنظرية التبعية، وعليه فإن أي تفكير بإمكانية قيام رأسمالية (مركزية) في العالم الثالث، ومنه المنطقة العربية، ليس إلا طوباوية ومحاولة للتشبه بأوروبا، ووقوعا في الفخ الأيديولوجي للرأسمالية التي تحاول تبنيان لاتفوق نظامها فحسب، بل إمكانية امتدادها إلى خارج المراكز أيضا، وهو الوهم الذي زعم كاتب كبير مثل سمير أمين أن ماركس وقع فيه حين اعتقد الأخير، والكلام لسمير أمين، أن الرأسمالية تميل إلى تجنيس homogenize العالم.

يقع مناقشة هذه الأطروحة خارج حقل بحثنا الراهن، وإن كتبت نياولتها في مواضع أخرى (٢). لكن على الإشارة إلى أن جاذبية المركز / المحيط (مدرسة التبعية) في إيحائها بوجود بديل ثوري ممكن غير الرأسمالية، وتبسيطيتها التخبطية، دفعت كثيرين إلى إغماض العين عن العمليات الفعلية التي كانت تجري

في بلدانهم، مفضلين الحلم بأفئ ثوري، حتى ولو لم يكن لهذا الحلم أساس في الواقع. من خلال مقارنات تاريخية مبسطة، وثنائيات dichotomies فقيرة القيمة التحليلية، جرى الخلط بين النهب الإمبريالي ونقل الفوائض من البلدان التابعة إلى البلدان المتقدمة من جهة، وبين انعدام إمكانية التطور الرأسمالي في البلدان التابعة من جهة أخرى. وانغرس تقليد يصور الانخراط في السوق الرأسمالية العالمية انتقالا إلى الرأسمالية في كل الكوكب. وعليه بات من العبث، وفقا لهذا التقليد، الحديث عن انتقال إلى الرأ. الية لأنها قائمة بالفعل: رأسمالية رلة، وفقا للتعبير الرث الذي أطلقه أندريه غنبر فرانك، أو محيطية أو طفيلية (الوصف الذي بات لازمة كل الكتابات المتظاهرة بالثورية في عالمنا العربي). ولعل أكثر التحليلات العربية إثارة للدهشة في هذا السياق، تلك التي استحضرت التاريخ الحديث للمنطقة، لتبين أن الغزو الكولونيالي قطع التطور الرأسمالي للمنطقة، ففرض بالتالي على كل أفق لاحق للتطور، من دون أن تبين تلك التحليلات لماذا يؤدي الانقطاع، إذا سلمنا بوجوده أصلا، إلى عدم إمكانية الاستئناف في فترة تاريخية لاحقة ولماذا لم يكن (قطع) منطق التطور الداخلي في كوريا على يد الاستعمار الياباني الأكثر وحشية وتدميرا بكثير من الاستعمار البريطاني والفرنسي لمنطقتنا، عائقا أمام نهوض رأسمالية ناضجة بعد نصفي قرن في ذلك البلد.

لأن البحث عن البرجوازية العربية يجري في فترة غير برجوازية أصلا، مصر منذ محمد علي إلى ثورة يوليو ١٩٥٢، سوريا والعراق ولبنان منذ نهاية القرن التاسع عشر حتى الخمسينيات، ولأن الفكر العربي تعامل مع شعارات الأنظمة الوطنية العربية كما لو كانت حقائق، فقد كان طبعهما أن تعزز النظرة القائلة بتفارق تاريخنا وصيرورتنا عن الغرب، لأن العصر البرجوازي العربي عومل كتاريخ تم القضاء عليه من جانب الثورات الوطنية، فبات الحاضر مرحلة اشتراكية أو إيتقالية إلى

(٢) على سبيل المثال، في: (التاريخ الغالب في نظرية التخلف)، النهج، العدد ٣٨، شتاء ١٩٩٠، ص. ٦٣-٧٦، (التطور، التبعية، الرأسمالية)، جبل، العدد الثالث، ١٩٩٢، ص ١٠٣ - ١٢٠، (مساهمة في البحث عن هويتنا: حول نمط إنتاج الكولونيالي)، الطريق، العدد ٦ / ١٩٨٨، والنهج، العدد ٢٢ / ١٩٨٩.

الإشترابية أو، في أسوأ الأحوال نظما برجوازية صغيرة يمكن أن تبنى الإشرابية ويمكن ألا تبنيتها. غير أننا في كل الأحوال ماعدنا نرى أن عمليات التشكل الطبقي الرأسمالي كانت تتفتح في ذلك الوقت بالذات، في الوقت الذي كانت الأنظمة والمفكرون المعارضون والمالون لا يرون سوى عصر بعد رأسمالي. كان هذا ناتجا عن قراءة مزدوجة الخطأ، لتاريخنا وللتاريخ الأوربي، ولمعنى صعود المجتمع المدني والبرجوازية وطبيعة التحول الرأسمالي والعمليات الثقافية والسياسية والاقتصادية التي ينطوي عليها هذا التحول.

ولو أننا نظرنا إلى العمليات التاريخية الممهدة لصعود النظم الوطنية وثوراتها في المشرق العربي، لوجدنا أزمة في البنى والعلاقات الزراعية التي ظلت قبل رأسمالية حتى تشريع قوانين الإصلاح الزراعي، برغم اعتماد تلك البنى على التجارة والنقد، وحتى العمل المياوم الأجير في بعض الأحيان. تلك الأزمات، وتسارع التوجه إلى التجارة، قادت إلى هجرات داخلية هائلة لفلاحين همشهم التطور الجارى في العلاقات الزراعية، فضلا عن الازدهار النسبي لمدينتين أو ثلاث في كل بلد، هي المدن التي تعارفنا على تسميتها كوزمبوليتية / القاهرة والإسكندرية، دمشق وحلب، بغداد والبصرة، وبيروت. لم يكن في هذه العمليات ما يشد عن التطور التاريخي الذي جرى في بقاع أخرى. وحسبنا تذكر عمليات تسوير المزارع البريطانية وما سمي بطاعون الشحاذين في باريس ومدن أوروبية أخرى عشية التحول إلى الرأسمالية. وثمة ظاهرة أكثر أهمية في حالة مشرقنا العربى تتمثل في انحطاط المدن والبلدان الصغيرة غداة الإدماج في السوق الرأسمالية العالمية. كانت تلك البلدات، إضافة إلى الأحياء المغلقة في داخل المدن الكبرى، التي كانت فضاء يتمتع باستقلاله الاجتماعى، تلعب دور أسواق محلية إقليمية لأقاليم في داخل البلد الواحد، أو أنها تخصصت في إنتاج حرفى أو خطمى ما يقضى البلد كله حتى جاء الانقلاب الهائل الذى غير خطوط المواصلات وحطم القدرة التنافسية للحرف وكثير من الخدمات المحلية، أو غير أنماط الذوق والاستهلاك فما عادت الحرف والخدمات التقليدية تجد طلبا، فكان هذا

الانهيار مصدرا آخر للهجرات الداخلية إلى العواصم والمدن الكبيرة، سرعة تعاضد دور الدولة الحديثة وتضخم جهازها الإدارى / العسكرية / البوليسى، وما عناه ذلك من طلب على خدمات لم يقبل عليها أبناء المدن الكبرى لتدنى أهميتها فى الموقع الاجتماعى والاقتصادى، وما كان سكان المدن القادرون على العمل يكفون لسد الحاجات المتضخمة أصلا نظرا لقلة المتاح منهم، فجاء أبناء البلدات الصغيرة إلى المدينة لملء تلك الوظائف، نحن هنا أمام حالة حراك طبقي واضح، إنما هي حالة مسدودة الأفق، لأن المدينة همشت القادمين إليها، إذ لم تتح لهم المجال للوصول إلى أعلى السلم الاجتماعى.

فى المقابل كانت المدينة لم تفقد بعد - برغم المظهر الذى غلته الكتابات الغربية - طابعها قبل الرأسمالى بالكامل. أحياء المركز التقليدى يقطعها متخصصون فى نشاطات معينة، وينحدرون من إثنيات / أو مذاهب / أو أقاليم / أو أديان / أو قبائل متمثلة، تحيط بها أحياء من يخدمونهم أو يكملون نشاطاتهم أو يسوقونها، وهذه تميل، هي الأخرى إلى أن تغض أناسا يشاركون فى انتماءات قبلية primordial متماثلة. نعم كانت لجنة المثقفين العلمانيين، وأجهزة الدولة الحديثة تشق الطرق، تحت ضغط الحاجة أو الوعي المتقدم نحو إزاحة هذا الركام، لكن شتان بين هذا الواقع وبين المجتمع المدني الذى يزعم أنه كان قائما فى بلداننا. كانت لدينا (كتل مدنية civil blocks) فى أحسن الأحوال، ومن الخطأ الخلط بين نقاشات مئات المثقفين المتمندين الحضرين وبين ما كانت عليه حال عشرات الملايين فى المنطقة من اغتراب لا عن واقع الظلم فقط، بل عن واقع النقاشات الثقافية والحياة الفنية والأدبية والسياسية فى العواصم كذلك.

هكذا حطمت موجات الهجرة الهائلة من الأرياف أولا، ومن البلدات الصغيرة الفقيرة ثانيا، ومن مدن كبيرة إلى العواصم أخيرا، حطمت التوازن الرائد الذى ميز المدينة الكبيرة. كانت الحركة الظاهرية الصاخبة من نتاج فكرى وفنى وثقافى وصراعات سياسية تخفى ذلك الركود الذى طبع المدينة.

تقديرات للتغير في سكان مدن المشرق العربي الكبرى
١٩١٤-١٩٧٥ [بالآلاف]

المدينة	١٩١٤	خمسينات قرن الحالى	١٩٧٥
الإسكندرية	٣٥٠	١٠٠٠	٢٤٠٠
القاهرة	٧٠٠	٢٥٠٠	٦٤٠٠
بنغازي	١٥٠	٧٨٤	٣٨٠٠
البصرة	٢٠	٢٣٢	٦٨٠
دمشق	٢٢٠	٤٥٥	١١٠٠
بيروت	١٥٠	٦٠٠	١٥٠٠
حلب	١٨٠	٤٦٠	٧٧٠

لاحظ أن هذه الأرقام تقل عن الواقع، لأن أحياء كثيرة تصنف رسمياً خارج إطار هذه المدن، هي في الواقع العملى جزء منها. بالنسبة للقاهرة، كل الجيزة تقع خارج سكان القاهرة، وهكذا بالنسبة لمحافظة ريف دمشق. أى أن تضخم المواسم كان أكبر من الوارد أعلاه.

مصادر الجدول على

أرقام ١٩١٤: "The Fertile Crescent: A Documentary Economic History 1800-1914; Charles Issawi, New York, Oxford, Oxford University Press, Table 2-3

أرقام الخمسينات (علا البصرة): حليم بركات، "المجتمع العربى المعاصر: بحث استطلاعى اجتماعى"، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤، ص ٩٣.

أرقام ١٩٧٥: "An Economic History of the Middle East and North Africa London, Methuen, 1982, Table 6-2

أرقام البصرة محتسبة من: أحمد نجم الدين، "أحوال السكان فى العراق"، معهد البحوث والدراسات العربية، جامعة الدول العربية، ١٩٧٠، ص ١٣٢.

وجه المهاجرون عداؤهم الصريح الى تلك الاثنيات أو الأديان أو المذاهب التى احتل أعضاؤها مكانة مرموقة، فعوملت تلك الهويات كلها معاملة العدو الأجنبى، أو جرى التعامل مع أبنائها أنفسهم كأجانب يتأمرن لحرمات العرب الأقحاح من السيطرة على ثروات بلدانهم. بالطبع، إذا كان لتلك الاتهامات من معنى

فلا بد من التذكير بأن كثيراً من العرب الأقحاح المعنيين كانوا ينحدرون من عوائل تركية أو شركسية أو البانية جاءت مع الغزو العثماني، فيما كان كثير ممن عوملوا كأجانب ينحدرون من قبائل عربية عريقة جريمتها انها تبنت تاريخياً مذاهب اسلامية غير مذهب الدولة العثمانية، فضلاً عن أن كثيراً من غير العرب (الأكراد والآشوريون) سبقوا العرب تاريخياً الى الاستقرار بتلك البلدان. ولما لم يكن لمعظم أبناء المدن الكبرى امتدادات خارجها، فقد كان سهلاً تصويرهم مصدر كل الشرور الناتجة عن سيطرة العناصر الأجنبية وعملاتها على حياة المدن. وما كانت المدينة الكبرى تبدو لهؤلاء المهاجرين الجدد، غير بؤرة للمفاسد، ليس أبنائها غير كائنات ناعمة مخنثة هجرت طبائع الرجال، وليست حياتها التجارية غييرة انحراف عن القيم الأخلاقية للعائلة والعشيرة. الوظائف الحيوية في حياة المدينة التجارية والاقتصادية والثقافية بدت لهؤلاء محتكرة لغير العرب و/أو لغير المسلمين. كان الجذر التاريخي لتلك الظاهرة يكمن، بالطبع لا في مؤامرة ماء، بل لأن كثيراً من الأقليات حرم فترة طويلة من حق الوصول الى مصدر الثروة الحقيقي، أى ملكية الأرض والتصرف بها، فما كان بإمكانهم غير استيطان المدن وممارسة نشاطات ثانوية في العصور قبل الرأسمالية، انقلب بعضها فيما بعد ليقندو مصدر الثروة والقوة الحقيقي. كان طبيعياً، والحال هذه، أن يتبنى المهاجرون خطاباً مشحوناً بتقديس الدولة / السلطة / القوة، وأن يكون قومياً في آن.

مع الثورات الوطنية، والاصلاحات الزراعية ونشر التعليم والتجنيد الالزامى وبرامج محو الأمية وتشجيع دخول المرأة الى سوق العمل وتأميم وسائل الإعلام ودخول التلفزيون مع الكهرباء إلى أقصى البقاع (وهي عمليات تناولت دلالاتها في مجالات أخرى) (٣)، تتسع عمليات تجنيس السكان، وينخلق الأساس الموضوعى لسحق الهويات القومية والإثنية المتميزة، عبر الإذعان أو عبر عمليات دموية تفرض لهجة واحدة باعتبارها اللهجة

Isam al Khafaji, "The Exile Within: Arab Culture in a Dismal Age", Arab Studies Journal Georgetown University, Vol. V, no.1, Spring 1997, pp. 4-18.

(أسئلة عن الثقافة - الطبقة والتشكيلات الاجتماعية)، قضايا وشهادات، العدد ٢، صيف ١٩٩٠، ص ٣١ - ٥٧.

وهكذا الأمر بالنسبة لسني من صيدا هو الحريري الذي قلع الزعامات البيروتية والطرابلسية، والتكريتي والدليمي في العراق، الذي كان حتى الستينيات على هامش المجتمع السني البغدادي والموصلية فصار زعيما لهم.... الخ (ولعلنا نشهد اليوم عمليات مشابهة في تنازع الزعامة الفلسطينية). أو لسنا أمام عملية حراك طبقى حقيقى، لا عملية استبدال طبقى، على حد تعبير الراحل مهدي عامل؟!

إن كان الأمر هكذا، فإن ما شهدته الحقب الأولى من تحولات في ظل النظم الوطنية العربية شبيه تماما بتحويلات العصر الحديث الأوربي: مدينة تفرض نفسها وثقافتها بالدم في أحيان كثيرة، تجتس وتذير قسرين، تسيّد الدولة على كل الهيئات المنفردة والخاصة واحتكار وشرعنة احتكار القمع من جانبها، حفاة وأنصاف متعلمين يصفون الحساب مع رجال ونساء الصالونات ويحقدون على مدن كوزموبوليتية أدلتهم وهمشتهم وسدت سبل التطور في أوجههم، فيما كانت تستفيد من خدماتهم، وطرد للأجانب (لاسيما التجار) لإحلال المواطن محلهم، ومحاربة لكل انشقاق ديني أو قومي لأن ذلك يهدد الوحدة الوطنية. وأشهر عرضا إلى أن المخابرات والأمن السياسي والأجهزة الوحشية التي تكن جميعا منها لم تكن إلا نتاج الثورة التي تعودنا على ترديد شعاراتها عن الحرية والإخاء والمساواة، في حين إن الثورة الفرنسية هي أول من فصل جهازا متخصصا للبوليس السياسي في التاريخ.

فوضى التفكير وانحطاط البناء:

إذا اعتمدنا تبسيطا تخطيطيا، يمكن القول أن التحول البرجوازي، التحول إلى المجتمع المدني، يقتضي عمليتين تاريخيتين متلازميتين: عملية تفكيكية توجه الضربة القضائية إلى أشكال العلاقات والولاءات غير القائمة على الاختيار الفردي الواعي، العملية التي تظهر (الجماهير)، «العوام» أو الكتلة غير المتميزة بعد من خلالها، وعملية بنائية حين تنطلق آلية تطور رأسمالي ينظم الأفراد المدررون عبرها في طبقات أفقية حديثة، فتبرز الولاءات الطبقيّة الصريحة بهذا القدر أو ذاك بديلا

الوطنية الحقّة، ومذهبا هو المذهب القومي الحق، ولغة ونمط قيم ومعايير... الخ موحدة. وتغلو الوحدة هي الوطنية، والتنوع أو الاختلاف هو الولاء المشكوك في دلالته السياسية. ولكن التجنيس السكاني يعني تذير البشر كذلك، بمعنى أن يخرج الفرد عاريا من كل انتماء جماعي آخر ليواجه الدولة. هكذا كانت الدولة تفرض سلطانها على كل التنظيمات الأهلية القائمة سابقا، وتشجع الفرد على تقديم [التماسات] يرجو فيها النظر إلى حاله، لكنها تقمع بشراسة كل ما يوحى بأن الفرد يمتلك حقوقا يطالب بها، ومن باب أولى أن يظهر الفرد ممثلا لغيره، فليس ثمة مجسد للمصالح الجماعية غير الدولة، وليس ثمة من يمثل الدولة غير القائد. من هنا دلالة مأساة مبكرة افتتحت ثورة يولية عهدا بها، هي مأساة الخميسي والبقري، حيث لم يكمن الأمر في الخطورة السياسية للحدث، بل في أنه تصادم كلي مع تصور (الثورة) لدور الأفراد والجماعات.

ها إن المدينة تفرض نفسها الآن بعد الثورات الوطنية، لكن المفارقة هي أن المدينة لم تعد هي ذاتها. فقد انقلب تركيبها السكاني، وانقلب تركيبها الاجتماعي. والتحويلات لم تقتصر على العلاقة بين الطوائف والإلنيات، فتلك صورة يراها الغرب في مجتمعاتنا، فينسجها باحثون الناقدون للمركزة الأوربية، ولا يرون أن الانقلاب الأكبر كان اجتماعي المظهر من داخل كل هوية جزئية، ولم يكن بالدرجة الأولى انقلابا في العلاقة بين الهويات الجزئية. إنه انقلاب لا تعود فيه العوامل الشامية العريقة ممثلة للموجهات الدمشقية ومداخنة عنها، حتى في الحدود التي تتحملها، أو تشجعها النظم القائمة، بل بات التمثيل حكرا على صاعدين جدد من السنّة وعلى دمشقيين من أبناء الأحياء التي كانت مغلقة ومحلية الانتماء، وكذلك الأبر بالنسبة للشيعية اللبنانيين الذين كرمست لهم رئاسة المجلس النيابي منذ الاستقلال، لكن الانقلاب الهائل لم يكن في الموقع الذي احتلوه (حين ننظر لتلك الهويات بالطريقة التشيعيية التي جرى العرف على اتباعها)، بل في أن ممثليهم لم يعودوا آل الأسعد أو حمادة، بل صاعدون جدد في السلم الاجتماعي،

عن الولاءات وأشكال الوعي السابق، وتبرز المؤسسات الحديثة عبر الصراع، مؤسسات يفرض المتصارعون توازن مصالحهم عبرها، وفقا لتوازن القوى القائم في اللحظة التاريخية محل البحث. من هنا فليست تلك المؤسسات أو أشكال الوعي برجوازية بالمعنى المبتذل الذي يطلقه الوعي البومى، أى أنها ليست مؤسسات أو قيما فبركتها الطبقة البرجوازية حصرا، بل هى أنماط قيم ومؤسسات أنتجها الصراع في العصر البرجوازي. انها مؤسسات وقيم تشترك الطبقات الرئيسية في انتاجها وتعميمها، مع الصراع حول تغييرها بحيث تقترب من مصالح كل من المتصارحين في الوقت نفسه.

لما الذى أنتجته ثورتنا الوطنية؟ وفقا لهذا الفهم، تحققت العملية الأولى، عملية التفكيك. وتم ربط الأفراد مباشرة بالدولة، لا الدولة بما هى جهاز سياسى وقانونى فقط، بل الدولة رب العمل المالك لأكبر الوحدات الانتاجية في الاقتصاد. ولتؤكد عرضا أن أزمة نظم رأسمالية الدولة لا تكمن في تلك الواقعة بعد ذاتها، واقعة امتلاك الدولة لوحدة انتاج كبيرة ومفتاحية في الاقتصاد، فاليابان وكوريا الجنوبية وتايوان بنت تجاربهما الفذة على هذا الشكل من الملكية. تكمن الأزمة بالضبط في أن عملية التصنيع والتحديث الدولى تمت بأفق شعبوى يسمى إلى تأمين أوسع قاعدة اجتماعية للأظمة الجديدة، فكان السعى الى القضاء على البطالة والتشغيل الكامل للقوى العاملة فى أجهزة الدولة وقطاعها الاقتصادى، على حساب البحث عن الكفاءة، لاسيما أن الحصول على العملة الصعبة من خلال التصدير لم يكن يمثل هدفا ملحا، وبالتالي، فلم يكن ثمة سعى جدى لتحقيق انتاج تنافسى على المستوى العالمى يفرض زيادة الكفاءة. لقد كان الوضع الجيوستراتيجى لمصر وسوريا والعراق، وعائدات الربح النفطى وقناة السويس والمساعدات النفطية العربية، وبحريات العاملين في البلدان النفطية وغير ذلك من مصادر الدخل تؤمن لمبايكة مترهلة، السير فى طريق يزد الترهل، فيما يوحى ظاهريا، وفى المدى القصير بأن كل شئ «يسير على مايرام.

إن تحليل آليات رأسمالية الدولة وانحلالها اللاحق

يخرج عن إطار هذه الورقة. ولكن لابد من القول أن النتائج الملموسة للتطبيق العربى للرأسمالية الدولة، فى ظل الظروف الدولى والمحلى الذى جرت فيه كانت مدمرة، لا لأنها حاربت رأس المال الخاص، كما سيعلم الليبراليون الجدد، فقد أطلقت تلك التجارب رأسمالية خاصة فاحشة الثراء، هى التى نعيشها اليوم، ولا لأنها شجعت رأس المال الخاص، كما سيعلم أنصار التجارب الناصرية والبعثية الذين لايزالون يرون فى الأمر انحرافا عن جوهر صحيح تمثل فى الموائيق التى أطلقتها وتبنتها تلك النظم حول البناء الاشتراكى، ذلك أن المنطق الموضوعى لتلك الأنظمة كان يقود الى ذلك. العلة تكمن فى أن رأس المال الخاص لم يجد مناخا منتجا ينشط فيه، فكان الانفتاح والخصخصة اللذان حطما إمكانيات نشوء بيئة استثمارية تدور حول إطار وطنى موحد للتطور الرأسمالى، أى حول دورة انتاج متسعة وقابلة للتطور الذاتى. لذا فما إن بدأت الأزمة الحتمية لرأسمالية الدولة فى المشرق العربى، حتى تكشف أن الثورات العربية أطلقت قممها من إساره، لكنها عجزت عن التحكم به فيما بعد. كانت ثمة دورات انتاج متوازنة، بل ومتصارعة، تنتج كل منها (مجتمعتها) الخاص والمنغلق عن المجتمعات الأخرى فى داخل البلد الواحد. ولما كان لكل دورة انتاج منطقتها الخاص، فقد كان المنخرطون فى كل من دورات الانتاج هذه يولد لهم ويولر نمط قيم وممارسات مختلف عن ممارسات وقيم المنخرطين فى الدورات الأخرى.

بتمسيط شديد، خذ حالة قطاعات التجارة والبنوك المرتبطة بالمصارف الغربية، والعاملين بها، ثم قارن ممارساتهم وأنماط علاقاتهم وأساليب توليدهم لدخولهم مع القطاعات المتجهة لتلبية حاجات البلدان النفطية فى الخليج والسعودية (ويشمل هذا الانتاج الثقافى والفنى، بل والسياسى)، ثم قارن الإثنين بدورة، أو بالأحرى بدورات نشاط محلية يتجه كل منها لتلبية حاجات قطاع محدد من المواطنين داخل البلد الواحد، بما فى ذلك دورات الاقتصاد المسمى موازيا أو غير منظم أو عائليا (أى النشاطات غير المعترف بها قانونا أو التى تعجز الجهات الرسمية عن خصصها) وستجد أن الحصيلة

تتمثل بعوالم متباعدة من المنتجين والموسقين الذين لا يحتاج بعضهم البعض الآخر، وبالتالي لا يجدون ضرورة للبحث عن قواسم مشتركة للعيش والتصارع معا، عكس حالة الانتاج الحديث المنظم، إذ يضطر أرباب العمل، على سبيل المثال الى التأقلم مع متطلبات العاملين، وبالعكس، وصولا الى لحظة توازن أو مساومة تعكس ميزان القوى بين الأطراف المتصارعة.

ولكن، إن كانت تلك هي الحصيلة المفجعة لرأسمالية الدولة في بلداننا، فلا بد من التسليم بما يعنيه ذلك: لم تنشأ مجتمعات مدنية لدينا بعد. ومن حيث الاعتقاد أن مسألة نشوء مجتمع مدني تجد حلها في النقاشات بين الباحثين حول التعاريف، أو حول أفضل السبل أو الخطط لخلق المجتمع المدني، فليس المجتمع المدني نتاج مبرارة في الخيال العلمي، بل هو مقولة تاريخية، سلسلة من العمليات الموضوعية التي تنطلق تحت تأثيرات واعية أو غير واعية من جانب الفئات المتحركة اقتصاديا وسياسيا، بسبب من مصالحها ومن قدراتها على فرض تلك المصالح وشرعيتها أمام المجتمع.

لعل هذا مايفسر وجود ثقافات لاتتصارع فيما بينها، في الواقع، برغم ما يبدو عليه الأمر ظاهريا. إن الثقافة الدينية لاتناقش الثقافة العلمانية من داخلها، بل ثمة انتاج ثقافي ليبرالي لا يتماشى إلا قليلا مع النتاج الثقافي الراديكالي (بشقيه الإسلامي أو العلماني)، وثمة عالم من الثقافات الإسلامية المتصارعة فيما بينها (أجنحة راديكالية ومعتدلة، برغم تبسيطية هذا التقسيم) لكنها تكون فضاء مشتركا يتفق على الأقل على قواسم مشتركة بدور الصراع حول أحقية كل طرف بادعائه تمثيل القيم الإسلامية (الحقة). وهكذا، فلأن هناك مجتمعات، ودورات انتاج متوازية، ثمة عوالم لكل منها مونولوجه الخاص الذي يكتفي بإذانة الآخر، أو تحقيره أو الاستهانة به، حتى حين يتظاهر عقلاء كل جناح باحترام قيم الآخرين والحوار معها. إذ لاتنشأ القواسم المشتركة عبر النوايا الطيبة، بل عبر عمليات تاريخية مادية أضغنا - حتى الآن - فرصة قيامها. وعليه، فهل يحق لنا أن نعلم بالدولة الديمقراطية في

ظرف كهذا؟ بممارسات تقول الموضة الفكرية السائدة أنها حضارية في إدارة الصراعات بين الأطراف المتنازعة في المجتمع؟

حين تراجع دور الدولة في تأمين الحد الأدنى من الضمانات الاجتماعية - الاقتصادية لمواطنيها، لم تكن ثمة مؤسسات خاصة يتم اللجوء اليها، أو إجبارها على المساهمة في تأمين تلك الأساسيات من الحقوق. فالمؤسسات الرأسمالية في البلدان المتقدمة تستطيع، وقد ضمنت متوسط أرباح عال لها، أن تساهم في نفقات الضمان الصحي والاجتماع لعمالها، على الأقل لأنها بحاجة الى قوة عمل مؤهلة ثقافيا وصحيا، ولأن قوة الحركة المطلوبة تجربها على القيام بذلك. أما حين يكون مجتمع ما مبنيا على احتقار العمل المنتج، وحين تحتل المضاربة والتجارة والصيرفة فيه الموقع الأسمى اجتماعيا، فيسمى ممارستها (رجل أعمال)، فمن الطبيعي أن يبحث الناس عن الملجأ الذي يؤمن لهم حدا أدنى من الضمانات. فما الشكل الذي تتخذه الدولة في هذه الحال؟

قبل سنوات قليلة، كان الوهم السائد لدى كثير من الكتاب العرب يقوم على افتراض أن تراجع دور الدولة الاقتصادي سيؤدي حتما الى الديمقراطية السياسية. لكن الديمقراطية السياسية ليست مجرد تعدد حركات سياسية تنزل حلبة الانتخابات كل بضع سنوات. فالمجتمع غير الممأسس (المجتمع الضعيف إذا شئنا استخدام التعبير المبتذل ذاته) لايمكن أن تنتصب فوقه دولة ممأسسة، تستطيع تسييد قواعد مقبولة للغالبية العظمى من أفرادها. ذلك أننا لو نظرنا للأمر من زاوية مختلفة، لقلنا أن الممارسات التي يسميها الأفراد الممأسسون، أي الأفراد الذين يجدون لهم مواقع في الآلية السائدة للإنتاج المادي والثقافي، ممارسات إرهابية، هي تعبير عن أن كتلة مجتمعية لم تدمجها هذه الآلية ضمن عملها بعد (ولا أقصد بالممأسسين من يحتلون مواقع متميزة في المجتمع بالضرورة). وبالتالي فإن الكتل المهشمة لآثرى في الممارسات التي يعتبرها المجتمع (المخترم) مقبولة، ممارسات يمكن من خلالها تحسين تمثيلها أو كسب الاعتراف بها. من هنا، فإن المعضلة تكمن في

أن قطاعات اليسار التي كانت تخوض صراعاتها عبر وسائل اعتبرت (إرهاباً) في حينه، تم إدماجها في الجسم السياسي العام، حتى وإن بقيت معارضة للسلطات، بمعنى أنها صارت تمارس صراعاتها وفق الأسس التي يتقبلها جسم المؤسسة العام (ومثل هذا حصل حين أدى الانتعاش الأوربي لآثر تطبيق مشروع مارشال إلى دخول الأحزاب الشيوعية في السياسة البرلمانية الأوروبية)، لكن هشاشة آليات التطور قادت إلى توليد دورات متسعة من التهميش الاجتماعي الاقتصادي. وعرف العاملون في المجال الاقتصادي أن منطقنا تتميز بواحد من أعلى مستويات التفاوت في توزيع الدخل في العالم، إن لم تكن أعلاها إطلاقاً.

لذا فإن إغماض العين عن التفاوتات الشاسعة بين الأقاليم المختلفة داخل البلد الواحد، وما يعنيه ذلك من ميل أبناء طوائف / أديان / مذاهب / إثنيات / قبائل معينة إلى أن ينعموا بما لا ينعم به غيرهم (إن لم يكن بسبب التحيز المضمّن من جانب القائمين على رسم السياسات، فعلى الأقل لأن المنتمين لهويات متماثلة يميلون إلى العيش في منطقة واحدة)، ليس إلا واحداً من الخرافات التي غذتها الدولة المفرقة في قوميتها، خرافة تقول أن الحديث عن التنوع يهدش الوحدة الوطنية. ولن ينفع هنا الحديث عن وحدة وطنية، بل وحدة عربية، حين لم تنجح النظم القومية في الحفاظ على النسيج الموحد للبلد العربي الواحد الذي حكمته. ولعل المثير للاستغراب أن المعارضين لتلك النظم لايزالون يرتعبون من التشكيك بالخطاب الخرافي لتلك النظم نفسها، في حين يهرب آخرون إلى الأمام، كما هرب القوميون العرب وكثير من الماركسيين قبلهم إلى الوحدة العربية، ويهرب الإسلاميون إلى الحديث عن الأمة الإسلامية الواحدة. ويندر، إن لم ينعدم، الصوت الذي يعلن بلا رعب، أن منطقنا يمكن أن تتوحد بالاعتراف بمكوناتها الحضارية الخصبة المتعددة، التي يمثل العنصر العربي و / أو الإسلامي مكوناً رئيساً فيها، إلى جانب مكونات أخرى غير عربية و / أو غير إسلامية. ربما كانت الحقبة الراهنة هي الأبلح لإثارة هذه الأسئلة التي تأخرنا في طرحها، لأن الهجوم على الدولة

أن ثمة أشكالا من الممارسات تتقاطع مع بعضها ولاتعاش. ولأن المجتمع منذر بعد، فالدولة القمعية هي نتاجه، قدر ما هي الساعية إلى تأييده وإعادة انتاجه. والتجربة التاريخية تقول أن الديمقراطية السياسية في حالات كهذه، يمكن أن تقود إلى نتائج غير ما يمتنى الديمقراطيون أنفسهم، أو بتعبير آخر، لا يمكن لمؤسسات الديمقراطية السياسية تأمين استمرار الديمقراطية في المدى البعيد، في ظل انعدام الشروط الاجتماعية - الاقتصادية لإعادة انتاج تلك المؤسسات. وأمثلة التاريخ الحديث كثيرة هنا، من حالة مجتمع يعاني من جمهرة شغيلته من حالات النزاع الطبقي (لا الانحطاط في الوضع المادي فقط، بل التسريح وفقدان الأمن) كالألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى، وما آل إليه رأس النازيين من تصويت للنازية، مروراً بمجتمع يشهد حراكاً طبقياً نحو الأعلى من جانب كتلة سكانية متسعة ومهمشة، لكن نظامه السياسي المتكلس (أي عجز بنيته الاجتماعية السائدة عن إدماج الصاعدين في الآلية الموحدة للاقتصاد والمجتمع) تفجر في صورة حرب أهلية في لبنان، وصولاً إلى حالة الاتحاد السوفيتي السابق، حيث الحنين إلى الدولة القوية - الأبوية هو الأداة الوحيدة المتاحة، حتى الآن، لمجابهة مافيا الانفتاح وعصاباته.

لا بد إذن من التفريق بين حالات الانقسام والتفاوت الطبقيين في ظل آليات موحدة للنشاط الاقتصادي (الرأسمالي أو قبل الرأسمالي)، حين يتعامل الناس مع مواقعهم، مع السعي لتحسينها والصراع ضد المستغلين، سواء بتعابير طبقية صريحة، في حالة المجتمع الرأسمالي، أو في ظل وعي ديني، أو قبلي الخ، وبين حالة التهميش والتوازي في آليات إعادة انتاج المجتمع، سواء شمل التهميش مدناً أم طوائف أم هويات معينة، وسواء كان راسمو السياسات الاجتماعية واعين بالمآل الذي ستقود سياساتهم إليه، أم أن هذا المآل نتيجة موضوعية لم يتنبأ بها الحكام في الأساس. لقد أدى الانفتاح المؤقت لأفق التطور لآثر نجاح الثورات الوطنية في بلداننا إلى إدماج كتل كانت مهمشة في الجسم السياسي - الاقتصادي والثقافي للبلاد، وكان تغيير ذلك

العاصمة مهمشة ماعداها، الدولة التي تتسلط مؤسساتها التنفيذية سيفاً فوق رأس المواطنين، والتي تتعادل السيادة فيها مع التراب لأمع سيادة المواطن وتمتعه بالكرامة في بلده، الدولة التي تتعادل المواطنة فيها مع التجنيس القسرى وصهر الهويات والأديان واللهجات بحجة المواطنة الواحدة، فيما هي تفوق عرق وتذويه للأخرين (بالدم، في أحيان كثيرة) تحت هيمنتته. وإن كان هذا النموذج لعب دوراً إيجابياً في تطوير بلد أو مجموعة بلدان، فإن من الواضح أنه أدى إلى الكوارث في منطقتنا الغربية. ولا أدل على ذلك من إجماع كل القوى في العالم العربي اليوم على الازمة الخائفة والأفق المسدود الذي نعيشه بعد ثلاثة أو أربعة عقود من تسلط هذا النموذج على حياتنا.

المستبدة، العالية التمركز لا ينبغي أن يكون حكراً على القوى اليمينية والليبرالية الجديدة، كما كان الأمر مع شعارات الديمقراطية والحرية وحقوق الإنسان طوال عقود بحجة أن الاستعمار يستغلها لتنفيذ مصالحه. وإن كانت مؤسسات مثل صندوق النقد الدولي تصارع اليوم لنزع الحق الوطني في رسم السياسات المستقلة، فإن أكبر خدمة يمكن لقوى التقدم تقديمها لتلك المؤسسات، هي الاستقالة من هذه المعركة سلفاً (كما استقلنا من معركة التقدم العلمي بحجة أنها جزء من اخطبوط العولمة الذي بات يرعب القوى التي يفترض أنها حية في عالمنا العربي).

الدولة التي أدت وظيفتها التاريخية وأن أوان رحيلها هي الدولة التي أنتجتها الثورة الفرنسية، الدولة المركزية التي تمركزت الحياة الاقتصادية والثقافية والسياسية في



العرب وحتمية الحداثة

فارس أبي صعب*

الذي لم تمض غير نحو عشر سنوات على وفاة جان جاك روسو حتى كانت كتاباته تلهب أوروبا وتفجر في فرنسا ثورتها التاريخية.

وهل مسألة الحداثة مسألة فكر سياسي حدالي يغير مجرى التاريخ أم أنها مسألة تحولات اقتصادية - اجتماعية يأتي هذا الفكر ليمر عنها وينظمها في مشروع حضاري؟

وإذا كان الأمر كذلك فهل الشروط التاريخية، الاقتصادية - الاجتماعية، التي عاشتها أوروبا بدءاً من القرن الخامس عشر، والتي أسفرت عن تبلور مشروع الدولة الحديثة منذ نهايات القرن الثامن عشر، هي نفسها تلك الظروف التي كان العالم العربي يعيشها في الفترة نفسها والتي أسفرت عن قيام نماذج الدولة «الحديثة» فيه؟

وبالتالي هل الشروط التاريخية (الداخلية) التي حال غيابها دون تحقيق مشروع الحداثة العربية باتت متوافرة اليوم لكي يحقق العرب مشروعهم الحدائي؟ أو، بوجه آخر، هل الشروط التاريخية (الخارجية) التي حالت دون تحقيق العرب مشروعهم الحدائي قد نجرت تجاوزها أم أنها باتت أكثر تجديراً وعمقا؟

وبالتالي هل مشروع الحداثة وفق النموذج الغربي،

منذ مئة عام أو يزيد، بشر أحد رواد «النهضة» العربية بأن الديمقراطية لا بد آتية. وراحت عصر ذاك تتدفق أدبيات «الحداثة» والنهضة الداعية إلى بناء مشروع دولة عربية حديثة على النمط الذي شهدته بناء هذه الدولة في الغرب.

وكثر الكلام في تلك الأدبيات على الحرية والمساواة، وعلى الديمقراطية ودولة القانون وعلى العقل وقانون الطبيعة، وهي كلها مفاتيح مفاهيمية سبق لعصر الأنوار الأوروبي أن بلورها وأسس دولته الحديثة عليها.

والآن وبعد مرور أكثر من قرن على خطاب الحداثة السياسية الذي أطلقه رواد النهضة نتساءل: هل تحققت الديمقراطية التي بشر بها رفيع العظم، وأين أصبحت الحرية، المساواة و«حقوق أمالي المملكة الواحدة بعضهم على بعض» التي نادى بها الطهطاوي، وهل ساد العقل الذي جعله خير الدين التونسي ركناً أساسياً من أركان بناء الدولة المدنية، وهل قضى على الاستبداد الذي حذر منه الأفغاني، وهل تحققت سلطة القانون والحياة الدستورية التي دعا إليها الكواكبي؟

وإذا كان الجواب نفياً، وهذا هو الصواب، فلماذا مضى على كل هذه الأفكار نحو قرن أو أكثر من الزمن دون أن يجد العرب الطريق إلى تحقيقها، في الوقت

(* محاضر في علم الاجتماع بمعهد العلوم الاجتماعية بالجامعة اللبنانية ومدير تحرير مجلة «أبعاد».

فوفرت شروط قيام الثورة الصناعية التي خلقت بدورها عصرا جديدا على مستوى وسائل الانتاج وعلى مستوى القوة العسكرية والأنظمة الاستهلاكية والحياة المدنية، أم على الصعيد السياسي، حيث الدولة - الأمة أخذت طريقها إلى التحقيق، مكرسة في قانونها جملة مبادئ وضعية تبلورت مفاهيمها الحديثة مع فلاسفة عصر التنوير، كالحرية والمساواة والعدالة والقانون والديمقراطية والعقلانية والقيم والقانون الطبيعية والإرادة العامة، ومنظمة سلطتها عبر مؤسسات متخصصة منها بالتشريع ومنها بالتنفيذ ومنها بالقضاء، أم على الصعيد الاجتماعي حيث التحول في علاقات الإنتاج ونمو العلاقات الرأسمالية على أنقاض الإقطاع، أم على الصعيد الفكري حيث أعيد تحديد موقع الإنسان في الوجود، فاحتل العقل مكانة الله بعد ما قتله وأورث الإنسان دوره في السيطرة على الطبيعة، أم على الصعيد العلمي حيث قام النموذج الرياضي كمقياس أوحده للعلم، الذي جرى تحريره من هيمنة التصورات الدينية والأيدولوجية والسياسية، وبات معتمدا على العقل البرهاني والتجريب، رافضا كل ما لا يكون مقبولا ببرهان^(١)، أم على الصعيد الثقافي حيث قامت الاتجاهات الفنية الحديثة بعملية «هدم تقديمي لكل القيم الإنسانية التي كانت سائدة من الأدب الرومانسي والطبيعي»^(٢)، أم على الصعيد المدني، حيث باتت المدن مصدرا لإحياء وإنبعاث مهم للأدب والفنون الحديثة، فانعكست الفوضى الحضارية في المدن المكتظة بالسكان واللغات المتعددة على النصوص الأدبية واللوحات الفنية، وباتت أجواء المدينة تترك بصماتها على الأعمال الروائية والفنية، محتضنة في الوقت نفسه كل ذلك الخليط الأدبي والفني والثقافي، أم على صعيد الحياة الفردية وعلاقة الإنسان بالجسد^(٣).

٢ - الوجه العربي - العثماني من جهة أخرى، حيث مجتمعات مازالت غارقة في قرونها الوسطى، وعلاقاتها الاجتماعية تقوم على العصبية القبلية والعشائرية والعائلية، واقتصادها مازال محكوما بالنمط الخراجي ووسائل إنتاج بدائية، ونظام تعليمي محوره الدين، ودولة عثمانية تتداعى، من جراء الركود

الذي طالما راهن العرب على تحقيقه، يحمل بذاته شروط تحقيق الحداثة المرجوة أم أن هناك نماذج أخرى لمشروع الحداثة يمكن استنباطها بما يتلاءم مع الخصائص التاريخية والثقافية للمجتمع العربي، وبما يتجاوز في الوقت نفسه مآزق النموذج الحديثي على الصعيد العالمي، وبالتالي هل يمكن لأى بلد في العالم، في هذه المرحلة التاريخية «الكوكبية»، أن يحمل مشروع الحداثة الخاص به من دون أن يصطدم بنموذج الحداثة المهيمن عالمياً؟

وفي النهاية، ولكي نقرب أكثر فأكثر من عنوان الموضوع، هل حداثة العرب مسألة حتمية، وبالتالي هل هناك حتمية تاريخية، وهل المرحلة التاريخية الحالية لا تزال تتطلب من العرب مشروع حداثة وفق النموذج السائد، أم أن العالم بات يتجاوز هذا النموذج نحو مشاريع نماذج ما بعد حداثة لم تبلور بعد؟ كل هذه التساؤلات تفرض نفسها بمجرد التفكير في عنوان البحث : العرب وحتمية الحداثة؟

استيقظ المثقفون العرب في النصف الثاني للمقرن الماضي على صورة متناقضة الوجهين:

١ - الوجه الأوروبي المتحثل من جهة سواء على الصعيد الاقتصادي حيث حققت الدول الأوروبية منذ منتصف القرن الثاني عشر الشروط الهامة التي وضعتها على مشارف النمو الذاتي المستقل، مثل القضاء على النظام الإقطاعي في الريف، وإنهاء العمل بنظام الحرف والطوائف وخلق الشروط اللازمة لوجود سوق العمل (الحرة) وتحقيق حد أدنى من التراكم البدالي الذي كان قد تكون في مرحلة الرأسمالية التجارية، فضلا عن نشوء حركة واسعة من المخترعات والكشوف العلمية انعكست بدورها بشكل مباشر في تطوير أدوات الإنتاج. كما تغلبت هذه الدول على ضيق أسواقها عبر تصريف الفائض في الخارج واحتلال المستعمرات وتحويلها إلى أسواق لتصريف الإنتاج الفائض وتوفير المواد الخام منها لثورتها الصناعية التي أعقبت الطفرة الزراعية، التي وفرت فائضا في الانتاج الزراعي أدى إلى زيادة الطلب على السلع الاستهلاكية ثم على الصناعات الوسيطة وإلى إدخال المكننة على نحو متزايد في دائرة وسائل الانتاج،

الدولة الحديثة الحيز الأكبر من أدبيات رواد النهضة. وكان نموذج الدولة الحديثة في أوروبا هو المقياس الذي جرى تصور مشروع الدولة العربية عليه. وارتكزت صورة هذه الدولة على مبادئ الحرية والعدالة والمساواة والقانون والديمقراطية والعقد الاجتماعي وقانون الطبيعة، فكان جان جاك روسو وتوماس هوبز وجون لوك حاضرين بقوة في هذه التصورات كما كان الإسلام حاضراً بدوره في بعض جوانبها.

غير أن مشروع الدولة الحديثة العربية الذي حلم به رواد النهضة لم يتحقق وقامت بدلاً منه نماذج عدة من الدولة الوطنية اتخذت أحياناً أشكالاً ظاهرية شبيهة بنموذج الدولة الحديثة القائمة في أوروبا في حين ظلت في مضمونها تحمل بقايا البنى المجتمعية ما قبل الحديثة. وإذا كانت الدولة الحديثة في أوروبا جاءت «ترجمة» لتحولات تاريخية شهد المجتمع خلالها نشوء الطبقة البرجوازية وتحلل نمط الإنتاج الإقطاعي فجاء عصر التنوير ليعبر عن هذه التحولات في جملة مبادئ وضعية تضع حداً للحكم الملكي المطلق المستند إلى الحق الإلهي وتؤسس لقيام الدولة الحديثة المستندة إلى الإرادة العامة^(٧)، فإن نماذج الدولة الوطنية العربية لم تكن ترجمة لعصر النهضة العربي (..الذي) لم يكن تعبيراً عن تحولات تاريخية مجتمعية مساعدة بقدر ما كان تعبيراً عن بدايات تكون نظام التبعية للغرب وعن محاولات ترسيم الدولة العثمانية وظهور نخبة من الموظفين والضباط فيها تدعو إلى ضرورة الإصلاح عبر تبني نماذج التنظيم الموجودة في أوروبا، فضلاً عن تأثير نخبة مثقفة تلقت علومها في أوروبا وفنتها سحر نموذجها الحديث.. في الوقت الذي كانت بلاده تشهد بدايات الاختراق الاستعماري وخضوعها لعلاقات رأسمالية طرفية تابعة للدولة الحديثة في الغرب ولدورها الاقتصادي الجديد في الخارج..(٨).

وكان على البلاد العربية أن تنتظر نهاية الحروب العالمية الأولى - أو الثانية - وما أسفرت عنه من توازنات دولية، لكي تشهد ولادة هذه الأنماط من الدولة الحديثة بعيداً عن مبدأ السيادة والإرادة العامة اللذين كانا شرطاً لقيام الدولة في أوروبا. وعلى الرغم من قيام الدولة

الاقتصادي والتضخم المالي، والانحطاط الإداري والسياسي، وترهل الجيش، وعبث الفساد والفسوق في مركزية الدولة. كل ذلك في ظل تصاعد حدة التغلغل الاستعماري في الدولة العثمانية والمنطقة العربية وربط اقتصاد هذه المنطقة بعلاقات تبعية للمركز الأوروبي من خلال خلق اقتصاد أحادي الجانب مخصص لإنتاج مواد أولية تتطلبها الصناعات الحديثة الناشئة في أوروبا، ومن خلال فتح الأسواق المحلية أمام المنتجات الأوروبية التي تتسم بقدرتها على المنافسة، فضلاً عن التغلغل الثقافي وعن التدخل العسكري المعتمد على معدات عسكرية حديثة، وجيش أكثر تنظيمًا.

في ضوء هذين الوجهين المتناقضين للصورة أطلق المثقفون العرب مشروعهم النهضوي^(٩). وهكذا ارتبط مشروع النهضة العربي بصورة الآخر، بما تحمله هذه الصورة بدورها من وجهين متناقضين بالنسبة إلى المثقفين العرب: وجه التمدن والتحديث والعقلنة والحرية، وهو كان مصدر اطمئنان بالنسبة إلى هؤلاء المثقفين، ووجه الاستعمار والاستلاء والاستقلال. وقد استقى هذا المشروع كل مفاهيمه وطموحاته وشعاراته من أدبيات الحضارة الأوروبية وشعاراتها^(١٠)، مجرداً هذه المفاهيم والشعارات من سياقها التاريخي متخذاً منها إطاراً قيمياً لا تاريخياً أكثر منه إطاراً عقدياً فرضته تناقضات المجتمع الأوروبي في مرحلة تاريخية محددة.

ومع ذلك فقد كان هذا المشروع أكثر تركيزاً على البعدين الثقافي والسياسي منه على البعدين العلمي والتقني، على الرغم من أن هذه الحركة ارتبطت في بداياتها بحركة التحديث التي أطلقها محمد علي، الذي عمل على إعادة تنظيم الإدارة وبناء جيش حديث، وعلى تطوير الاقتصاد، وعلى نقل العلم والتقانة من أوروبا وتوطينها، عبر إرسال البعثات إلى أوروبا واستقدام الخبراء والمدرسين منها^(١١).

فعلى الصعيد الثقافي شهد عصر النهضة حركة باتجاه تحديث اللغة العربية وتطوير النثر والكتابة، وإحياء الشعر العربي القديم وتجديده، كما نمت حركة الترجمة وتأسيس الجمعيات الثقافية.

أما على الصعيد السياسي فقد احتل مشروع بناء

هذه الظواهر في المجتمع الطرقي بما يتلاءم مع وظيفته الطرقي في إطار المنظومة الرأسمالية العالمية، من هنا «يبدو أن غياب الديمقراطية (مثلاً) في محيط النظام الرأسمالي سمة دائمة لا تمت بصلة إلى «الوراثة» التقليدية عن العصور السابقة. فهو ناتج ضروري لمقتضيات التوسع الرأسمالي» (١٠). وبالتالي فإن التصنيع والتحديث اللذين نموا في إطار الرأسمالية الطرقي لم يؤديا إلى ديمقراطية النظم بل إلى «تحديث الديكتاتورية فيها» (١١).

مازق مشروع الحداثة العربي

هل ممكن إذن تحقيق الحداثة في ظل خضوع العالم العربي لشروط هذه المنظومة الرأسمالية العالمية، وبخاصة في هذه المرحلة التاريخية التي بلغت «الكوكبة» فيها حداً لم يعد ممكناً معه التحديث عن مشاريع تنمية أو تحديث مستقلة في خياراتها السياسية والاقتصادية والثقافية، وباتت مخلتلفة بلدان العالم أكثر ارتباطاً بالسوق الرأسمالية العالمية تسير وفق منطقها وتطور وفق مصالح القوى المهيمنة فيها، الأمر الذي قطع الطريق على نماذج التحديث المغايرة لمنطق هذه السوق وجعل عملية التحديث وفق نموذج السوق الرأسمالية السائد يواجه على المستوى النظري أكثر من خيار مازال منطق السوق نفسه وعلاقات المنظومة الرأسمالية نفسها تحول دون تحقيقها.

فهل عملية التحديث إذاً وفق النموذج الغربي الرأسمالي، مادام هو النموذج السائد عالمياً تتحقق عبر المرور بالمراحل التاريخية التي شهدتها عملية التحديث هذه في أوروبا، أي عبر تشوير القطاع الزراعي وتوفيره فائضاً مثل شرطاً ضرورياً لتحقيق الثورة الصناعية، وبالتالي عبر البحث عن مجال خارجي يوفر مصدراً للمواد الأولية والموارد الطبيعية وسوقاً لفائض الإنتاج التي تتطلبها عملية التحديث الاقتصادي، وبالتالي هل كل ذلك الاستنزاف للموارد الطبيعية وذلك الاستغلال لشعوب الأطراف ونهب ثرواتها التي تتطلبها الثورة الصناعية وعملية التحديث عموماً في الغرب ما زال ممكناً تكرارها مرة أخرى، وبالتالي هل ذلك يتطلب إعادة إنتاج كل

الاستعمارية، التي أشرقت على تأسيس هذه الدولة بتوفير الأطر العامة الهيكلية الحديثة لهذه الدول التي خلقتها في المنطقة، من دستور ومؤسسات وأجهزة بيروقراطية وجيش، فإن هذه الدولة لم تجر قطعاً مع الماضي بل ارتكزت في كثير من جوانبها على قواعد ثقافية وسياسية واجتماعية واقتصادية مورثة حالت يومها دون اكتمال شروط تأسيس تلك الدول كنول حديثة. فالجماعة التي تكونت منها هذه الدول ارتكزت أحياناً على خلفية قبلية وقامت أحياناً أخرى على خلفية طائفية، في الوقت الذي رسمت لها الحدود الجغرافية دون أي ارتكاز تاريخي على أمة متصورة أو موعاة، فكانت عملية التناثر بين هوية تتخذ من بعض الموروثات وبين حدود تتنكر لذلك الموروث، فلا تلبث أن تصطدم بتلك الهوية التي تبحث عن حدودها في ذلك الموروث (٩). وقد مر على تأسيس نماذج الدولة الوطنية هذه عقود عدة كانت كفيلة ببطي صفحات مشروع النهضة العربية وتحويلها إلى مجرد كتب ومجلدات تدرس في بعض المدارس والجامعات.

هناك إذاً عاملان حالاً دون تحقق مشروع النهضة: عدم اكتمال الشروط التاريخية لتحول المجتمع العربي إلى مرحلة الدولة الحديثة، ومنظومة العلاقات غير المتكافئة التي ربطت هذا المجتمع بالمركز الرأسمالي بدءاً من علاقات السيطرة الغربية السياسية والعسكرية المباشرة أو غير المباشرة مروراً بعلاقات الاستغلال والنهب الاقتصادية وصولاً إلى علاقات التبعية الثقافية وعلاقة الاستلاب الفكري والأيديولوجي.

مع العلم أن هذين العاملين الداخلي والخارجي هما وجهان لعملية تطور تاريخي واحدة وفي إطار منظومة عالمية واحدة لا تزال تشهد مزيداً من التعمق والاستقطاب بين مراكز المنظومة وأطرافها.

لذا لم يعد ممكناً تفسير العوامل الداخلية لفشل تجارب التحديث في أي مجتمع بمعزل عن العوامل الخارجية المخيطة والمتداخلة بهذا المجتمع.

فالظواهر والبنى ما قبل الحديثة التي لا تزال سائدة في هذه المجتمعات ليست ظواهر جامدة لا يستطيع المجتمع تجاوزها. بل إن النظام الرأسمالي يعيد إنتاج

المفاهيم الفكرية والمناخات الثقافية التي أنتجتها مرحلة الحداثة الأوروبية؟

أم أن عملية التحديث هذه يمكن تحقيقها عبر حرق المراحل ومحاولة اللحاق بمرحلة «الحداثة» التي بلغها الغرب على مشارف القرن الحادي والعشرين، وهل إعادة التقسيم العالمي للعمل الحالية التي تقوم على احتكار الغرب للتقانة، والتحكم بالنظام المالي العالمي، وسهولة الحصول على الموارد الطبيعية، والتحكم بوسائل الإعلام والاتصال، وأسلحة الدمار الشامل (١٢)، تتيح للعرب ولغيرهم من بلدان العالم الثالث اللحاق بهذه المرحلة من الحداثة التي دخلت عصر المعلومات، وبالتالي يكون قد كتب للعرب ولغيرهم من مجتمعات العالم الثالث، أن تدخل في مرحلة تاريخية أكثر هجينة تتعايش فيها ثلاث موجات حضارية هي موجة الحضارة الزراعية ما قبل الرأسمالية وموجة المجتمع الصناعي «الحديث» وموجة مجتمع المعلومات والتقانة ما بعد الصناعية (١٣).

أما الخيار الأول فهو يفترض أن الفارق بين المجتمعات «المتقدمة» التي حققت الحداثة وبين المجتمعات «المتخلفة» التي لم تحقق الحداثة هو مجرد فارق زمني، وبالتالي يمكن المجتمعات المتخلفة بعد فترة تاريخية محددة أن تتحدث إذا ما سارت على النمط الاقتصادي والثقافي والسياسي الذي سارت عليه البلدان «المتقدمة». غير أن هذا الخيار يتجاهل أن الظروف الاقتصادية والثقافية والاجتماعية للبلدان المتخلفة هي ليست الظروف نفسها للبلدان المتقدمة في مرحلة تاريخية سابقة على حداثةا. فالمجتمعات المتخلفة، على الرغم من أنها تحمل الكثير من سمات المجتمع ما قبل الحداثي سواء على مستوى نمط الإنتاج وعلاقاته أم على المستوى السياسي والاجتماعي، فهي جزء من المنظومة الرأسمالية العالمية الحالية لكن في وجهها الطرفي المتخلف التابع وليس في وجهها المركزي «المتقدم». حتى إن الطبقة البرجوازية التي تتحكم في اقتصادات هذه المجتمعات لا تحمل السمات التاريخية نفسها للطبقة البرجوازية التي قادت عملية التحديث في المجتمعات الأوروبية والتي عملت على تكييف مقتضيات الخارج لمصلحة تنمية مجتمعاتها وليس

العكس كما تفعل برجوازية البلدان المتخلفة.

وحتى إذا تجاوزنا البعد التاريخي لظاهرة التخلف فإن عملية التحديث عبر إعادة تكرار تجربة التحديث الأوروبية تبدو نظرياً مسألة مستحيلة. فما حصلت عليه البلدان الأوروبية لتحقيق تجاربها التحديثية من إمكانيات لم يعد ممكناً توفيره لبلدان أخرى. فذلك الفائض الهائل من الموارد الطبيعية والمواد الأولية الذي جرى ضخه من العالم الثالث باتجاه البلدان الأوروبية، سواء عبر الاستعمار المباشر أم عبر العلاقات غير المتكافئة التي تفرضها آلية النظام الرأسمالي العالمي على البلدان المتخلفة، هو أمر لم يعد ممكناً تكراره لمصلحة البلدان المتخلفة كما لم يعد لدى البيئة القدرة على تحمل عواقبه. ويشير تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٤ إلى أن تكرار «أنماط الشمال في الجنوب سيتطلب عشرة أمثال القدر الحالي من أنواع الوقود الأحفوري وسيطلب ثروة معدنية تعادل ما هو موجود حالياً ٢٠٠ مرة. وفي غضون ٤٠ عاماً، ستضاعف مرة أخرى هذه المتطلبات مع تضاعف عدد سكان العالم» (١٤). كما أن ارتفاع مستويات استهلاك الجنوب من الطاقة عام ٢٠٢٥ إلى حدود مستويات استهلاك بلدان الشمال سيتطلب ارتفاع مستوى الاستهلاك العالمي نحو ٥ أضعاف. وهذا ما لا يستطيع النظام الطبيعي تحمله (١٥).

من هنا إذاً نبدو استحالة تكرار نموذج التحديث الرأسمالي الذي جرى تحقيقه في الغرب، لأنه يعجز عن توفير الشروط التاريخية والمادية التي توافرت للبلدان الأوروبية. حتى أن إمكان توافرها نظرياً يعني تدمير البيئة واستنزاف ما تبقى منها من طاقات (١٦).

وما نشهده اليوم من عمليات تصنيع في بعض بلدان العالم الثالث فهو لا يعني بالضرورة امتلاك هذه البلدان شروط التحديث التقني والعلمي، إذ غالباً ما تعتمد هذه البلدان في صناعاتها على تقانة مستوردة لم يجر توطئتها محلياً، وبخاصة في مجال الصناعات الالكترونية الدقيقة؛ أو حتى في مجال الصناعات التي لا تزال تؤسس على قاعدة «تسليم المفتاح»، وبالتالي يبقى تطور هذه الصناعات في بعض بلدان العالم الثالث لا يعبر عن امتلاك هذه البلدان شروط التحديث الصناعي بقدر ما

والمعدات وملحقاتها(٢١). والمواد أو القوة الصلبة (Hard Power) لم تعد تمثل في عملية الإنتاج القوة المؤثرة، بحيث باتت القوة المؤثرة هي القوة المعرفية اللينة (soft power) التي تحرص البلدان المتقدمة على الاحتفاظ بهذه القوة المعرفية في الوقت الذي أخذت تتخلى عن القوة الصلبة ومعارفها للبلدان النامية(٢٢).

كل ذلك التطور العلمي والتقني ساهم في تهميش بلدان العالم الثالث أكثر فأكثر وفي اتساع الهوة العلمية والتقنية بين الشمال والجنوب، وبالتالي باتت فرص اكتسابها واللاحق بها بالنسبة إلى هذه البلدان شبه معدومة، سواء على صعيد الكمبيوتر الذي بات كل جيل منه يوفر للدولة التي تبغ سرعة على تطويره والانتقال بالتالي إلى جيل جديد، لا تقاس بما يوفره الجيل السابق له لدى دولة أخرى وقدرته على خلق جيل جديد، أم على صعيد الثقافة الإحيائية والهندسة الوراثية التي فجرت أفاقا جديدة في البحث العلمي وفي عمليات الإنتاج، ساهمت في إعادة توزيع عمليات الإنتاج بين الشمال والجنوب، بعد ما وفرت لدول الشمال قدرة على تخليق بدائل للعديد من السلع الزراعية الرئيسية والمواد الأولية التي تركز عليها اقتصاديات بعض بلدان الجنوب، أم على مستوى العلم الضخم (Mega-Science) الذي تميز بلدان العالم الثالث حتى عن مجرد التفكير في الخوض فيه، لما يتطلبه هذا العلم من امكانات مختبرية كبيرة وباهظة التكاليف، واعداد كبيرة من العلماء، فضلا عن المليارات العديدة من الدولارات لكل مشروع من مشاريعه، وهي شروط لا يمكن توفيرها إلا من خلال تعاون عدد من الاقتصادات الكبيرة في العالم(٢٣).

فالهوة إذن بين بلدان الشمال وبلدان الجنوب على مستوى العلوم والثقافة تفوق اتساعا تلك الهوة التي تفصل بين هذه البلدان على المستوى الاقتصادي، إذ إن ٩٥ في المائة من جهود البحث والتطوير العلمي في العالم تجري في بلدان الشمال(٢٤)، فتوظف بلدان منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية في هذا الإطار ٣٠٠ مليار دولار سنويا(٢٥). وقد يتجاوز إنفاق الشركات فوق القومية الكبرى على ثقافة المعلومات والبرمجيات عند نهاية التسعينيات إنفاقها على رأس المال المادي المتجسد بالآلات والمعدات وملحقاتها(٢٦).

يعبر عن إعادة تقسيم جديد للعمل بين مراكز النظام الرأسمالي العالمي وبين أطرافه باتجاه انتقال بعض صناعات الثروة الصناعية الأولى والثروة الصناعية الثانية (تجميع السيارات والسلع الكهربائية) باتجاه بلدان الأطراف مقابل احتكار بلدان المركز صناعات الثروة الصناعية الثالثة(٢٧).

ويرى سمير أمين أن «سريرة التصنيع في العالم الثالث لن تضع حدا نهائيا لعملية الاستقطاب التي أرى أنها في صلب الرأسمالية العالمية الموجودة على أرض الواقع، وسوف تنقل أولياته وأشكاله إلى صعد أخرى تقتضيها الاحتكارات التي تتمتع بها المراكز(٢٨)».

أما الخيار الثاني، أي التحديث عبر حرق المراحل والقفز إلى عصر الموجة الثالثة من مجتمع الحدالة، أي عصر المعلومات(٢٩)، فإن الأمر يبدو أكثر استحالة، وخصوصا إذا ما حسينا أن الحدالة على الصعيد العلمي والتقني تقتض امتلاك القدرة على إنتاج الثقافة وتطوير العلوم في سياق عملية تحديث شاملة للمجتمع وليس الاقتصاد على مجرد استيراد هذه الثقافة جاهزة من الخارج(٣٠).

وما كان سهلا على محمد علي فخله منذ ما يزيد على القرن ونصف القرن، لناحية نقل الثقافة وتوطئها، أي استيعابها علميا وامتلاك القدرة على إعادة إنتاجها وتطويرها محليا، بات اليوم شبه مستحيل. فوتيرة التسارع الذاتي لتطور العلوم والثقافة المقرونة بالشروط الاقتصادية المتوافرة لدى مجتمعات المركز جعلت عملية ردم الهوة العلمية والثقافية (الحضارية) بين هذا المركز وأطرافه أكثر فأكثر صعوبة.

والسمة الأساسية لهذه المرحلة هي أن العلم نفسه بات قوة إنتاج، حيث تتميز صناعات هذه المرحلة بارتفاع معدل كثافة العلم فيها، بعدما أصبحت نتائج البحوث العلمية هي الأساس لتوفير منتوجات جديدة وعمليات إنتاجية جديدة، حيث بات العلم في بعض الثقافات يحتل موقعا أكثر أهمية من رأس المال. حتى إن انفاق بعض الشركات فوق القومية على ثقافة المعلومات والبرمجيات قد يتجاوز عند نهاية التسعينيات الانفاق على رأس المال المادي المتجسد بالآلات

الديمقراطية الدستورية الحديثة، ولماذا قضى المشروع التحديثي لمحمد علي، ولماذا لم يتحقق مشروع عبد الناصر، ولماذا لم يتحقق مشروع تحديث العراق؟ ولماذا انهارت التجربة «الاشتراكية» في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، ولماذا تواجه التجربة «الاشتراكية» في الصين مصير التخلي عن النموذج «الاشتراكي» والعودة إلى اقتصاد السوق؟

كل هذه الارتكاسات التي شهدناها تاريخ العرب الحديث وتاريخ غيرهم من الشعوب تضع مسألة الحتمية التاريخية موضع تساؤل، وتلك المقولة التي ترى أن كل مجتمع يحمل بذاته شروط تطوره وانتقاله من مرحلة تاريخية إلى أخرى أرقى، هي مقولة بات من الضروري إعادة النظر فيها، وخصوصاً في ظل المرحلة التاريخية الرأسمالية التي لم يعد أي مجتمع من المجتمعات البشرية معها ممكناً أن يشهد عملية تطور تاريخي ذاتية مستقلة عن منظومة العلاقات الخارجية التي تؤثر في سيرورة تطور هذا المجتمع أو ذاك. من هنا تبدو «لا حتمية» الحدثة هي المصير الذي ستلقاه مجتمعات العالم الثالث ومن ضمنها المجتمع العربي، وخصوصاً أنها مجتمعات تمثل الحلقة الضعيفة في النظام الرأسمالي العالمي.

وفي هذا السياق يمكن التساؤل: هل أن «اللاحتمية» التي تجد مرجعيتها في فلسفة العلوم المستندة أساساً إلى الفيزياء الكوانتية التي قامت على انقراض النظرة الحتمية للكون التي جاء بها نيوتن، بعدما اكتشفت الفيزياء الحديثة، منذ أواخر القرن التاسع عشر، أن الذرة منقسمة بدورها إلى جسيمات أولية أصغر منها هي البروتون والنيوترون والالكترون، وهي جسيمات لا تمتلك كيانه محدد بل إنها تنحو لأن تكون موجودة (٣٠)، وهي مقدار أو كم من شيء لا يمكن تحديده هويته حتى الآن، وهي بالتالي «كون من وجود لا ندري كنهه، وإحداث احتمالية تتحقق عندما يجري عليها عملية القياس والرصد» (٣١)، الأمر الذي يجعلنا غير قادرين على التنبؤ بالمسار الذي يسلكه الجسيم. الأمر الذي يضع موضع الشك مسألة الحتمية في العلم التي تقوم على الاعتقاد بإمكان توقع موقع الجسم إذا عرفت سرعته. «ربما أن

وما يكرس هذه الهوة العلمية والثقافية هو انتقال العلم من كونه نشاطاً خارجاً عن إطار عوامل السوق تموله الدول، إلى نشاط خاضع لشروط وحاجات الشركات التجارية، الأمر الذي يجعل للمعرفة العلمية قيمة تجارية- صناعية وعرضة لاحتكارات الشركات التجارية التي يعتمد كل منها إلى الاحتفاظ بسريته أبعده.

وقد جاءت اتفاقات الجات لتكرس احتكار البلدان الصناعية وشركاتها الكبرى للتقانة المتقدمة وتعميق تبعية البلدان المتخلفة لها في المجال التقني والحؤول دون ظهور منافسين لها في هذا المجال في تلك البلدان (٢٧).

وهكذا غدت علاقة «موردي ومستخدمي المعرفة بالمعرفة التي يوردونها ويستخدمونها تميل الآن، وسوف تميل بشكل متزايد، إلى اكتساب الشكل الذي اتخذه بالفعل علاقة منتج ومستهلكي السلع بالسلع التي ينتجونها ويستهلكونها - أي شكل القيمة. المعرفة تنتج وسوف تنتج لكي تباع، وتستهلك وسوف تستهلك لكي يجري تقييمها في إنتاج جديد؛ وفي كلتا الحالتين، فإن الهدف هو التبادل. تكف المعرفة عن أن تكون غاية في حد ذاتها، انها تفقد قيمتها الاستعمالية» (٢٨).

وفي هذا السياق يرى أنطون زحلان أن البلدان العربية لم تبدأ بعد «التجاوب مع مضامين ثورة تقانة المعلومات. وهي ستدخل القرن الحادي والعشرين بتوزع التوظيف في القطاعات مشابه لما كان عليه الحال في القرن الثامن عشر» (٢٩).

هل حدثة العرب مسألة حتمية؟

يعطى موضوع العرب وحتمية الحدثة بأشكاليات عدة: الإشكالية الأولى هي أن مسألة الحتمية ليست حتمية. فقد أثبتت التجارب المجتمعية أن عملية التطور التاريخي للمجتمع لا تنحو دائماً منحنى تقدماً، والتطور التاريخي ربما يحمل في طياته عمليات ارتكاس إلى الخلف. من هنا فإن العرب يواجهون مصير «لا حتمية الحدثة» وليس «حتمية الحدثة». وما هو التاريخ يحمل الكثير من التجارب التي تدل على ذلك، سواء في العالم العربي أم في غيره من المناطق في العالم. فلماذا لم يتحقق حلم رواد عصر النهضة العربية في بناء الدولة

هذا التوقع أصبح مستحيلا في الفيزياء الذرية، فالتصور الكلاسيكي للتحتمية ينهار تماما ليحل محله الاحتمال (٣٢).

هل هذه «اللاحتمية» في فلسفة العلوم يمكن تطبيقها على المجتمع، وبخاصة ان اللاحتمية في فلسفة العلوم تجد تفسيرها في النظرة الجزئية (المايكروية) للظواهر الفيزيائية التي تنحصر في القيام بملاحظات مباشرة للظواهر دونما الاعتراف بوجود ذاتي للموضوعات كأشياء مستقلة عن الملاحظة والقياس (٣٣)، الأمر الذي يعني أن الفيزياء الكوانتية «لا تستطيع أن تقدم لنا أية معرفة عن الموضوعات ولا عن الظواهر التي توجد مستقلة خارج نطاق فعل الملاحظة» (٣٤)، وفي هذه الحال تصبح الفيزياء الكوانتية «علما يقوم فقط بتهنيج المعطيات التي تقدمها طرق القياس» (٣٥).

أم أن اللاحتمية الاجتماعية تجد تفسيرها أكثر في شمولية النظام المجتمعي بحيث لم يعد ممكنا تفسير عملية تطور أي مجتمع بمعزل عن العوامل التي تفرضها المنظومة العالمية على هذا المجتمع، وبخاصة مع تعمق ظاهرة الكوكبة، بحيث تصبح «لا حتمية» الحدثة في المجتمع العربي محكومة بتناقضات المجتمع الرأسمالي وليس بالعوامل الذاتية لهذا المجتمع وحدها، بل بما بات الجزء المجتمعي، وبخاصة ذلك الجزء الطرفي المتلقي في أغلب الأحيان أكثر منه مرسلا، محكوما بالكل وفي علاقة تناقض مع بعض عناصر هذا الكل، على عكس الفيزياء الكوانتية التي ترى ان الكل هو نتاج مجموعة عمليات الجزء، بحيث إن «الكون يبدو مسكونا بعدد لا نهائي من وحدات وعي صغيرة، وغير مفكرة، مسؤولة عن السير التفصيلي لعمليات الكون» (٣٦).

ولا حتمية الحدثة لا تعني الانحطاط حتما، بل هي تحتمل الحدثة أيضا. وهذه «الاحتمالية» التاريخية تفترض وجود نزعة إرادية فيها يندفع المجتمع باتجاه الحدثة التي تواجه صراعا بين قوى وعوامل مجتمعية محلية وخارجية مهيمنة لعملية الحدثة وبين قوى وعوامل مساعدة على تحقيق الحدثة.

والإشكالية الثانية هي أن مشروع الحدثة العربي،

يوصفه مشروعا عربيا وحسب، يواجه مصيرين مسدودين الأفق في المرحلة التاريخية الراهنة:

مصير الحدثة وفق النموذج الرأسمالي الغربي السائد عالميا، وهو أمر يفترض انخراط العالم العربي في النظام الرأسمالي العالمي والخضوع لمنطق هذا النظام والعمل وفق آلياته، وهو أمر حاصل أصلا في كثير من جوانبه. وهذا يضع العرب بدورهم أمام مأزق مزدوج، بحيث يصطدم في أحد أوجهه بمنظومة العلاقات الرأسمالية غير المتكافئة التي تربط العرب بالمركز الرأسمالي والتي تتمثل بنظام التبعية الذي يجد جذوره مع بدايات الاختراق الاستعماري للمنطقة العربية وأخذ يتعمق أكثر فأكثر وخصوصا مع تعمق ظاهرة الكوكبة على مختلف الصعد الاقتصادية والتقانية والمعلوماتية والثقافية..

وفي وجهه الآخر فهو يصطدم بمنطق الاستغلال والسيطرة الذي يقوم عليه مشروع الحدثة الرأسمالي، وهو يقوم على مستويين من السيطرة رافقا الثورة الصناعية منذ بدايتها: سيطرة الانسان على الانسان، وسيطرة الانسان على الطبيعة، وكلا المستويين قاما على الاستغلال. وقد اقترن مفهوم السيطرة هذا بمفهوم التطور الثقافي الذي فجره الثورة الصناعية ونظر له عصر التنوير. وبات موضوع سيطرة الإنسان على الطبيعة معيارا للتقدم الحضاري الذي يحققه الانسان. غير أن مفهوم السيطرة هذا الذي اقترن بدوره بمفهوم «سيطرة الانسان على الانسان» الذي نظره الكثير من أدبيات التخلف والتنمية التي سادت الفكر الأوروبي حتى النصف الأول من هذا القرن، والتي كانت تبرر وتمهد في الوقت نفسه لسياسات الغزو والاستعمار والنهب التي مورست في حق بلدان العالم الثالث. فهل هذا المفهوم هو الذي يسعى العرب لتحقيقه؟

أما المصير الثاني فهو تخطي النموذج الرأسمالي والسير في عملية الحدثة وفق نموذج آخر يحافظ على التوازن في علاقة الانسان بالانسان وفي علاقة الانسان بالطبيعة. وهذا يتطلب طبعاً فلسفة اقتصادية وسياسية وثقافية مخالفة تماما لمنطق السوق الذي يقوم على مبدأ تحقيق مزيد من الأرباح. وهذا النموذج يحمل في منطلقاته عوامل الاصطدام بالنموذج الرأسمالي السائد

عالميا. فهل يمكن ان يكتب النجاح لتجربة نظام بديل على مستوى بلد واحد أو منطقة واحدة من العالم. هذا مايدو مستحيلا في هذه المرحلة التاريخية بدوره (٣٧).

أما الإشكالية الثالثة فهي تتعلق بأداة التحديث العربية على مستوى الدولة القطرية وعلى مستوى الطبقة الاجتماعية التي ستقود مشروع التحديث وعلى مستوى الانتلجنسيا والمجتمع المدني. وإذا كانت الدولة القطرية والطبقة البوجوازية في سياق موقعهما في النظام الرأسمالي العالمي قد فشلتا في تحقيق مشروع التحديث العربي، فهل الانتلجنسيا العربية والمجتمع المدني، وبخاصة الأحزاب السياسية، قد نجحت في تحقيق ذلك من موقعها؟

لا شك في أن عصر النهضة أسس لدخول مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية الأوروبية الحديثة إلى المجتمع العربي، سواء الاتجاهات الليبرالية أو الاتجاهات القومية، أو الاتجاهات الاشتراكية، ووجدت هذه الاتجاهات مكانا لها وسط مجتمع محكوم ببنية ثقافية تراثية يمثل ركيزته الأساسية الإسلام، الذي لم يبق بعض مثقفيه وشيوخه بمنأى عن مؤثرات الفكر الأوروبي الحديث. وعلى الرغم من هيمنة اتجاهات الفكر الأوروبي الحديث على الخطاب السياسي العربي ومساهمتها في إعادة تحديد الأسئلة الكبرى التي أخذ هذا الخطاب على عاتقه مهمة الإجابة عنها، وبخاصة تلك الأسئلة المتعلقة بالنهضة والحداثة، فإن هذا الخطاب لم ينجح في إعادة بناء العقل العربي، أي الأداة التي يفكر بواسطتها الإنسان العربي، بغض النظر عما إذا كانت القضايا موضوع التفكير قضايا دينية تراثية أو إذا كانت قضايا «حداثة»، فظلّت بنمة هذا العقل بنمة إيمانية، على عكس ما حدث في أوروبا إبان عصر النهضة وعصر التنوير اللذين أسسا البنية العقلانية للعقل الأوروبي بغض النظر عن مدى صوابية الأجوبة التي قدمها هذا العقل عن أسئلته الكبرى.

وها هو الإنسان العربي لا يزال في مختلف اتجاهاته البنيوية والليبرالية والقومية والماركسية يتعامل مع إشكاليات مع موضوعاته الفكرية، محاولا أيدئولوجياته «الحداثية» إلى أديان جديدة، فمنهم من آمن بالإنجيل

ومنهم من آمن بالقرآن ومنهم من آمن بالقومية ومنهم من آمن بالماركسية ومنهم من آمن بالليبرالية الأمر الذي نتج من جهة النزعة الأصولية على مستوى الفكر الديني، التي لا ترى في الدين إلا صوره الأولى المجردة من بعدها التاريخي، وأفقدت من جهة أخرى الأيدئولوجيات «الحداثية» قدرتها على التجدد، مضعفا عليها صفة الأديان.

وفي هذا السياق الإيماني للخطاب العربي، اتخذ هذا الخطاب منحنيين مختلفين: منحى الخطاب الماضوي ومنحى الخطاب الموضوعي. لذين راح كل منهما يبحث عن مشروعه «الحداثي» في نماذج حضارية غريبة عن فضائهما «الزمكاني».

هل مازالت الحداثة هي النموذج الذي نبحث عنه ؟

وفي النهاية تبقى الإشكالية اللأخيرة التي تواجهنا، هي أننا في الوقت الذي نبحث عن مشروعا الحداثي متساكين عن حتمية هذا المشروع أو احتماليته، جاعلين «المبادرة التاريخية» التي يبحث عنها تقوم على تصور للحداثة يتخذ من نموذج الحداثة الرأسمالية مرجعية قياسية له، في هذا الوقت نجد أن ذلك النموذج تتفاهم أزمته البنوية - التاريخية التي تستدعي التوقف عندها، ووضع ذلك النموذج، بوصفه مرجعية قياسية، موضع شك ونقد، وفق رؤية تكشف تناقضات هذا النموذج، وتحافظ على التوازن في علاقة الإنسان بالحداثة الإنسان وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وهما علاقتان قامت الحداثة الرأسمالية عليهما وفق منطق للسيطرة قامت عليه عقلانية هذه الحداثة. فأدى ذلك إلى ما أدى إليه من استغلال واستعمار وعنصرية وحروب ومن استنزاف الموارد الطبيعية وطاقاتها وإخلال بتوازنها.

ويمكن رصد ثلاثة اتجاهات رئيسية في نقد الحداثة: الاتجاه الأصولي أو الارتدادي الذي يرى في الحداثة تدميرا للقيم وإفسادا للمجتمع وتفكيكا للحمته، وهو يدعو إلى العودة إلى ما قبل الحداثة في أحد نماذجها، ثم الاتجاه ما بعد «الذي الذي يمثل حالة اعتراضية، اعتبرها برماس أنها رد فعل محافظ وبالس على التتوير (٣٨)» وعلى أسس الحداثة البنوية والعقلانية والذاتية

مشيراً إلى أنه «علينا ألا نعتز كثيراً بانتصاراتنا البشرية على الطبيعة، فهي تتقدم منا عن كل انتصار. صحيح أن كلا من هذه الانتصارات يؤدي بالدرجة الأولى، إلى تلك النتائج، التي توقعناها. لكنه يؤدي، بالدرجة الثانية والثالثة، إلى نتائج مغايرة تماماً، غير متوقعة، غالباً ما تلغي نتائج الأولى» (٤٥).

وصولاً إلى هيرت ماركوز الذي قدم نقداً للمجتمع الرأسمالي الصناعي قل نظيره في الفكر النقدي المعاصر (٤٦)، رابطاً بين منطق السيطرة على الطبيعة الذي قامت عليه الحداثة وبين السيطرة على الإنسان، مشيراً إلى أنه في الوقت الذي «تشدد فيه التكنولوجيا قبضتها وهيمنتها على الطبيعة نجد أن الإنسان يشدد قبضته وهيمنته تدريجياً على الإنسان. وبذلك يخسر الإنسان الحرية التي هي الشرط الضروري المسبق للتحضر» (٤٧). وهذه السيطرة على الطبيعة المرتبطة بالسيطرة على الإنسان يجري تعزيزها بالعلم، بفعل منهجه ومفاهيمه، حيث الطبيعة «المعقولة والمنجمية من قبل العلم، ما تزال ماثلة في جهاز الإنتاج والتدمير التقني الذي يضمن للأفراد حياتهم وسبلها، والذي يخضعهم في الوقت نفسه لأرباب الجهاز» (٤٨).

كما يحاول مارشال بيرمان تقديم قراءة ماركسية للحداثة، مظهراً كيف تنبثق طاقاتها المميزة ورؤاها ومخاوفها، من دوافع الحياة الاقتصادية الحديثة وتواترها، «من ضغظها الذي لا يرحم ولا يعرف الشعب باتجاه النمو والتقدم، من توسيعها للرغبات الإنسانية إلى ما وراء الحدود المحلية والقومية والأخلاقية، من مطالبته الناس بأن يقوموا باستغلال لا الناس الآخرين فقط، بل وأنفسهم أيضاً، من تقلب جميع قيمها وتحولها اللانهائي في دوامة السوق العالمية، من تدميرها الذي لا يرحم لكل شيء ولأي كان لا تستطيع استعمله والإفادة منه» (٤٩).

وقد تمحور نقد الحداثة عموماً حول عناوين عدة، أبرزها نقد البنيوية الذي رفض شعار التنوير واعتبره مجرد وهم، ونظر إلى الفكر والواقع بوصفهما متجزئين متشذرين، مشيراً إلى أن النظريات والأفكار ما هي إلا تعبير عن السلطة (٥٠).

والحرية، وعلى إنجازاتها التقانية والمعمارية والاقتصادية. وهذه الاعتراضية ما بعد الحداثية لا تنطلق من نسق فكري شمولي، بل على العكس فهي تقوم على أسلوب التشظي والتفتت والتشذير (٥١)، بحيث أصبح ما بعد الحداثة يتعلق «في حالة يستحيل فيها الإحاطة بشرعية أساسية أو إبستمولوجية، بالمعارف، وأصبح يبحث عن العلة أو العلل المحلية الجزئية، فالنقى العقل النظري جانباً وأصبح يبحث في الجزئي المتشظي وفي الجوارات التصورية» (٥٢). لأن العصر هو عصر نهاية «الحكايات الكبرى» على حد تعبير ليونار، أي موت المذاهب الكبرى التي حاولت تفسير الواقع تفسيراً شمولياً (٥٣). غير أن هذا الاتجاه ما بعد الحداثي لا يتخذ طابعاً نسقياً موحداً ومرجعية نقدية واضحة بقدر ما هو مجموعة خطابات اعتراضية متنوعة «تتوحد حول نقد الأساس العقلاني والذاتي للحداثة» (٥٤).

أما الاتجاه الثالث الناقداً للحداثة الرأسمالية فهو الاتجاه الماركسي الذي كشف تناقضات المجتمع الرأسمالي الصناعي، متطابقاً على عكس الاتجاه ما بعد الحداثي، من نسق فكري ومنهج تحليلي شموليين. وقد عبر عن هذا الاتجاه النقدي للحداثة الرأسمالية مجموعة من الكتاب الماركسيين بدءاً من مؤسسي الماركسية، ماركس الذي ذهب إلى حدود نفي هذا النموذج الحداثي الرأسمالي الذي يفترض تجاوزه إلى مرحلة تاريخية أخرى، واصفاً الحاضر بأنه علامة على الشر، شأنه في ذلك شأن الماضي الذي هو تمهيد للحاضر واحداً له، على عكس المستقبل الذي هو رمز للخير، معبراً ماركس في ذلك عن «الزعة المعادية للحداثة المستشرقة للأفاني المستقبلية» (٥٥)، موضحاً أن النظام الاقتصادي البرجوازي عمل على سلعة البشر، حيث إنه «يساوي بين قيمتنا الإنسانية وسعرنا في السوق، لا أكثر ولا أقل، الأمر الذي يجبرنا على مط أنفسنا وتوسيعها سعياً وراء رفع سعرنا إلى أقصى الحدود الممكنة» (٥٦).

مروراً بإنجلز الذي انتقد منطق السيطرة على الطبيعة الذي انطلقت منه الحداثة، مشككاً في قدرة الإنسان على إخضاع الطبيعة له وفق التصور الذي يضعه هو لها، ومحدراً من مخاطر هذا الإخضاع على المدى البعيد،

يؤدي دوره عن طريق تحكمه بالحاجات باسم مصلحة عامة زائفة، موضحاً الظروف التي تتحقق فيها الحرية، سواء في بعدها الاقتصادي أم في بعدها السياسي أم في بعدها الفكري، إذ إن امتلاك الحرية الاقتصادية يجب أن يعني التحرر من النضال اليومي في سبيل الحياة وعدم اضطراب الإنسان بعد اليوم إلى كسب حياته، أما امتلاك الحرية السياسية فيعني أن يتحرر الأفراد من السياسة التي ليس لهم رقابة فعلية عليها، إضافة إلى الحرية الفكرية التي تعني إحياء الفكر الفردي الغارق حالياً في وسائل الاتصال الجماهيري والواقع في إسار التكييف المذهبي، كما تعني أن لا يكون هناك بعد اليوم صناع للرأي العام ولا حتى رأى عام (٥٦).

والمجتمع الصناعي الحديث كان بدوره موضع نقد، وبخاصة من قبل ماركوز الذي نفى عن الثقافة حيادتها وإمكان عزلها عن الاستعمال المكرسة له. فالمجتمع الثقافي في نظره هو نظام سيطرة يعمل على نفس مستوى تصورات التقنيات وإنشائها، فمقتضيات الإنتاج الكثيف المريح لا تتفق بالضرورة مع مقتضيات الإنسانية ومستلزماتها. فالمجتمع الصناعي قادر على إضفاء صفة الحاجة على ما هو زائد على الحاجة، بحيث إن الحاجات التي يلبسها هذا المجتمع هي حاجات وهمية من صنع الدعاية والإعلام ووسائل الاتصال الجماهيري. وهكذا يغدو المجتمع الصناعي الحديث برمته مجتمعاً لا عقلانياً، «لأن تطور إنتاجه لا يؤدي إلى تطور الحاجات والمواهب الإنسانية تطوراً حراً، فإنتاجه لا يمكن أن تستمر في التطور على الوتيرة الراهنة إلا إذا قمت تطور الحاجات والمواهب الإنسانية وتفتحت الحرة» (٥٧).

أما بعد..

وما دامت الحديثة على المستوى الثقافي طريقها مسدود على المدى القريب وفق النموذج البديل لنموذج الحديثة الرأسمالية، ومادام هذا الأمر لا يعني بقاء العرب على هامش الحضارة والتاريخ على هذا الصعيد بانتظار استكمال الشروط التاريخية للسير في نموذج ما بعد رأسمالي، إذ سيكون «من الصعب على البلدان البقاء حية في اقتصاد عالمي معلوم من دون الاستفادة من سياسات وطنية للمعلوم موضوعة بعد إمعان في

ثم نقد الذاتية والنظر إلى الحداثة بوصفها أولوية الذات ورؤية ذاتية إلى العالم كما يرى فرانسوا فيتو، بحيث أصبح الإنسان عصر الحداثة «يدرك نفسه كذات مستقلة، ذات هي علامة على صاحبها وبيان لحاملها، إثبة لا تكفي بأن تعلن عما يميزها عن الطبيعة، بل «تروض» هذا العالم وتزوه لكي تجعله، بمختلف كائناته ومستويات إدراكه، مقاساً بالمقياس الإنساني» (٥١). وهذا ما يطلق عليه هايدغر سمة «عصر انبثاق تصورات الإنسان للعالم» (٥٢).

ثم نقد العقلانية الحديثة، بعدما جعل التقدم التقني العقل خاضعاً لواقع الحياة وزاد من قدرته على تجديد عناصر هذا النوع من الحياة بصورة ديناميكية. «وإذا كان الأفراد يجدون أنفسهم في الأشياء التي تكيف حياتهم، فليس ذلك لأنهم هم الذين يستنون شريعة الأشياء، بل لأنهم يقبلون بها، لا بوصفها شريعة فيزيائية وإنما بوصفها شريعة مجتمعهم» (٥٣). فالحداثة، كما يرى هوركايمر وأرنو، «ليست سوى هيمنة عقلانية ونفعية للطبيعة وللحاجات، إلى درجة أن العقل اندمج مع السلطة وأصبح بذلك طاغياً. فالحداثة طوعت لنفسها عقلاً أدواتها، اتخذت من العقل أداة في خدمة رأس المال. وتخلت هكذا عن قوته النقدية. والعلم الحديث وجد نفسه بهذا الشكل في خدمة الفائدة التقنية بصفة كلية، وتحولت أسطورة العقلانية النفعية إلى قوة مادية» (٥٤).

وهكذا نشأت عند الأخوين بوجه «نرجسية العقل»، أي اعتقاده أن الأشياء معمولة لكي يهيمن عليها، باعتماد سلطته الكونية ومحكمته العليا، على أن الواقع يقول إنه لا يملك من الكونية إلا المظاهر، أي السلطة» (٥٥).

ثم نقد الحرية الحديثة، فالحرية في مجتمع الحداثة الرأسمالية تعني «العمل أو الموت جوعاً، وتعني الكدح وعدم الأمان والقلق بالنسبة إلى الأغلبية العظمى من السكان». ويرى ماركوز أن المجتمع الصناعي يميل، بحكم تنظيمه لقاعدته الثقافية، إلى النزعة الكلية الاستبدادية، التي لا تقتصر على مجرد التهميط السياسي الإرهابي، بل تشمل التهميط الاقتصادي التقني الذي

العربي، الدينية منها والقيمية والإيديولوجية الماضية والموضوية على السواء. وذلك يبدأ بإعادة النظر بكل وسائل تأسيس الثقافة العربية، بدءاً بمناهج التعليم المدرسية والجامعية التلقينية، مروراً بتحرير الفكر العربي، بما يتضمن من فكر دينوي وتراثي وحدثوي، من النصبة للاتاريخية. ومادام العقل العربي أسير مجموعة محرمات أو أصنام دينية وإيديولوجية وقيمية ماضوية أو موضوعية فهو عاجز عن إحداث ثورة ثقافية (٦١) هي الشرط الأساسي لحدثنة الثقافة العربية.

ومادامت الثقافة الحدثانية السائدة عالمياً ليست هي الثقافة القادرة على تحقيق مشروع حدائي يتجاوز أزمة الحدثالة الرأسمالية وتناقضاتها، ومادام العرب لا يملكون حتى اليوم المشروع الثقافي البديل، وحتى لو كان ذلك ممكناً فهو مشروع لا يمكنهم تحقيقه على مستوى بلد واحد أو منطقة واحدة في العالم، فإن على العرب أن يساهموا في تأسيس ثقافة عالمية ومشروع حضاري عالمي يتعدى الحضارة العالمية المأزومة المركزة على نموذج الثقافة الحدثالة الرأسمالية. وهذا يضع الانتلجنسيا العربية أمام مسؤولية الانخراط في حركة انتلجنسيا فوق قومية عالمية الأفاق تحرر الثقافة العالمية من هيمنة العامل الاقتصادي التي انتجتها النموذج الحدثالي الرأسمالي الأوروبي التمرکز، وتعتمد تعريف الإنسان بعيداً عن تعريف فكر النهضة والأنوار الأوروبي الذي جاهر بسيطرة الإنسان على الطبيعة، بل قدس الإنسان وجعله «غاية في حد ذاته»، وذلك يجعل هذا الإنسان جزءاً من منظومة طبيعية أشمل تنتمي معها نزع الاستعلاء والاستبداد والمصادرة والسيطرة التي مارسها الإنسان ليس تجاه الكائنات الأخرى وحسب بل تجاه الشعوب الأخرى وتجاه الطبقة الأخرى داخل المجتمع.

التفكير لتوجيه منظومة علوم وثقافة فعالة (٥٨) فإن الأمر يتطلب إضفاء «الصفة الذاتية على صناعة الإنشاءات العربية وقطاع النفط والغاز وتحويل الزراعة العربية» بحيث يكون ذلك كافياً «للمح على ثورة صناعية طال ارتقابها» (٥٩)، وذلك من خلال تأسيس منظومة مؤسسات العلوم والثقافة تتألف، كما يرى انطون زحلان، من شبكات وعمليات تدعم وتوحد: تعليم القوة البشرية العلمية، وأنشطة البحث والتطوير، وتطوير منظمات وطنية استشارية للهندسة والتخطيط وتأمين مساهمتها الفعالة، وتطوير خدمات المعلومات، وتأسيس وتعزيز خدمات المقاييس والقواعد القانونية والاختبارات، والجمعيات الحرفية، والأطر القانونية اللازمة لدعم مجمع النشاط الفكري، وتطوير خدمات مالية فعالة للصناعة والمؤسسات الاستشارية الوطنية، وإدخال العلوم والثقافة في الاقتصاد الوطني والثقافة القومية (٦٠). لكن كل ذلك يتطلب وجود أنظمة سياسية وطنية ديمقراطية، وطبقة رأسمالية وطنية تكيف علاقاتها الاقتصادية بالخارج (أي بالسوق العالمية) لمصلحة مشروع التنمية في الداخل، وذلك يتطلب إسقاط مقولة الربح السريع النظرة الاقتصادية القصيرة المدى والسعي لبناء اقتصاد وطني على المدين المتوسط والبعيد. وهذا بدوره لا يمكن أن يتحقق في ظل تراجع دور الدولة في النشاط الاقتصادي، على مستوى التخطيط على الأقل.

أما على المستوى الثقافي فلا بد من إحداث ثورة ثقافية في المجتمع العربي تبدأ بتجاوز الفكر الإيماني، والسعي لمقلنة الثقافة العربية، لكن عقلنة على مستوى منهج التفكير متحررة من المضامين الاستمولوجية لمقلنة الحدثالة الرأسمالية الأوروبية التمرکز. وهذه العقلنة تتطلب تأسيس منهج تفكير نقدي شككي يعمل على تحطيم الأصنام، كل الأصنام المتشبثة في العقل

الهوامش

- (١) فتحي التركي ورشيدة التركي، فلسفة الحدثالة (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٩٢)، ص، ٢٩.
- (٢) مالكوم براد بري، الحدثالة، ترجمة مؤيد فوزي حسن (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥)، ط ٢، ص ٢٦.
- (٣) محمد الشيخ وإيسر الطائري (تعريب وتقرير)، مقاربات في الحدثالة وما بعد الحدثالة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦)، ص ٧٥، ٧٨، ٩٠.

- (٤) فارس أبي صعب، «هل نحن دولة حديثة؟»، أبعاد، العدد ٥ (حزيران/يونيو ١٩٩٦)، ص ٩-١٠.
- (٥) محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦).
- (٦) عبد العزيز الدوري، المتكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).
- (٧) أبي صعب، «هل نحن دولة حديثة؟»، ص ٩.
- (٨) المصدر نفسه، ص ٩ - ١٠.
- (٩) المصدر نفسه، ص ١٩.
- (١٠) سمير أمين، بعض قفتابا للمستقبل: تأملات حول تحديات العالم المعاصر (بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٠)، ص ٤٦.
- (١١) المصدر نفسه، ص ٤٦.
- (١٢) سمير أمين، «التحديات العولمة»، شؤون الأوسط، العدد ٧١ (نيسان/أبريل ١٩٩٨)، ص ٥٤.
- (١٣) Alven Toffler, The Third Wave.
- (١٤) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٨.
- (١٥) فارس أبي صعب «نحن حركة انتلجسيا فوق قومية» - أبعاد، العدد ٣ (آيار / مايو ١٩٩٥)، ص ٤٥.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.
- (١٧) رمزي زكي، الليبرالية المتوحشة: ملاحظات حول التوجهات الجديدة للرأسمالية المعاصرة (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٣)، ص ٢١٢.
- (١٨) سمير أمين، «التحديات العولمة».
- (١٩) جورج قرقم، التبعية الاقتصادية، مأزق الاستدانة في العالم الثالث في المنظر التاريخي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ط ٢ ص ١٤٦.
- (٢٠) محمود عبد الفضيل، تعقيب على: أنطوان زحلاّن، «العرب والتطور التقني» ونيل علي، «ثورة المعلومات الجوانب التقنية» في: العرب والعولمة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨)، ص ١٣١.
- (٢١) عبد الله الدويهي، تعقيب على: أنطوان زحلاّن، «العرب والتطور التقني»، ونيل علي، «ثورة المعلومات: الجوانب التقنية» في: العرب والعولمة، ص ١٢٣، ١٢٥.
- (٢٢) أنطوان زحلاّن «العرب والتحديث التقني: عالم بلا حدود»، المستقبل العربي، العدد ١٨٠ (شباط/فبراير ١٩٩٤)، ص ١٠٤.
- (٢٣) أبي صعب، «نحن حركة انتلجسيا فوق قومية»، ص ٢٨.
- (٢٤) زحلاّن، المصدر نفسه، ص ١٠٣.
- (٢٥) محمود عبد الفضيل، تعقيب على: أنطوان زحلاّن، «العرب والتطور التقني»، ونيل علي، «ثورة المعلومات: الجوانب التقنية»، ص ١٣١.
- (٢٦) إبراهيم العيسوي، لغات وأحوالها: النظام الجديد للتجارة العالمية ومستقبل التنمية العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٤٧.
- (٢٧) جان فرانسوا لوبار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان (القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٤)، ص ٢٨.
- (٢٨) أنطوان زحلاّن، «العولمة والتطور التقني»، في: العرب والعولمة، ص ٨٥.
- (٢٩) فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني (دمشق: دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ١٩٩٤)، ص ٣٣٧.
- (٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٣٧.
- (٣١) محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة في تطور الفكر العلمي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ط ٣ ص ٣٨١.
- (٣٢) فاطم البليث، نقد الاتجاهات الوضعية، في: محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، ص ٤٤٧.
- (٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.
- (٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.
- (٣٥) السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، ص ٣٤٩.
- (٣٦) أبي صعب، «نحن حركة انتلجسيا فوق قومية».
- (٣٧) الشيخ والطاكري (تعريب وتقريب)، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص ١١.
- (٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.
- (٣٩) سامي أدهم، ما بعد الحداثة: انفجار عقل أواخر القرن، النص: الفسحة المضيقية (بيروت: دار كتابات، ١٩٩٤)، ص ٥١.

(٤١) الشيخ والطائري، المصدر نفسه، ص ١١.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٦٩.

(٤٤) مارشال بيرمان، حداثة التخلف: تجربة الحداثة، ترجمة فاضل جتكر (نيقوسيا: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٣)، ص ١٠١.

(٤٥) فريدريك انجلس، دياكتيك الطبيعة، ترمب وتقديم توفيق سلوم (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨)، ص ١٧١.

(٤٦) أنظر: هيرت ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرايشي (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٨)، ط ٣.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٦٤.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٤٩) بيرمان، حداثة التخلف: تجربة الحداثة.

(٥٠) مثل هذا الاتجاه ما بعد البنيوي ميشيل فوكو وجاك داريدا وجيل دولوز وفرنسوا ليوتار. انظر: الشيخ والطائري (تعريب وتقرير)، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص ١٦.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٥٣) ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ٤٧.

(٥٤) التريكي، فلسفة الحداثة، ص ٩٢.

(٥٥) الشيخ والطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة: حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، ص ٩٧.

(٥٦) ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ص ٣٨، ٤٠.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١١، ١٢، ٣٢، ٣٩، ٤٠، ٤٥، ٥٤.

(٥٨) زحلان، العولمة والتطور التقني، ص ١٠٢.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٩١، ٩٢.

(٦١) أنظر: سمير أمين، نحو نظرية للثقافة: نقد التمرکز الأوروبي والتمرکز الأوروبي المعكوس (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٩)، ص ٨٥، ٨٤، ٦٥، ٢٧.



هاجس الحداثة فى الفكر العربى

المعاصر أو إشكالية التجاوز والتأسيس

عند الدكتور محمد أركون*

عبد الله موسى*

وعوامل حضارية متصلة بعمق الهوية وتزايدها بين الأنا والآخر.

من هذه العوامل وغيرها أضحت إشكاليات الفكر العربى اليوم تتضمن مسألة النهوض العربى المتعثر حتى الآن، كما تتضمن محاولة الاجابة عن: لماذا الوضع العربى العام فى حالة ركوص مطرد، بينما وضع مجتمعات أخرى فى حالة تقدم مطرد؟ وما هى السبل الكفيلة بتحقيق حد من النهوض أو التوازن؟ وبصيغة جوهرية إشكالية الأصالة والمعاصرة أو العلاقة الفكرية (الشكافية) بينه وبين الآخر (الغرب). فبصدد هذه الاشكالية نجد اجماع المفكرين على الرغبة فى طرح البديل من خلال مداورة مسألة التراث بجديّة كأهم شرط لتحقيق النهضة. غير أن التوجهات بهذا الصدد قد اختلفت من حيث المنهج والموقف من التراث ومصداقيته.

ولذا وغير بعيد عما يجرى فى الحقل المعرفى الغربى اكتشف الفكر العربى المعاصر (فى السنوات الأخيرة) هذا التحول النظرى والمعرفى الكبير الذى عرفه العقل الغربى والمتمحور حول (مسألة الحداثة وما بعدها) مما جعل بعض الكتابات المتميزة تنطلق من نفس هذه الطروحات - طروحات العقل الغربى - فى تجاوز المأزق

ان مشاريع نقد التراث المتبلورة فى حقل الدراسات الفلسفية العربية اليوم تؤشر على توجه فكرى متشبع بروح فلسفة الأنوار، اذ منذ أواخر القرن التاسع عشر والمفكرون النهضويون يقولون تارة بـ «تحديث العقل العربى» أو بـ «تجديد الفكر العربى» وتارة أخرى بـ «نقد العقل العربى» وتحليل الآليات العقلية التى تستند إليها الأنماط الفكرية المختلفة التى عرفها النظام الفكرى العربى. ذلك ما يتجلى فى المحاولات الفكرية المتمثلة فى تشريح المنظومات الفكرية التراثية للموقوف على أبعادها، ولإبراز حدودها ومحدوديتها المعرفية والزمانية. مما جعل هاجس التجديد الفكرى كمطلب وشعار يستولى على أذهان المثقفين منذ «الأفغانى» الى «حسن حنفى»، ومنذ «فرح أنطون الى محمد أركون»، هؤلاء الذين جعلوا التجديد عنوانا لمؤلفاتهم ودراساتهم... فالكل يطلب تجديد التراث، أو المتأخر... لكن ما حصل أن «التجديد» لم يبق حبيس الشعار أو المطلب بل تحول الى إشكالية من إشكاليات الفكر العربى المعاصر هذا التحول الذى أفضت به عدة عوامل منها ما هو تاريخى يتصل بطبيعة الحس الزمنى والحرص على وصل الحاضر بالماضى (مفاخر ومآثر الأجداد) وعوامل قومية سياسية متصلة بالوعى والشعور بالهوية والقومية الواحدة..

(*) استاذ فى معهد الفلسفة - جامعة وهران - الجزائر

«لحمتهاء» الدينية العميقة، كما تتشكل في إطار هذه المراحل بنية العقل الإسلامى «وبعاد انتاجها في صورة توابك مستلزمات السيادة والسلطة السياسية، ويختلط فيها العقل بالأسطورة بالخيال» (٤). يتم ذلك في إطار ما يسميه «آركون» بـ «نمط انتاج مجتمعات الكتاب» (٥)، اذ في هذا الصدد يصف الانتاج الفكرى العربى - الإسلامى بقوله: «إذا نظرنا الى ناحية الباحثين العرب المسلمين، وجدنا تأخرا وغطا ونواقص أشد إيلاما وحزنا. إن تفاقم المشاكل السياسية، الاجتماعية والاقتصادية منذ سنوات السبعينيات يفسر لنا سبب الانخفاض الواضح للإنتاج العلمى فى المجال العربى والإسلامى كما ولوعا. أما الأدبيات النضالية فهى على عكس من ذلك وافرة وغزيرة جدا» (٦) وضمن إطار هذا النقد الموجه للعقل الإسلامى يقدم آركون تقسيما رباعيا للمقاربات المنهجية - أى للقراءات السابقة للتراث الفكرى - على الشكل الآتى:

- ١- الخطاب الإسلامى النضالى: الذى ينفرس ضمن البعد الأسطورى للتراث فى الوقت الذى يعلن فيه على غير وعى منه المضامين الدينية لهذا التراث بالذات.
- ٢- الخطاب الإسلامى الكلاسيكى: الذى يفصح عن التراث فى مرحلة تشكله وترسيخه داخل مجموعة نصية موثوقة أو صحيحة.
- ٣- الخطاب الاستشراقى: الذى يعتمد منهجية النقد الفيلولوجى والتاريخى الذى تغلب عليه النزعة التاريخية والوضعية الخاصة بالقرن التاسع عشر.
- ٤- خطاب العلوم الإنسانية: الذى يهدف إلى الكشف عن الأسئلة المطروسة فى الخطابات السابقة، وإبراز العناصر المسكوت عنها فيها، أى «جوانب اللافكر وما يستحيل التفكير فيه» (٧).

على ضوء هذه المقاربات يعتمد آركون إلى التأكيد على أن أولى مهمات نقد العقل العربى - الإسلامى هى إزاحة القراءات السابقة للتراث الفكرى وبيان ضحالتها المنهجية، لتجاوز عوائق الخطاب الغربى المعاصر المتحصف «بالوعى الأسطورى والتاريخانية الوضعية» - فى نظره - إلى منطلقات جديدة فى تحديد العقل العربى - الإسلامى ورسوم أرضيته الجينالوجية، وهى «منطلقات

الذى انتهى إليه اليوم الفكر العربى المعاصر. هذه الكتابات التى يصفها «السيد ولدياه» «ببروز جذرية طموحة فى تحويل إشكالية المشروع الثقافى العربى من «التحديث» أو «الثورة» إلى «نقد العقل ذاته»، أى نقد العقل العربى الذى أنتج تاريخيا هذا التراث والذى مازال جزءا منا نعيشه ونفكر من داخله، ونحاول تجاوزه أو إعادة بناؤه فى خطابنا المعاصر» (٨). فمن هذه الحاجة الملحة إلى نقد العقل العربى كتب «محمد آركون» نقد العقل الإسلامى - الذى يرجع إلى العربية تحت عنوان «تاريخية الفكر العربى الإسلامى» ويقدم مشروعه النقدي الذى يكمن فى «تأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامى». اذ يفتع مشروعه بأنه «شديد الجدة وشديد التعقيد» (٩). وأن الغاية من نقد العقل الإسلامى هى «محاولة ترسيخ تقاليد البحث العلمى المتعدد المشارب والصنائج، من أجل تجاوز التمرکز الأوروبى، وتحطيم التفرد اللاهوتى فى اتجاه الدفاع إلى أن الوعى والحقيقة والتاريخ أمور مترابطة ومتفاعلة بشكل محايث» (١٠). من هذا المنطلق الذى يعلن عنه. يكتفى «آركون» بحصر مجاله وبنائته فى الموضوعات الكلاسيكية من قبيل: القرآن وتجربة المدينة، ومشكلة الخلافة، وأصول الدين، وأصول الفقه، ومكانة الفلسفة فى مجال التاريخ الإسلامى، ثم العقل الوضعى والنهضة. لكنه رغم محافظته على الهيكلة الكلاسيكية للعقل الإسلامى حدد غاية بحثه فى معرفة طبيعة العامل العقلانى والعامل الخيالى - الأسطورى - وطبيعة تداخلهما وصراعهما فى مختلف نشاطات الفكر التى ساهت المحيط التاريخى الإسلامى. اذ يتحدث «آركون» عن ثلاث مراحل فى تكوين العقل العربى الإسلامى:

- ١- المرحلة الكلاسيكية: وهى مرحلة التأسيس والبنائات.
- ٢- المرحلة المدرسية: وهى مرحلة التقليد، وتكرس التقليد والاجترار.
- ٣- المرحلة الحديثة والمعاصرة: وهى مرحلة ما يعرف اليوم بالنهضة والثورة.

تتداخل هذه المراحل - فى نظره - وتتبعثر وتتقطع فى فضاء العقل الإسلامى، لكنها لاتنفصل وذلك بفعل

تنتج عموماً إلى شبكة التحليل الواسعة التي أفرزتها
إيستيمولوجيا ما بعد الوضعية ومساهمات العلوم الإنسانية
في نسختها النقدية الجديدة» (٨).

ضمن هذا المنظور تبني أركون نمط التحليل
البنوي كمرحلة لازمة واعتمد مقاييس التاريخ الحضري
في رسم حركية المفاهيم ونظام المعارف، وكانت
منهجية القائمة على الأنثروبولوجيا والتحليل اللساني -
السيمائي تلخص في إخضاع القرآن الكريم «لمحك
النقد التاريخي المقارن، والتحليل الألسني التفكيكي،
وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعته
وتحواله وإنهاء» (٩). أي ما يسمى عنده «بالإسلاميات
التطبيقية» - على غرار «الأنثروبولوجيا التطبيقية» التي قد
طبقت على النصوص المسيحية - إلا أنها عند أركون
- أي الإسلاميات التطبيقية - هي «مساهمة عامة تدرس
الإسلام ضمن منظور يهدف لإنجاز الأنثروبولوجيا
الدينية» (١٠) فلذا هي ممارسة تتطلب تعدد التخصصات
 وجهود الباحثين... وتعدد الحقول المعرفية في مشروع
«الإسلاميات التطبيقية» وتحقيق هذه المنهجية يتم عبر
إزاحة مسلمات «الإسلاميات الأرثوذكسية» التي أساسها:
أحادية الحقيقة المطلقة المنحصرة في الرسالة الدينية،
والموقف المقدس للأتقياء من منظور «الخلاص
الأخروي»، وعدم الشك في صحة «الحكايات» التي
تنقل عجائب أمورهم؛ إنها مسلمات «التراث الإسلامي
الكلي» ذات الوظيفة الإيديولوجية في صراع الشرعية
المعرفية والسياسية، الذي يخرق كل مراحل التاريخ
الإسلامي، وعليه يتم تجاوز الموقف الأرثوذكسي - في
نظرة - عبر المقاربات التالية:

أ - **المقاربة السيميائية اللغوية:** أي استخدام
مقولات السيمياء واللسانيات من أجل عودة نقدية للمواد
المقررة لمعرفة «كيف تقوم العلامات المستخدمة في
النصوص بالدلالة وتوليد المعنى؟ ما الآليات الألسنية أو
اللغوية المستخدمة من أجل إنتاج هذا المعنى المحدد
وليس أي معنى آخر غيره؟ لمن ينبثق هذا المعنى
وضمن أي شروط؟» (١١).

ب - **المقاربة التاريخية والسوسيولوجية:** والهدف
منها تقويض «الرؤية الدينية للتاريخ» كما مارسها العلماء

المسلمون الأوائل الذين «يهتمون بالأحداث الزمنية
المتسلسلة وبالسيرة الذاتية وبالحكايات المناسبة من أجل
البرهنة على صحة المادة المنقولة أو المروية
وموثوقيتها» (١٢).

ج - **المقاربة الفيلولوجية الدوغمائية:** أي إخضاع
التيولوجيا «للقواعد والمناهج المشتركة المطبقة على
كل عملية معرفية» ومن أجل ذلك لابد من دراسة
الوحي انطلاقاً من «معطيات جديدة» وهي معطيات
الأنثروبولوجيا الدينية، وعلم النفس المعرفية للذين
يعلمنا «أن الإيمان يتطلب عموماً مع دوافع الرغبة
الأكثر استعصاء على الكبح ومع مضامين الذاكرة الأكثر
تعقيداً ومع تصورات المخيال الأكثر استيهاماً ومع
نبضات القلب الأكثر قوة ومع إلحاحات العقل الأكثر
صرامة» (١٣).

من هذه المقاربات نلاحظ أن استثمار مفهوم
«الإبستيمشي» عند أركون في نقد مركزات العقل
الإسلامي ما هي سوى ثورة مفاهيمية ضد ما رسخته
الدراسات السلفية والدراسات الإشتراكية فيما يخص
مسألة التراث، لأن الكتابة السلفية والكتابة الإشتراكية
في نظره «لاهتماماً بالأسئلة التي يطرحها العقل النقدي
والعقل الجدلي والموائق الإستمولوجية التي توجه البحث
الراهن، إنها لا يتساءلان عن المنهجية التاريخية والنقد
«النيقشوي» للقيمة» (١٤). إذن لم تعد صالحة تماماً
«للتفكير بصورة جدية في نظام المعرفة الإسلامية» (١٥).
فينبغي تجديد دراسة الفكر العربي المحكوم حتى اللحظة
بالمناخ العقلي القروسطي - على الرغم من الجهود
التي بذلت في مرحلتى «النهضة» و«الثورة». كما ينبغي
طرح الإشكاليات الأساسية من جديد، أو إعادة طرحها
بشكل مختلف جذرياً على ضوء مناهج علوم الإنسان
والمجموعات السائدة حالياً، من أجل القدرة على إنتاج
أسئلة جديدة في باب قراءة الفكر الإسلامي.

لذا تنوع أساليب المقاربة، وتنوع الأدوات والمفاهيم
تعنى عند أركون فرصة لإعادة إنتاج المعاني،
ولاكتشاف المكبوت، اللامفكر فيه في تراثنا. تلك
جوانب من مظاهر الاستراتيجية النقدية التي يمارسها
ويسعى بها لتأسيس مشروع نقدي جديد حول الموقف
من التراث.

التناقضات والغموض وإن أخذت طابعا معرفيا. لأن
 اللجوء اليوم الى التوفيق أو التصالح.. أصبح لا يحمل أى
 شرط للنهوض، بل يعمق الطرح الخاطئ للاشكالية من
 أساسها، إذ ليس هناك حديث اليوم عن ثقافة قومية
 خارج اطار الزمان والمكان، بل كل ثقافة تتخذ طابعا
 قوميا هي عالمية في جوهرها.. وبالتالي يصعب تصور
 ثقافة ما مناقضة لثقافة أخرى، لأن الجديد في أى ثقافة
 هو عبارة عن تفاعل ثقافات أسمى مختلفة، ومن ثم كيف
 يمكن وضع ثقافة (قديمة) في تضاد مع ثقافة جديدة
 ولو مع فرع من فروعها.. ألم تكن ثقافتنا القديمة نتاج
 تفاعل ثقافات (العرب، اليونان..) وكذا ثقافة أوروبا
 (المعاصرة) كانت نتاج تفاعل ثقافات وحضارات قديمة
 منها حضارتنا وثقافات جديدة قومية (كفرنسا، ألمانيا،
 بريطانيا).

ونحن نطرح هذه الاشكالية مازلنا نشعر بنفس الحصار
 القائم على مسبقات معرفية وقوالب جاهزة.. والتي لاتعبر
 الا عن حالة من انحطاط جديد في اعتقادنا، فالثقافة
 الأوروبية لم تعد ثقافة أوروبية فقط، بل غدت جزءا
 أساسيا من البنية الثقافية العربية الحديثة، بمعنى لقد
 غدت ثقافة عربية بكيفية معينة، وبالتالي لم يعد الصراع
 هو صراع الأنا / الآخر، حداثة / تقليد... بل غدا صراعا
 بين تيارات فكرية حول أى التيار الأقدر على تحقيق تقدم
 أو نقلة للمجتمع وتطوره.

ثانيا: فالحداثة إذا كانت تعبر عن مشروع حضارى،
 فانه اضطرارى في الفكر العربى، اضطرارى بقدر ما يمثل
 المدخل الاستشراقى لدخول العصر، ولبناء هيكله
 مؤسسية تحمّل امكانات التقدم أكثر من احتمالات
 الانكسار.. لذا فإى مشروع عقلانى في الفكر
 والممارسة العلمية لن يكون ناجحا - فى اعتقادنا - ما
 لم يحافظ على مسافة بينه وبين الواقع، هذه المسافة
 التى تضمن له رؤية وممارسة نقدية قائمة على منطق
 تاريخانى اتجاه ما هو سائد من ايدولوجيا (وعى زائف)
 ولا عقلانى كممثل أولى في عملية العقلنة التاريخية. لأن
 التحديث مشروع شمولى كونى محدد بغائية تتمثل في
 استيعاب معطيات الماضى وتجاوزها، والتكيف مع
 متطلبات الحاضر بتطوراتها الجديدة هذا التكيف الذى

لكن وانطلاقا من هذه المقاربة أو الاستراتيجية في
 نقد العقل -
 والاستيمولوجى الغربى - هل بإمكانها - أى المقاربة
 ذاتها - أن تحدث قطيعة فعلية مع اشكاليات الفكر
 العربى الراهنة؟ سؤال النهضة مثلا الذى لا زال يؤسس
 مشروع التحديث في الفكر العربى المعاصر. وهل
 بإمكان تأسيس هذه المقاربة أو الاستراتيجية فى
 مجتمعات لم تعرف الحداثة بعد؟ - على حد تساؤل
 د. محمد محبوب.

وعليه وعلى ضوء ما تم عرضه، نقدم ملاحظتين:
 أولا: نعتقد بأن نقد العقل في مشروع الفكر العربى
 المعاصر يعد شكلا من أشكال الوعى المتنامى، يجب
 أن يتم أخذه في اطار واقعه التاريخي - الاجتماعى، وأن
 موقف الانقطاع فى العقل العربى عن التراث أو عن
 العصر يعكس لا محالة الانقطاع الحضارى بين ماضينا
 وحاضرنا. وإذا مازلنا فى عصر التحرر، ولم ندخل بعد
 وبصفة نهائية عصر الحداثة. اننا نصبر هذه النتيجة عن
 وضع الفكر العربى فى مقابل العقلانية الأوروبية التى
 أنتجت نوعا من اللامعقول أو أدت الى حياة لا معقولة
 (أى وضع غير عقلانى) يعكسه تفكير ينادى اليوم
 بالفردية، بالاختلاف... بمعنى آخر اذا كانت أوروبا
 منبت العقلانية عبر تاريخها وتطورها الحديث قد تمرت
 ضد عقلانياتها ومظاهرها اللامعقولة، بشكل مشروع
 ومبرر.. فما موقع التفكير العربى المعاصر لذاته بعدما
 يزيد على قرن ونصف فى الاشكالية ذاتها التى يعيشها
 كمعضلة وهى مشكلة التراث والحداثة، الهوية والتفتح..
 مازال يصوغها ويردها المرة تلو الأخرى محاولا كل مرة
 إيجاد سبل التوفيق بين مقومات الأنا / الآخر... والحال
 هكذا سيتعمد الفكر العربى ضد من؟ ويختلف مع من؟
 وهل حضور الاشكالية (شبه الدائم) يعبر عن وجود أزمة
 أم اراهايات نهضة؟

وهل الاشكالية (فى حد ذاتها) تعبير عن هاجس
 مستمر، أم تعبير عن عجز؟ فى حين أن اشكالية الأنا /
 الآخر اذا كانت صحيحة بداية عصر النهضة العربية -
 مما جعلها تتخذ طابع الصراع الايدولوجى - فالיום
 طرحها فى الفكر العربى المعاصر يحمل الكثير من

- استعداد للاعتراف أيضا بأن علاقتنا مع الآخر ليست علاقة صراع بل علاقة تفاعل لا محيد عنها.

كما نكتفى بأنه لا يمكن تأسيس حداثة فعلية بدون توفر مناخ نهضة حقيقية تتمثل في تحرير الحداثة العربية الراهنة من كل المسلمات الأنطولوجية والميتافيزيقية. وإطلاق العنان للنقد، وتحرير الفرد والاختلاف وإقرار عمل جاد يستقرئ دقائق واقعه الراهن من خلال الحرص على معرفة الآخر والانفتاح عليه لإفادته والاستفادة منه. فإذا حدث هذا وتحقق بهذه الموصفات فإننا نكون بالفعل قد حققنا ما نريده من التحديث.

نعني به التفاعل والدراسة، ومن ثم «التبعية» من أجل تأسيس وبناء إطار ثقافي جديد، يختلف عن التراث وإن كان يأخذ شكله القومي، يختلف عن الثقافة العالمية وإن كان يستفيد من حداثتها.. لذا حتى وإن كانت إشكالية الحداثة كما هي مطروحة اليوم في الفكر العربي المعاصر حتى وإن كانت غير قادرة على ضوء الأزمات التي مرت بها أن نسميها حقيقة أو منهجا نكتفى بالقول أنها مجرد استعداد:

- استعداد لتقبل مفاهيم تكسر ما لدينا.

- استعداد لقبول واستقبال منظومات عقلية معرفية مخالفة لما لدينا.

الهوامش

- (١) السيد ولدبايه، مقال: أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر - إشكالية نقد العقل نموذجاً. مجلة المستقبل العربي عدد ١٤٥. ٣/ سنة ١٩٩١. ص ٤٦.
- (٢) محمد أركون. تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ترجمة هاشم صالح. بيروت. مركز الإنماء القومي ١٩٨٦. ص ١٢.
- Mohamed arkoun, pour une critique de La raison islamique. paris. ed. maison neuve et Larose. 1984 p.9 et 10
- (٤) نفسه ص ١٦٢.
- (٥) نفسه ص ١٦٢.
- (٦) محمد أركون المصدر السابق «تاريخية الفكر العربي الإسلامي» ص ١٥.
- (٧) نفسه ص ١٧ و ١٨.
- (٨) انظر السيد ولدبايه. المرجع السابق ص ٤٨.
- (٩) م. أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي - المصدر السابق ص ٦٥.
- M. MARKOUN "Lecture du Coran. Islam d'hier et aujourd'hui" ed Maison Meuve et larousse Paris 1983 p (١٠) 17.
- (١١) م. أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية. ترجمة هاشم صالح. بيروت. مركز الإنماء القومي. ١٩٨٧ ص ٣٢ و ٣٥.
- (١٢) نفسه ص ٣٥ و ٤٢.
- (١٣) نفسه ص ٤٤.
- M. MARKOUN: "Essais sur la pensée Islamique" ed Maison Neuve et larose Paris 1984 p 9 et 10. (١٤)
- Mohamed Arkoun, pour une critique de la raison islamique. paris. ed.maison neuve et Larousse. 1984 (١٥) p101.



ملاحظات حول الحداثة فى مصر

بيتر جران*

ترجمة : محمد يونس

الوحيدة بالعالم الخارجى والحداثة فى حين أن النهج الثانى يوسع نطاق المحكمين والمساهمين فى مثل هذه المناقشة على نحو ملحوظ. وليس من الغريب أن تشجع الدولة النهج الأول وليس هناك دافع لوضع مصر الحداثة على المحك كبلد من بلدان العالم. ويكفى ببساطة الشكوى من هذا الملمح أو ذاك فى البلد باعتباره لا يرقى إلى المستويات الأوروبية كسبيل للبقاء على النموذج.

فما الذى يعنيه انتصار الليبرالية المتمركزة حول أوروبا بالنسبة لفكرة الحداثة؟ إن ذلك يعنى فى الأساس أن فكرة الحداثة تتركز على العلم والتكنولوجيا وذلك بهدف استبعاد كثير من القضايا الأخرى، ويجعل ذلك الأمر برمته محدودا استنادا إلى أن التركيز يتم على نقطة هى أفضلية الحاضر. والأمر المهم فى العلم على وجه التحديد هو ما يقدمه من الجديد. والعلم والانغماس فى الحاضر فكرتان لا يمكن استبدال أى منهما بالأخرى من الزاوية التاريخية. لكن الليبرالية تجعلهما على هذا النحو. وهناك سياسة فى الوقت الراهن تتمثل فى عدم إبراز قيمة المراحل التاريخية التى يمدو فيها كل من العلم والتكنولوجيا متوازنين مع احتياجات المجتمع والاكتفاء ببساطة بالإشادة بالحاضر والتكنولوجيا الأجنبية بصفة

الحداثة مفهوم مهم من مفاهيم الفكر، حيث يناضل الكثير من المدارس الفكرية جاهدا للسيطرة عليه، ذلك أن أى اتجاه فكري سواء أكان من اليسار أم من اليمين أم الوسط بصفة عامة يتمكن من السيطرة عليه، يمتلك الأساس الذى يمكنه من الفصل فيما إذا كانت هذه السياسة أو الثقافة أو تلك تقدمية أم رجعية، كافية أم غير كافية.. إلى آخر ذلك.

وكل من يستبعد من هذا الخطاب يعانى من صعوبة كبيرة فى امتلاك نقد واضح المعالم. والمنتصر فى مصر منذ زمن بعيد هو اتجاه الحداثة الليبرالى، أما اتجاه الكتاب الماركسيين واتجاه مدرسة الحضارة اليمينية فإنه أقل تأثيرا، والاتجاه الماركسى على نحو خاص أقلهما تأثيرا.

ونظرية الحداثة الليبرالية لديها بصفة أساسية أسلوبان محتملان لتطوير فكرة الحداثة الخاصة بها. وأحد هذين الأسلوبين هو جعل أوروبا المقاييس العام للحداثة وتحديد خصائص مايجرى فى مصر فى ضوء مدى قرينه أو بعده عما يجرى فى أوروبا. أما الأسلوب الآخر فهو تقرير ما هو الشكل العام لبلد ما مثل مصر على أساس أكاديمي وعلى هذا الأساس يتم تحديد المعايير والأشكال التى تتبعها الحداثة. والنهج الأول يجعل من الدولة الرابطة

(*) مفكر ومشرق تقدمى أمريكى.

فى الوقت الراهن مثل نظرية العولمة وما بعد الحداثة. فهذه النسخ من الليبرالية تتيح للحاكم أن يعلن شيئين، الأول أنه ليس مسئولاً عما يجرى لأن البلد جزء من الاقتصاد العالمى وأنه لا يمكنه السيطرة عليه، والثانى أن التاريخ قد انتهى ومن ثم فإنه لا معنى لأن تكون هناك آمال معلقة على برامج الحكومة أو التغيير.

فما بعد الحداثة ليست حلاً نموذجياً للليبرالية. فهى أيديولوجية تهدم أفكاراً مثل الدولة والمجتمع. وفضلاً عن ذلك فإنها تؤكد إلى أقصى درجة على فكرة الفرد. فكل فرد هو مؤرخ نفسه. فمن ذا الذى يقوم بوظيفته فى مثل هذه الأرضية الفكرية؟ إن المرء ليصف بصفة رئيسية أنهم المتعصبون الدينيون وغيرهم من الذين ينتحون فى الحديث عن الولاءات الأساسية والأولية. والسبب فى ذلك هو الشك؛ فنحن الذين نقف أمام دهاء العقل. فنتيجة هذا الخيار من جانب الليبرالية سوف تتضح فى هيمنة الأصولية طال الزمن أم قصر طالما أن الدولة لا تناشد عقل الناس ولا يمكنها أن تعمل فى اتجاه النفع الاجتماعى على نطاق أوسع. واستناداً لواقع الناس أى طبيعتهم الأولية التى تتبدى بعد تمزيق الواجهات هل هناك ضرورة لتعليم علمانى؟ أجل ولكن ليس على أساس ما بعد الحداثة.

وطبيعة الحال لا ترغب الدولة ولا أنصار ما بعد الحداثة فى العيش وفقاً للنتائج المنطقية المترتبة على أفكارهم. وربما يكون ما يفضلونه هو أن يروا شيئاً أكثر اعتدالاً، عما يترتب على هذه الأفكار. ولارغب فى أنهم يودون رؤية اهتمام متجدد بالحرية والمجتمع المدنى وحقوق الإنسان ولكن ما يتبدى نتيجة لغياب الاستثمار الاجتماعى هو حرية تجار المخدرات والمتاجرين فى العملات. فمن غيرهم يمتلك الوسائل للمشاركة فى المجتمع المدنى ولأى مدى؟ وينطبق هذا على عدة بلاد فى أنحاء متفرقة من العالم ولارغب فى ضعف الخيار ما بعد الحداثى بالنسبة لليبرالى.

ويعتقد البعض بطبيعة الحال فى أن هذه القضية لم تعد مطروحة للنقاش، فنحن نعيش فى عالم ما بعد الحداثة وهذا واقع. وإذا تساءلنا لماذا ذلك، فإن الإجابة النموذجية على ذلك هى أننا نعيش ثورة المعرفة التى

خاصة. فى حين أن انجازات العلماء المحليين والمزارعين فى الانتاج الزراعى يتم تجاهلها. ولا يحتاج المرء لمنظور خاص ليثبت إن كان بإمكان علمونا وتكنولوجيانا فى الوقت الراهن وعند هذا الحد أن تعود علينا بالنفع أم لا، قياساً على ما عادت به على البشرية من نفع فى حقبة سابقة ومن ثم فإنها ربما تكون أو لا تكون مركزية فى مفهوم الحداثة كما كانت كذلك فى عهده ما قبل الحداثة. فمثل هذه القضايا موضوع للبحث وليست بسيطة أمراً مفترضاً سلفاً.

وأحد المجالات التى تبدو فكرة التقدم لها ما يروها فيها مجال أسلحة الدمار الشامل. فهذا المجال يعد الشغل الشاغل لكثير من الحكومات. وإذا وجد المرء أن هناك انجازاً متواصلاً فى هذا المجال، فإن ذلك لن يكون وليد الصدفة تماماً. ولكن بالنسبة لأحد منظرى الحداثة من الطراز الليبرالى فإنه قد كون أساساً لنظرية فى الحداثة فى مجال الأسلحة التى قد تبيد النوع الإنسانى. فهل نكون أكثر حداثة إذا امتلكننا أسلحة قد تؤدى إلى وضع حد لوجودنا جميعاً؟

تواجه النظرية الاجتماعية لدى الليبراليين مشاكل مماثلة من التناقض الداخلى. فالبشارة التى تعدنا بها الدولة القومية الحديثة هى خلق المواطن الجديد الذى ستتاح له الفرص فى ظل سيادة القانون، وما كان للفرص الجديدة أن توجد قبل ذلك. فى حين أن الواقع التاريخى يبين أن قليلاً من الشعوب فى العالم تمكنت من الاستفادة من الدول القومية فى العالم ومن المواطنين، فلكى يستفيد المرء من ذلك الضرورى أن يكون له دخل ووظيفة، فى حين أن الأغلبية العظمى من سكان العالم يعيشون على هامش هذا العالم، الأمر الذى يعنى أن يكونوا فى حالة سخط دائمة وأن يتيح فرصة لأن تحركهم الشيوعية.

وفى ظل هذه الظروف تجد مختلف الطبقات الحاكمة والجماعات الفكرية المهيمنة فى العالم نفسها فى مواجهة أزمة، أزمة أعمق من تلك التى يشار إلى أنها تخص العلم. فالدولة لا تخدم أى هدف اجتماعى للناس الذين تدعوهم لطاعتها. وتنتاب المرء شكوك فى أن هذه الأزمة تجتذب اهتمام مختلف تصانيف الفكر الليبرالى

كافة أشكال الحداثة متضمنة في هذا النظام؟ إننى لأطرح مثل هذه الأسئلة في ضوء ما يحدث في قضية لوكربي. في حين كان النديم وأعيان العالم الحديث وهاجم ما رأى أنه تراجع عن إيجاد مساهمة إسلامية حديثة فيه. ويشعر المرء بالاحترام لنزعة الساخرة ونزعة الفكرية، ويتساءل عن السبب في أنه لا استفاد منه بقدر أكبر في الوقت الراهن. لماذا الانشغال بأسلوب الحياة والشعائر وحدهما وليس هناك اهتمام بالنقد وإعادة النظر على النحو الذى قام به النديم؟

ولسوف اختتم هذه الملاحظات بالإشارة إلى الثغرات في المعرفة التى تحيط بالتوصل إلى فهم للحداثة في مصر. سوف اقتصر في المناقشة على ثلاث نقاط رئيسية، اخترتها لكى ألقى الضوء على قضية الحداثة في علاقتها بمختلف مستويات المجتمع، النقطة الأولى تتعلق بالصوفية. فالصوفية تهيمن على الصعيد الفكرى الجماهيرى في مصر. فلقد كانت عملية إعادة توضيح فكرة اللاهوتية ووحداية الله في رسالة التوحيد التى كتبها الامام محمد عبده واحدة من الأفكار التى قال بها المصلحون في أواخر القرن التاسع عشر للتعبير عن استيائهم من الصوفية في مصر. من الواضح أن ثمة شيئا حدث في الثقافة الفلسفية الدينية في النصف الثانى من القرن التاسع عشر جعل الشيخ يضيفون ذرعا بالصوفية. واعتقد أن ما حدث هو أن عالم الصوفية اتسع ليضم اعدادا متزايدة من الفلاحين وأنه تضمن ممارسات أوسع نطاقا عما كان عليه الحال من قبل. فلو كانت الصوفية أكثر محدودية وانضباطا منذ عهد محمد على ثم في عهد كرومر لكانت موضع ترحيب بصورة واضحة، فهناك ممارسات من جانب الصوفية رفضت واعتبرت من قبيل عبادة الأولياء. وبوسع المرء أن يتفهم المنظور الذى نظر به الامام محمد عبده للقضية ولكن المرء بوسع أيضا أن يهتم بنضالات الملايين من المغمويين لتواجدوا في علم الثقافة الوطنية بأسلوبهم الخاص المتمثل في الإسلام الصوفى. ولقد كان هناك في انحاء متفرقة من العالم قدر كبير من الفوضى في هذه المرحلة، فهل كان ذلك النسخة المصرية من ذلك؟

ولقد انصب جل اهتمام كاتب مثل محمد حسين

جعلها الكمبيوتر ممكنة. وعلى الرغم من أن ذلك قد يكون صحيحا، فإنه ينبغي علينا أن نوضح أن نمو المعرفة لا يغير أفكارنا الأساسية عن أى شيء في الوقت الراهن، وغاية ما فى الأمر أن هناك المزيد من المعرفة، فالتاس يستخدمون برامج البحث ويزيدون من عدد الكتب التى لديهم ولكنهم يواصلون كتابة الكتب التى تقول نفس الشيء بهذا القدر أو ذاك كما كان عليه الحال من قبل. وربما كان من الصحيح القول بأن المعرفة فى الوقت الراهن سلعة، تباع وتشتري. فهل هذا يعنى أننا نعيش فى عالم ما بعد الحداثة؟ لنأمل عالم القرن التاسع عشر، لقد كان هناك القليل من المدارس وكان الناس يدفعون المال لكى يتعلموا، ومن ثم فقد كانت المعرفة حينئذ أيضا سلعة.

ومن ألباز الليبرالية الأخرى التحول للمعرفة المتاحة على المستوى العالمى من خلال الكمبيوتر فى الوقت الذى توجد فيه أزمة فى التعليم والمدارس فى جميع الدول. ولدينا الآن عملية انتاج على النطاق العالمى للأشخاص ذوى الثقافة الضحلة. والأمل الليبرالى الجديد بفصل التعليم عن الأمة وعن القيم وعن المجتمع الذى نما فيه وعن العمل لا يتحقق على نحو يتسم بالكفاءة. ففى وضع يتسم بالفوضى لا يمكن لأحد أن يركز على التعليم والجيل الجديد ضحل التعليم نتيجة لذلك، فهو لا يدرك أى شيء يربط تعليمه ولا السبب في تعليمه.

فالنضال الحقيقى إذن مازال حول الحداثة واتجاه التاريخ فى كل بلد. متى بدأت الدولة الحديثة وماذا تقوم به؟ إلى آخر ذلك. وعندما نفكر فى التجربة المصرية يعود المرء للمفاضلة بين عبد الله النديم وحسين المرصفى. فالمرصفى لم يناقش الأفكار ولا موقعها فى مصر بل زعم ببساطة أن هناك مقابلا عربيا لكافة الكلمات السياسية فى اللغة العربية. ولم يذكر لنا السبب فى أن هذه الكلمات كانت أوروبية ولا السبب فى أنه لم تكن هناك كلمات عربية فى الأساس. ولماذا لم يحض إلى حد أبعد ليجمع كلمات عربية مثل الصلح والمصلحة والحسبة وغيرها تلعب دورا فى التفكير البرجوازي الحديث؟ وهل النظام القضائى الإنجليزى القائم على المشاركة أكثر حداثة من الصلح؟ وهل

كما أن كتابا لهم وزنهم قبل منتصف القرن التاسع عشر مثل حسن العطار يتم تجاهلهم. وفي كتابه «الخطط التوفيقية» يعالج على مبارك موضوعات قريبة من تلك التي كانت تبحث في عصره، غير أنه تعامل مع مصر كما لو كانت مجرد عقارات وخطط. وعندما يعرض لشخصيات شهيرة وأحداث فى مختلف المدن يترك لديك إحساسا عجيبا بأنها بعيدة.

إلى هذا الحد وصلت الليبرالية الحديثة. ولقد تكونت لدى المصلحين فتاعة بأنه كلما زادت مكانة أوروبا كلما زادت مكانتهم والعكس صحيح كذلك بمعنى أنه كلما زادت علاقة مصر بمنجزاتها الثقافية فى الماضى كلما قلت الأهمية التي تعلق على المصلحين. واعتمادا على كتابات هؤلاء المصلحين على أنها المصدر الرئيسى لا يودى إلى تشوه التاريخ المصرى فحسب بل يودى إلى صورة محرفة عن مصدر الثقافة الحديثة فى مصر.

والمجال الثالث الذى مازال من المتعين دراسة فكرة الحدثة فيه وثيق الصلة بأيدىولوجية الطبقة الحاكمة فى مصر الحديثة. ففي معظم البلدان فإنه على حين أن قدرا كبيرا من الاحترام يتم لإلاؤه من جانب الدارسين للطبقة الحاكمة، فإنه ينشر أيضا إلى أن وصفها للنظام السياسى يعد بمعنى ما نوعا من الخرافة. وعلى سبيل المثال فإن الديمقراطية خرافة. ففكرة الديمقراطية تشمل أغلب القضايا المتعلقة بالجنس والطبقة والنوع فى حالة إنجلترا والولايات المتحدة. وعلى الرغم من أن الافتراض الشائع هو أن الأساطير تلعب دورا فى التفكير فإنها مفيدة؛ فإن من المعترف به أن الأساطير تستر على الاضطهاد. وإذا نقل المرء هذه الطريقة فى طرح القضايا لطبقها على مصر فكيف يتصرف حيال الزعم الذى يتم تأكيده فى كثير من الأحيان بأن مصر تحكمها مركزية شديدة، بمعنى أن جميع السلطات تتركز فى القاهرة. فإذا كان هذا هو الحال، ما هو السبب فى وجود قوات شرطة ضخمة فى الأقاليم؟ وهل من الممكن أن يكون توزيع السلطة الفعلية فى مصر فى العصور الحديثة مستترا بالخرافة الرسمية السائدة كما هو الحال فى أماكن أخرى؟

والخلاصة أن اليسار واليمين والوسط يتصارعون

هيكل أو عبد الله التديم على الوجه البحرى. وما نعرفه عن أواخر القرن التاسع عشر يتركز بصفة رئيسية على الوجه البحرى، ولقد كانت التفاوتات بين الفقر والغنى تزداد حدة مع قدوم عمال الترحيل القادمين من صعيد مصر والذين برزوا على الساحة من قاع المجتمع. وبعد ذلك بجيل ومع نشأة الإخوان المسلمين عاود مثل هذا التعبير عن التفاوت بين الأغنياء والفقراء الظهور من جديد، أما سبب ذلك والكيفية التي حدث بها فإن ذلك أمر مازال مجهولا، لقد كان هناك نضال جماهيرى يعبر عن ذاته، وتم سحقه إلى حد ما فيما بعد.

وعاود النضال الجماهيرى من أجل دور فى الثقافة بمعنى سعى المستويات الأدنى للاندماج الثقافى الظهور من جديد فى السنوات الأخيرة فيما يعد محورا معاصرا. ولقد لاحظ الكثيرون كيف أنه منذ السبعينيات بدأت الصفوة الاعلامية والسياسية فى مصر استخدام اللهجة العامية التي تتحدث بها الأغلبية وببدو أن الأسباب الكامنة وراء ذلك سياسية واقتصادية. فعملية الاندماج الثقافى تمضى قدما من جديد وإن كانت تتخذ من اللغة محورا لها هذه المرة، فإلى أى مدى يمكن لعملية الاندماج أن تمضى قدما فى مجتمع طبقى؟

ونضال الجماهير من أجل الاندماج فى الثقافة الوطنية ليس مجرد جزء من قضية الحدثة فى مصر التي تستحق المزيد من الدراسة. فهناك أيضا قضية دور الطبقات الوسطى وكيف أن هذه الطبقات فى منتصف القرن التاسع عشر وجدت أن من المناسب أن تنكر لأصولها الثقافية فى مصر القرن التاسع عشر لتأكيد أفكارها التي أتت من العصر الذهبى أو من أوروبا.

لقد شجع الخديوى اسماعيل الآثار المصرية ومادار حولها من أساطير. ويرسم لنا كاتب مثل إبراهيم المولى فى كتابه «حديث عيسى بن هشام» صورة عن القفزة الهائلة التي حدثت، إلى حد أنه لو عاد شخص من الجيل السابق للحياة فإنه سيكون مبعث سخوية تماما. وقد سار آخرون على نفس النهج مثل المرمى الذى تنكر لأصوله تماما. أما فارس الشدياق فإنه يعطى انطباعا فى كتابه «المجاسوس على القاموس» بأننا لم نعد فى حاجة لقاموس الزبىدى «تاج العروس».

التاريخ المصري انحرف عن الاسلام للنزعة القومية اعتبارا من القرن التاسع عشر وأنها كانت أكثر توافقا مع فكرة الاهتمامات الفكرية للطبقة الوسطى. وأخيرا فإن فكرة أن الطبقة الحاكمة ربما تكون لها مصالحها في خرافة الهيمنة لم تكن من الامور التي وضعها اليسار في اعتباره. وعموما ساهم الفكر اليسارى في تعزيز الفكر الليبرالى المركزى بقبول الخرافة على أنها واقع. فهو يؤكد على خطر العدو الخارجى ويؤيد فكرة الدولة المركزية القوية مقارنة باليمين. ومع ذلك المرء عندما يقارن مصر بالدول المركزية القوية مثل اليابان، وقد قام البعض بذلك، فإن أوجه الشبه بينهما قليلة. فالقاهرة أشبه بروما أو أثينا بمكسيكو سيتي، من حيث أنها ملتقى الشمال بالجنوب، وملاذ للجنوب فى الشمال، أكثر مما تشبه طوكيو. فما هو السبب فى عدم تطور الفكر الماركسى عن الحدالة؟ وفى أذن الليبرالية فى أزمة؟ فى حين أن الاتجاه الإسلامى يتجمع فى الظلام خوفا من الطبقات الدنيا؟

جميعا للسيطرة على مفهوم الحدالة. وفى حالة مصر فإن نضال اليمين والوسط هو الأكثر فاعلية حتى الآن. وعندما يتعلق الأمر براهيكالية الطبقة الدنيا، فإن هذا أقل أهمية بالنسبة لليساى من الاشتراكية العلمية. والماركسية المصرية فيما عدا استثناءات قليلة تقف صامدة حيال ما حدث فى الأربعينيات. وربما كان الاستثناء من ذلك الكتابات التاريخية للمويس عوض. وعلى سبيل المقارنة فإن اليمين خير من راديكالية الطبقة الدنيا ونتيجة لذلك تقدم الحائلة الجدد والإخوان المسلمون للسيطرة عليها. وعندما يأتى الأمر للممارسة العملية للطبقات الوسطى فى بناء الحدالة، فإن الماركسية مثلها فى ذلك مثل الليبرالية تميل للتأكيد على القرن العشرين فى ظل خلفية الثورة العربية، ونتيجة لذلك فإن الطبقة الوسطى تختار أن تظل خارج تشكيل التاريخ الحديث. والفكرة القائلة بأن شرائح الطبقة الوسطى لديها مصالحها الخاصة وأن تعمل فى سبيلها لم تكن موضوعا محوريا فى الماركسية حتى عهد عبد الناصر. ويرى اليمين أن





المؤسسات الصناعية والصدمة الثقافية*

« حالة الجزائر »

نور الدين بومهره**

مقدمة:

والخيال الاجتماعي الثاقب للموضوعات والأشياء. لذلك لم يكن قادرا على تجاوز الإدراك الحسي للموضوعات والأشياء التي يتعامل معها. هذا الإدراك الذي يمثل خطوة أولى لكنها، من الناحية الإستمولوجية، تبقى عاجزة عن إدراك الحقيقة كاملة ما لم تستكمل بمرحلة ثانية وهي معرفة البنية الداخلية المشككة لهذه الموضوعات والأشياء، ونعني بالذات مؤسسات العمل بكل ما تحمله من أبعاد.

هكذا ظل الخطاب السياسي منشغلا بعمليات الإصلاح المتمثلة في عدد من السياسات (منذ السبعينيات وبشكل خاص منذ مطلع الثمانينيات) مثل إعادة الهيكلة وما رافقها من عمليات التطهير المالي والاستقلال الذاتي للمؤسسات، إلى جانب عمليات المراجعة المستمرة لعلاقات العمل وما ترتب عن ذلك من الإجراءات التي انتهت عمليا بعمليات تسريح العمال بالطرق الإرادية والإجارية معا.

ويتحدد المنظور السوسيولوجي في نظرا للأزمة التي تعاني منها المؤسسات الصناعية في الجزائر، في حتمية تجاوز الرؤى الشكلانية والتكميمية، وتوجيه الاهتمام إلى

لحاول في هذه الدراسة مقارنة الأزمة التي ظلت تعاني منها المؤسسات الصناعية الجزائرية، منذ تأسيسها خلال الستينيات، من منظور سوسيولوجي متجاوزين القصور النظري والمنهجي للأطروحات التي حاولت معالجة هذه الأزمة المتعددة الأبعاد التي عطلت وظيفة المؤسسات الصناعية وحالت، في كثير من الأحيان، دون تحقيق الأهداف المسطرة لسياسة التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الجزائر، أو بالأحرى عطلت مشروع المجتمع الذي كانت الأيديولوجيا الاشتراكية تسمى إلى تحقيقه. ولانزال هذه الوظيفة، في نظرنا، معطلة بل مشوهة في ظل الأيديولوجيا الليبرالية التي بدأت تتجلى معالمها منذ مطلع الثمانينيات.

يتجلى قصور هذه الأطروحات في مقاربتها لأزمة المؤسسات الوطنية بوجه عام والمؤسسات الصناعية بوجه خاص، من خلال تركيزها على المجال الاقتصادي والتنظيمي والفني بشكل يكاد يكون مطلقا.

أثبتت التجارب والممارسات اليومية أن منطق هذه السياسات مهزوز في ذاته، لأنه منطق تموزه الرؤية العلمية

(*) هذه المقالة في الأصل مداخلت قدمت ضمن فعاليات الملتقى الوطني الذي نظمته معهد علم الاجتماع بجامعة قسنطينة في الفترة بين ١٣-١٥ مايو ١٩٩٧.

(**) أستاذ بمعهد علم اجتماع - جامعة عنابة - الجزائر.

نتيجة تغير مفاجئ في أنساق القيم السائدة واستبدالها بأنساق قيم جديدة. ويمثل هذا المظهر الأخير محور الاهتمام في هذه الدراسة.

١-٢- الثقافة CULTURE

يرى بعض العلماء أن مصطلح «ثقافة» أصبح يمثل عنصراً هاماً في الخطاب السوسولوجي لأنه من المستحيل التحدث بدونها (٢). وقد تعددت التعاريف المقدمة لهذا المصطلح تبعاً للأهمية التي تعطى للفعل أو للنشاط الثقافي على سير النظام الاجتماعي العام. فمنهم من يعتبرها بنية فوقية تابعة لبنية تحتية هي التي تحدد لها وظائفها، وتشكل الماركسية أفضل مثال على ذلك. ومنهم من يعتبرها بنية أساسية تخضع لها جميع البنى الأخرى. كما هو الحال بالنسبة للإنثروبولوجيين الثقافيين الذين جعلوا من الثقافة بل من النظام الثقافي المنفذ لفهم نظام المجتمع العام. وينظرون إليه على أنه بطاقة هذا النظام ومكمن أسرارها (٤). فالثقافة بهذا المعنى الأخير تشكل المضمون الذي يعكس طبيعة ونمط العلاقات التي توجه في نظرها نشاط الأفراد والجماعات في تنظيم معين ومحدد بالزمان والمكان. هذا المفهوم ربما يكون أكثر قدرة على ترجمة البنية الداخلية لأي تنظيم.

من هذا المنظور يمكن القول أن «الصدمة الثقافية» cultural shock كمفهوم يعبر عن «حالة شعور بالفموض واللا أمن والتوتر المترتب عن العزلة في بيئة جديدة» (٥). وهي تنشأ كلما التقى فرد أو مجموعة أفراد يحملون بنية ثقافية ذات نمط معين، بفرد أو مجموعة أفراد ذوي أصول مختلفة (٦).

لدينا في تجارب التنمية الاجتماعية والاقتصادية لعدد من المجتمعات أمثلة حية تدل على أنها جربت صدمة أو صدمات ثقافية. نذكر على سبيل المثال:

١- انتصار الثورة البلشفية في روسيا سنة ١٩١٧ على الإقطاعية والارستوقراطية وما كانت تتمتع به هذه الأخيرة من أنساق قيم ومنظومات أفكار ومعارف. لكن هذه الأخيرة ما لبثت أن تقهقرت أمام أنساق القيم ومنظومات الأفكار والمعارف التي فرضتها الثورة بقوة السلاح والقانون الوضعي. ثم انهيار هذه الأنساق الأخيرة

البحث المتعمق للبنية الثقافية والاجتماعية والتشديد على ضرورة تنمية نوع من الاقتناع الذاتي بأن أية تنمية اقتصادية أو فنية أو تنظيمية لا تأخذ البعد الثقافي والاجتماعي بعين الاعتبار والتقدير، أى النظر إلى الإنسان باعتباره رأس مال شأنه في ذلك شأن رأس المال الاقتصادي، محكوم عليها بالفشل، إن أجلا أم عاجلاً (١). وهذا ما وقعت فيه كل السياسات التي تعاقبت على المؤسسات الصناعية منذ تأسيسها إلى يومنا هذا.

انطلاقاً من خصوصية المنظور السوسولوجي للموضوعات والأشياء، فإن ما تعاني منه المؤسسات الصناعية يمكن أن يعزى، في نظرنا، إلى ما تعرضت إليه هذه المؤسسات من صدمات ضربت بقوة أنساق القيم السائدة في هذه المؤسسات وأثرت في صيرورتها.

تأسيساً على هذا المنظور يمكن لنا أن نطرح التساؤلات الآتية:

- ١- ما معنى الصدمة الثقافية؟
- ٢- كيف تشكلت هذه الصدمة أو الصدمات الثقافية؟
- ٣- وما هي الآثار المترتبة عنها؟
- ٤- ماهي امكانية تجاوز هذه الصدمة أو الصدمات الثقافية؟

١- مفهوم الصدمة الثقافية

قبل الحديث عن مفهوم الصدمة الثقافية يتعين علينا بادئ ذي بدء تحديد مفهومي «الصدمة» و«الثقافة» حتى يتسنى لنا استعمال «الصدمة الثقافية» كمفهوم مفسر لوضعية موضوعية ومحددة.

١-١- الصدمة : SHOCK

يعرف مختصر قاموس أكسفورد الصدمة بأنها تصادم أو تضارب عنيف Violent collision أو هزة عنيفة violent shake أو هي انطباع فيزيقي أو ذهني مفاجئ ومزعج sudden and disturbing physical or mental impression (٢).

من هذا المنظور تكون الصدمة ظاهرة أو حدثاً معبراً عن وضع غير طبيعي، قد يتجلى في مظاهر فيزيقية كالهزات الأرضية أو مظاهر سلوكية وانفعالية وثقافية،

مرة أخرى بعد أن نهزت البنية الداخلية بسبب عوامل التناقض والتنافر والتردد وعدم الثقة. ومهد لهذا الانهيار مرة أخرى بقوة القانون وبإرادة وفعل فاعل (فلسفة التغيير أو الثورة المضادة المتمثلة فيما يسمى بـ «البيروسترويك» التي فتحت الأبواب على مصراعها لرياح الغرب).

٢- أما التجربة الثانية فهي تتمثل في انتصار ثورة ٢٣ يوليو في مصر، في مطلع الخمسينيات، وما صاحبها من انهيار رسمي للإقطاعية والرأسمالية وإحلال أنساق ثقافية ومنظومات أفكار ومعارف جديدة أعادت الروح والأمل للعمال والفلاحين والمهمشين من المثقفين، وإقامة مشاريع اجتماعية واقتصادية. لكن هذه الأنساق التي فرضت بقرارات رأسية أو بالأحرى رأسية، أحدثت صدمة ثقافية ما لبثت أن انهارت بنيتها مرة أخرى وعادت البنى القديمة للظهور والنمو بشكل قوى ومثير مع مطلع السبعينيات موجهة بسياسة الانفتاح الاقتصادي.

٣- وهناك صدمة ثقافية حضارية واضحة المعالم تتمثل في الانتقال النوعي الذي عرفه النظام السياسي في جنوب إفريقيا حيث الصدمة كانت حاضرة بالنسبة للسود والبيض معا. وذلك عندما انتقل النظام السياسي من نظام يقوم على ترسيخ وتجذير للفكر العنصري (الأبارتاد) إلى نظام قائم على التعايش الحضاري بين العرقين دون تفرقة عنصرية. ومع ذلك فإن الوضع الجديد لم يتم هضمه بسهولة من قبل السود والبيض معا.

٤- أما بالنسبة لتجربة التنمية في الجزائر فلم تستثن من هذه الصدمات بل إنها تعرضت إلى صدمات ثقافية كانت، في بعض المراحل وفي بعض القطاعات موجهة بالنسبة لعملية التنمية الاجتماعية والاقتصادية. إلى أي مدى ساهمت هذه الصدمات الثقافية في تشكيل وإعادة تشكيل الصورة الحقيقية للمؤسسات الصناعية في الجزائر؟ سنحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال مناقشة العنصر الثاني من هذه الدراسة.

٢- تشكيل الصدمة الثقافية:

على ضوء المحددات التي وضعت لمفهوم الصدمة الثقافية، وانطلاقا من الاعتقاد بأن المؤسسات الصناعية

ليست إلا مجتمعا مصغرا (مايكروكوزم) بالنسبة للمجتمع الكبير. بمعنى أن المؤسسة لا يمكن اعتبارها معزولة، أو منفصلة عن سياقها الاجتماعي والعام وبالخصوص عن السوق، أين ينتظر أن تصرف سلعاها ومتوجاتها (٧)، فإننا نشدد على أنه بالرغم من أن المؤسسات الصناعية تشكل، فيما بينها، فضاءات متميزة عن بعضها البعض بالنظر إلى الزمان والمكان، وكذلك بالنسبة للأبعاد التنظيمية والفنية والثقافية التي تتميز بها كل منها حيث ينتج كل منها قيما وأنساق قيم تعبر عن بنيتها الداخلية وعن أسلوب تنظيم العمل فيها ونمط العلاقات فيما بين أعضائها، أو بالأحرى بين القوى الفعالة فيها. بمعنى آخر تمثل المؤسسات، على الصعيد الداخلي وسطا قويا للتكامل السوسيوي - ثقافي ولكنها تشكل، في الوقت نفسه، وسطا للتمايز لأنها تستقبل على مسرحها أناسا يحملون قيما متباينة تبعا لأصولهم (٨). إنها، مع ذلك كله، قد خبرت أو جربت الصدمات الثقافية، واستجابت كل منها بطريقة تتناسب مع حجم وعمق التناقضات التي تميز بنيتها الداخلية.

وسنحاول في هذه الدراسة استحضار بعض معالم السياسة الجزائرية في مجال التنمية الوطنية عموما وفي مجال التنمية الصناعية بوجه خاص، لكي تتمكن من تقديم بعض الشواهد الموضوعية (التاريخية منها والآنية) المعبرة عن الصدمة أو الصدمات الثقافية التي تعرضت لها المؤسسات الوطنية.

استشعرت السلطة السياسية، مع نهاية حقبة الستينيات، بالخطورة المضاعفة التي تهدد كيان الدولة وتعمل على تفويض مشروعها في المستقبل إذا لم تبادر باتخاذ إجراءات عملية قادرة على احتواء التناقضات المتراكمة منذ فترة الاستقلال الوطني. وكانت هذه الخطورة تتمثل في ظهور قوتين متناقضتين ومتعارضتين هما الطبقة التكنو-بيروقراطية من جهة والطبقة العاملة من جهة ثانية. وتتجلى هذه التناقضات في:

١-٢- النمو المتزايد للطبقة التكنو-بيروقراطية التي استغلت حالة الشعور المترتبة عن هجرة المعمرين بعد أن استعادت الجزائر استقلالها السياسي (في ٥ يوليو ١٩٦٢) من جهة، وسياسة التصنيع (التي ساعدت

تقريراً إدارياً يعتبر في عداد الأسرار لا يطلعها إلا المقربون من مصادر صنع القرار.

هكذا استجابت القوى الفاعلة في المؤسسة (الطبقة العاملة، من جهة، والطبقة التكنو-بيروقراطية من جهة أخرى) بأساليب مختلفة بل ومتناقضة في كثير من الأحيان. إذ اعتبرت الطبقة العاملة (خطأ) الوضع الجديد بمثابة نعمة من السماء، فاندفعت بقوة ولهفة لإعلان التأييد والمساندة لمضمون الخطاب الرسمي، وكأنها تريد بهذا السلوك استعادة كل مفاتها طوال حياتها بأسرع ما يمكن. في مقابل ذلك تحرشت شريحة هامة بالطبقة التكنو-بيروقراطية، ومن الأها، واعتبرت هي الأخرى (خطأ) الوضع الجديد نكسة من صنع الإنسان، فأثار غضبها وشجونها فالتجأت إلى تبني ثقافة الهدم والموت البطيء بواسطة سياسة التباطؤ والتماطل ونفوت الفرصة على أي سياسة أو إجراء من شأنه تدعيم المشروع الاشتراكي برمته ونظام التسيير الاشتراكي للمؤسسات بوجه خاص (١٥).

عند هذا الحد من الصراع، الظاهر حيناً والكامن أحياناً، بدأت آثار الصدمة الثقافية تتجذر يوماً بعد يوم، وجسور الوفاق والتوحد تنهري وتتكامل.

لاشك أن القيادة السياسية، ساعته، كانت على علم ووعي بحجم التناقضات التي تشكل البنية الداخلية للمؤسسات الوطنية عموماً والصناعية على وجه الخصوص. لكنها كانت، في الوقت نفسه، تعتقد أن ميزان القوى بين الطبقتين المتناقضتين سيحدد نتيجة القرار، وسيحسم الصراع لصالح الطبقة العاملة. غير أن الممارسة الميدانية كشفت، مع مرور الأحداث أن مثل هذه القرارات الفرقية (الرسمية) كانت تنطوي، في معظم الأحيان، على أخطاء منهجية ومفالات نظرية تتم عن فهم غير جيد للبنى الثقافية التي كانت تتميز بها المؤسسات. بمعنى أن هذه القرارات كانت قائمة في الأصل على افتراضات وهمية وليس على معرفة موضوعية، وتحليل معمق لردود الأفعال بالنسبة للأطراف المعنية بالأمر مباشرة. كما أن التجاهل أو عدم الاكتراث بأهمية الإطار الاجتماعي والثقافي الموجه لسلوك وأفعال الناس المتعامل في شخصياتهم ونمط علاقاتهم،

بشكل مباشر على نمو هذه الطبقة، من جهة ثانية. اتسمت هذه المرحلة بنمو حالة من الشعور بالتمايز والتعالي عن الواقع الاجتماعي للمجتمع من قبل هذه الطبقة التي أصبحت تمثل، كما يرى البعض، جداراً تختفي وراءه ممارسات احتكار النفوذ ومصدراً لتعطيل كثير من القرارات الهامة وإفراغ التسيير من الصدق والشرف والزاهة والإخلاص (١٦).

٢-٢- النمو المتزايد لغضب الطبقة العاملة وإحساسها المستمر بالاغتراب والعزلة، وإدراكها العميق للاختلال الذي أصاب علاقات الإنتاج وما نتج عنها من توزيع غير عادل للثروة وكذلك فرص الحياة التي بدأت تظهر في حالات التفاوت الطبقي بين الطبقة العاملة التي لم تمسها سيامات التغيير بشكل واضح، والطبقة التكنو-بيروقراطية (١٧) التي بلغت، في بعض المجالات درجة عالية من الرفاهية على حساب الطبقة العاملة (١٨). وتحسباً لأي انفجار اجتماعي مفاجئ قد يحدث في أي وقت، بادرت السلطة السياسية إلى استصدار سلسلة من الإجراءات التنظيمية تهدف بالأساس إلى تنظيم علاقات العمل بشكل شبه جزري عرفت بقوانين التسيير الاشتراكي للمؤسسات (١٩).

إن أهم ما تتميز به هذه القوانين هو إعادة النظر في مفهوم العمل ومفهوم العامل في المؤسسات الوطنية حيث تم إلغاء مفهوم العامل (الأجير) واستبدل بالعامل (المسير / المنتج) (٢٠).

٢-١- الصدمة الثقافية الأولى:

أثار هذا الوضع الجديد والمفاجئ غضب شريحة هامة من الجهاز التكنو-بيروقراطي واعتبر ساعته ضرباً من الفوضى (٢١). كما اعتبرته هذه الطبقة مساساً بصلاحياتها واختصاصاتها، إن لم نقل بمصالحها الحيوية. إذ كيف يعقل، في نظر أنصار هذا الاتجاه، أن يجلس المسؤولون من بيروقراطيين وتكنوقراطيين جنباً إلى جنب مع عمال من ذوى الياقات الزرقاء blue-collars المصنفين مهنيًا عمالاً بسطاءً أو حتى شبه مهنيين. وكيف يعقل أن يتقدم ممثل العمال من مكتب مدير المؤسسة أو أحد مساعديه الأقربين يطلب وثيقة هامة، أو

كانت تقوم على عنصرى التسامح والمرونة فى التعامل مع هذه الأجهزة البيروقراطية. كما اعتمدت على ترجيح سياسة الترغيب على سياسة التهريب فلما منها أن عملية اتخاذ مثل هذه القرارات ستؤدى إلى إقناع هذه الأجهزة الغامضة بالتكيف مع النظام الجديد والعدول عن أفكارها وتطلعاتها الآنية والمستقبلية. فى الوقت نفسه لم يكن اهتمام القيادة السياسية بتعبئة جماهيرية وفقاً لأساليب منهجية قادرة على توعية هذه الجماهير بالدور المنوط بها لإنجاح المشروع الاشتراكى وإنما كان اهتمامها بهذه المسألة لم يتعد الشعارات والخطب وإثارة الحماس والتهيج. وهذا ما كشفت عنه الممارسات اليومية من انزلاقات خطيرة ساهم فى صنعها العمال أنفسهم تمثل ذلك فى انتشار بعض المواقف والسلوكات السلبية مثل الحضور الرمزي إلى مكان العمل (١٨) أى متى شاء وكيفما شاء. أضف إلى ذلك استفحال ظاهرة التبذير وهدر الموارد والوقت والمال، الأمر الذى أدى بدوره إلى تشويه السير الطبيعي للمؤسسات، بل ساعد على التعجيل فى تدهور أوضاعها الاقتصادية والاجتماعية، حتى أصبح هذا السلوك، كما عبر عنه البعض، يمارس فى كثير من الأحيان على مرأى وسمسم من إعلام جعلته الرقابة الرسمية، أنفذ، سطحيًا أغرس (١٩) (كل شيء على أحسن مايرام).

٢-٢- الصدمة الثقافية الثانية :

تعتبر الصدمة الثقافية الثانية نتيجة حتمية لتراكمات الصدمة الثقافية الأولى من جهة، ونتيجة حتمية أيضا لعدد من الإصلاحات أو بالأحرى الترفيعات التى شهلتها المؤسسات الصناعية بوجه خاص خلال حقبة الثمانينيات من جهة ثانية، والتى بلغت أوجها مع مطلع التسعينيات، حينما تعرضت حقيقة سياسات الترفيع التى رفعت شعارات مثل: «العمل والصرامة من أجل ضمان المستقبل»، و«من أجل حياة أفضل... الخ. تلك السياسة التى فضحتها أحداث موجمة تمثلت فى: «خريف الغضب» سنة ١٩٨٨ ثم فى أمواج التسريح المتواصلة التى شملت مختلف الفئات المهنية للعمال، مكونة بذلك جيوشا من البطالين وأشباه البطالين. جاءت الصدمة، فى هذه المرة، عنيفة بالنسبة

واحتمالات ردود أفعالهم نحو القرارات الصادرة أو التى ستصدر، كان سببا رئيسيا فى تفسير خطأ الافتراض، الذى يعكس منطق الخطاب الرسمى، من جهة، وعدم عقلانية القوى المعارضة فى المستويات المختلفة لأجهزة الدولة، من جهة ثانية.

إن الجهل بالطبيعة الخاصة لجهاز الدولة وبما يتميز به من تضاريس وتنوعات، أدى بصورة طبيعية إلى نمو نسقين قيميين متعارضين بل ومتناقضين فى الأهداف والممارسات. لتناقض يجمع، كما يرى البعض، بين الحفاظ على بنية استعمارية قصد بها أن تخدم اقتصادا رأسماليا، وأهدافا إشرافية وضعتها السلطة السياسية. هذه الوضعية أدت، فى نظر البعض أيضا إلى عواقب كثيرة، منها زيادة المسافة الفاصلة بين الحكام والمحكومين... ومن شأن هذا الجهاز القانونى والبيروقراطى الذى نشأ وترعرع فى ظل ثقافة وتقاليد وأنظمة رأسمالية استعمارية أن يؤدى، لا محالة، إلى تثبيت مواقف تنتمى لما قبل الاستقلال. وهناك حقيقة أخرى ربما كانت غالبية أو مغيبة عن أذهان صناع القرار السياسى، وهى أن التأخير فى تنفيذ سياسة ما، يمكن أن يكون راجعا إلى حقيقة أن البيروقراطيين الذين تدربوا عن المستعمرين يجدون من الصعب عليهم أن يتكيفوا مع المعايير الاقتصادية والاجتماعية الجديدة التى تتطلب حماسا أكثر مما تتطلب التزاما بقواعد رسمية للإجراءات البيروقراطية (١٦).

ومن الحقائق التى لا يرقى إليها الشك، فى اعتقادنا، أن القيادة السياسية كانت على وعى كامل بالدور المشبوه (١٧) الذى يتجلى فى درجة التحفظ الضمنى الذى تتميز به شريحة هامة من الطبقة التكنو-بيروقراطية (الحليف القوى والمباشر للبورجوازية والرأسمالية) نحو النظام السياسى القائم وما يتميز به من أنساق قيمية منافية لأنساق قيمها، لاسيما بعد تطبيق نظام التسيير الاشتراكى للمؤسسات.

يتضح من خلال النصوص القانونية وديباجة هذا النظام الجديد ومن خلال التوجيهات العقائدية، أن استراتيجية الردع المتبعة من قبل النظام السياسى القائم لقوى المعارضة المستهدفة من خلال هذا المشروع،

للطليقتين معا، لأنها لم تكن صدمة ثقافية داخلية، كما سبقت الإشارة فحسب، ولكنها كانت صدمة مضاعفة. إنها صدمة ثقافات وليست ثقافة واحدة. فالدولة حينما بدأت تتحول بقوة نحو نظام اقتصاد السوق، كان من الطبيعي أن يتخلص دورها في عمليات التدخل المباشر في تسيير المؤسسات العمومية وما يترتب عن ذلك من دعم وتغطية لحالات العجز وغيرها. بمعنى التخلي عن الدور الريادي الذي كانت تلعبه في المؤسسات الوطنية سابقا، ووضع كل الثقل على عاتق المؤسسات نفسها لمواجهة التراكمات القديمة بكل أبعادها، وكذلك مواجهة الثقافات الجديدة التي تفرضها قواعد اقتصاد السوق على مختلف الأصعدة.

صحيح إن ثقافة الاقتصاد السوق تتميز بآليات قوية تعمل على حفظ بنائها الداخلي، إلى جانب محافظتها على ملامحها ومقوماتها الشكلية. وصحيح أيضا أننا لانستطيع أن نخفي إعجابنا أو، على الأقل، تقديرنا للقيم الموجهة لثقافة المؤسسات الوافدة من بلدان عانت كثيرا قبل أن تتمكن من بناء أنسقتها القيمة والمعرفية والحضارية (نظريا وممارساتيا) سمح لها بإقامة حضارة وقلب صفحة عن سنوات من التخلف والمعاناة. مع ذلك كله لانستطيع، في الآن نفسه، أن نخفي أسفنا أو نستمر عن تحفظنا للنظرة الاختزالية والتبسيطية لقيم التقدم والتطور، والاعتقاد بإمكانية حرق المراحل إذا ما توفرت المواد والموارد. أو تبني الخطاب السياسي الذي يعمل على فرض الافتتاح بإمكانية، إن لم نقل بحتمية، المعلومة الاقتصادية من خلال التطبيق الواسع والسريع لمبادئ اقتصاد السوق. لأن هذا الخطاب يعبر بالتأكيد، في نظرنا، عن هروب من ماضٍ وواقع موضوعيين مهزوزين. ولكنه يستخف في الآن نفسه بالآثار الثقيلة والتاريخية التي يطبع المؤسسات الوطنية، جاهلا أو متجاهلا تجارب البلدان التي تعتبر اليوم نموذجا عالميا في عالم الاقتصاد، والتي كشفت عن حقيقة لا جدال فيها، في الوقت الحالي، وهي أن قيم التقدم والتطور لانستورد ولا تصدر وإنما يتم اكتسابها عبر مناخ اجتماعي ثقافي (وليس اقتصاديا فقط) تتطابق فيه أهداف المؤسسة مع أهداف العمال وتطلعات المجتمع.

لتأمل إذا في هذه الإشكالية بكل موضوعية، ولنقم بحساب الاحتمالات، ولنضع التقديرات للأحداث والمواقف، ولنبدأ بتحليل وتشرح وضعية المؤسسات الصناعية في الجزائر، وما تتميز به من ترسبات وتراكمات تاريخية وثقافية وسلوكية... الخ، ساهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في تشكيل تنوعات وتقاطعات وفواصل ورؤى وتوقعات، صارت تمثل ما يمكن أن نسميه (مجازا) «ثقافة المؤسسة الجزائرية». هذا من جهة، وما تتميز به نظائرها من المؤسسات الصناعية الوافدة من أنساق قيم (نظرية وتطبيقية) وعادات وتقاليد في العمل والممارسات الاجتماعية للفاعلين الاجتماعيين فيها. بمعنى آخر، إن لهذه الأخيرة «ثقافة مؤسسة» ليست كذلك التي تتميز بها المؤسسة الجزائرية. هذا النوع من الثقافة يعرفه م. ثيفينييه M. THEVENET بأنها منظومة أفكار وقيم تحدد على نحو أكبر الاختيارات التي يتم أو تحدث خاصة على مستوى تسيير الموارد البشرية. وهي بهذا المعنى تمثل الإسمنت الذي يربط أجزاء المؤسسة.. وهي طريقة في السلوك والتفكير.. الخ (٢٠).

إلى هنا يصبح طرح بعض التساؤلات المركزية حول المعالم الأساسية المحددة للصدمة الثقافية أو الصدمات التي تتعرض لها المؤسسات الصناعية أمرا ضروريا لتفسير أسباب حدوث الصدمة أو الصدمات الثقافية من جهة، كما يمكن لهذه التساؤلات أن تسهل عملية التنبؤ باحتمال وقوع هذه الصدمات أو انتفاثها.

١- إلى أي مدى تتوفر هذه المواصفات في المؤسسات الصناعية في الجزائر؟

٢- إلى أي مدى يمكن أن يعول على نمط الثقافة المؤسساتية السائد حاليا في المؤسسات الصناعية في الجزائر لخلق مناخ قادر على كسر تلك الحواجز المادية والمعنوية وتسطيح التضاريس وتوحيد الرؤى بين القوى الفاعلة في المؤسسات الصناعية؟

٣- في ظل المناخ الحالي الذي يميز المؤسسات الصناعية في الجزائر، هل بالإمكان أن تتدخل شجاعة المسهر الحقيقية، التي تكمن في عملية المواجهة والمجاهرة والثورة على كل سلوك وضع أو مترفع؟

٤- وهل يمكن أن يخامر قادم المؤسسات الجزائرية برقص المراوغة والمداومة والمهادنة؟

٥- هل الطبقة العاملة نفسها في مستوى من الوعي بأمرها (بإحسانها ومستقبلها) كقوة منتجة للثروة؟

٦- وهل هي مستعدة لرفع التحدي للمستعمرات الجديدة التي تفرضها بما يمكن أن نسميه «ثقافة اقتصاد السوق»؟

٧- هل هناك هدف مشترك فيما بين العناصر الفاعلة في المؤسسات الصناعية؟

٨- هل هناك فهم مشترك لاستراتيجية المؤسسة ومعرفة مشتركة لواقعها وتصور مشترك لمستقبلها؟

٩- هل هناك وعي مشترك بوضع المؤسسة في حالات يسرها وفقر غيرها؟

١٠- هل هناك شعور بالانتماء إلى المؤسسة عن رغبة وطواعية؟

١١- هل هناك موقف مشترك من كل ما من شأنه أن يؤثر سلبا أو إيجابا على عمليات العمل ومصالح العاملين؟

هذه جملة من الأسئلة أدنا بها موضوع الثقافة الثقافية التي تهمير واقع حقيقية المؤسسة الجزائرية وأن الإجابة الموضوعية عن هذه الأسئلة ستكون في ذات نظريتي، حمل سلبية بنسبة كبيرة، إن لم يقل، صفيقا مطلقا. لذلك لا يمكن المغامرة بتقديم أية إجابات إيجابية أو حتى شبه إيجابية، على الأقل، على الجدي القريب والبعيد. راجع ببساطة إلى أن هناك مؤنا بناسعها وهو حقيقة من الصعب دمجها بين نمط الثقافة السائد في المؤسسات الصناعية في الجزائر، الذي لم يرق بعد إلى مستوى يشكل «ثقافة مؤسسية» إذ لم يخلق أي شيء. هناك ثقافة مؤسسية (أجدا) وبين «ثقافة المؤسسة» التي تتميز بها المؤسسات الصناعية الواقعة من المجمعات المتقدمة.

ولذلك نلاحظ أنه في هذا المجال، فإن المؤسسة الجزائرية لا توجد تحت أي غطاء كان، في أحضان نظام اقتصاد السوق بكل ما يحمله هذا النظام من أبعاد وقرارات رئيسية، خارجة عن إرادة وقناعة ووعي الأطراف الفاعلة في المؤسسات الوطنية، قد وضع المؤسسات الوطنية عمولا

والصناعية بوجه خاص أيام صدام ثقافات وليس صدمة ثقافات. والجدد لأن هذه المؤسسة لم يعطهم بها المجال على اختلاف فئاتهم المهنية، فحسب، ولكن اصطلاحية بها شريحة هامة من المصنوعين أنفسهم. هذا الوضع الجديد بل الغريب يبدو حسب مجموعة من المؤشرات وكأنه أشهر الجميع بضعف ثقافتهم وتخليها عن عجزها عن مقاومة التغير السريع الذي بدأت يظهره تجليها، فليها. كليا لتسبب ذلك الانفتاح على العالم الخارجى في المجالين الصناعية والثقافية، لأن الموروث الثقافي الذي يطبع السلوك العام للجوهر، بصورة إرادية أو لا إرادية، دون مواكبة عمليات التغير السريع من هذا المستوى، يبدو أن المؤسسة الأبرز الواقع التي تمارسها الدوائر المخططة والمهندمة لمستقبل التنمية الوطنية في الجزائر، يجب أن تفتح «مخيلة» هامة على المصنوع، قدما من أجل التوصل بإجابة هيكلية المؤسسات الوطنية (حتى لا نقول إعادة هيكلية علاقات القوى) وفقا لمتطلبات اقتصاد السوق، ومن ثم تعين على المنظومة الاقتصادية أن تتكيف مع ثقافة اقتصاد السوق.

٣- (الانكسار المترتبة عن الصدمة الثقافية): إن هذه السياسية المهاجمة، إن لم نقل مدعومة، بأطروحات الخلل في المنظور من أصحابها، المتهالين الكهنة والمهندسين من الطبقة التكنوقراطية، مدعوت، بالموقف من المؤسسات الوطنية الصناعية إلى التمسك بهيكلها، على راسه، مع إمكانية «الاستقالة الذاتية» على التمسك بهيكلها الحالي، ولا لا بد من التمسك بهيكلها الحالي، في ظل الدولة هذه عمليات التفتيش والبيع الهائل والبيادر التي تقوض بهيكلها، كليا أو جزئيا، فكيف أصبحت الإجابة هيكلية لظاهرة المؤسسات الوطنية، تتراوح بين سلوكيات في مكانها بسبب الصدمة الثقافية أو الانكسار، صدمة الثقافة الجديدة التي بدأت مآلها تتجذر مع السياسة الاستيعابية أي اعتماد المؤسسات على ذاتها. هذه المؤسسة جعلت المؤسسات في وضع «كن أو لا تكن» هكذا ولدت الصدمة الثقافية المترتبة عن التمسك القديمة وصدمة الثقافات الجديدة المترتبة بالتساوي التفكير والعمل في المؤسسات الوطنية حالة رعب يهز الجميع دون استثناء، ولعل من مظاهر صدمة الثقافات

الصلصات التي يفرضها الوضع الجديد، على الأقل على المدى القريب.

هل يحق، بعد هذه المعطيات الموضوعية والذاتية، أن نراهن على حاضر ومستقبل المؤسسات الصناعية بوضعها الحالي، دون أن نهيا لاستقبال الثقافات الوافدة؟ وهل بهذه البساطة تكون الاستجابة لهذه الثقافات مبررا للزج بالمؤسسات الوطنية بكل ما تتضمنه من عناصر ثقافية وتنظيمية ومادية، وما تحملها من ترسبات ثقافية ترسخت مع مرور الزمن فتمظهرت في سلوك وأفعال العناصر الفاعلة في المؤسسات باختلاف مستوياتهم المهنية والثقافية، في وسط أشبه بمن «يرج بخروف للري في وسط غابة موحشة».

٤- كيفية تسيير الصدمة الثقافية:

هناك أمثلة حية في بلدان كثيرة عبر العالم استطاعت أن تتجاوز مختلف أنواع المعوقات التي كانت تحول دون السير الطبيعي لعملية تقدمها. ما هو الخطاب الذي كان يوجه مسيرها وعمالها؟

تكمن الإجابة عن هذا السؤال في معرفة مكنون ومضمون «ثقافة المؤسسة» التي تطبع سلوك الفاعلين الاجتماعيين، باختلاف انتماءاتهم الاجتماعية والاقتصادية أو مواقعهم في السلم الهرمي للسلطة داخل المؤسسة. هذا يؤدي بنا إلى القول، دون تردد، إنه خطاب يقوم على المزج بين المكاشفة والمصارحة من جهة، والصرامة والعقلانية من جهة ثانية. هذا الخطاب لا يفتقر بالمكاسب المادية ولا تستهويه المظاهر الخداعة أو مواقع الضوء. لا يتقيد بأفكار مهزوزة ولا برؤى ضيقة. لا يمتلئ ولا يتكفل. لا يلف ولا يلدور. إنه خطاب لا يندع ولا يندع بالأوامر والأحكام التي يروجها إعلام محلي أو جماهيري مهيج أو مضلل. إنه خطاب يرفض بقوة كل مظاهر النرجسية، ويكسر الجسور والفواصل المعنوية والمادية بين كل أعضاء المشروع دون استثناء، ويقدر الجهد ويمجد العمل المنتج، ويعتبر العامل رأس مال يتعين استثماره.

إذن، نجحت دون شك مشاريع هذه المؤسسات، لأنها كانت لاتزال تفكر وتعمل في ظل إعلام داخلي خال من التنوعات والفواصل، وتبائن الأهداف،

الجديدة لجوء بعض قادة المؤسسات الوطنية وإطاراتها العليا، تحسبا لما قد يترتب على هذا الوضع الجديد الذي لا يتوعد مؤسساتهم فحسب، ولكنه يهدد دورهم كمسيرين، إلى اتخاذ سلسلة من المبادرات قصد تحسين وضعهم كمسيرين وضع مؤسساتهم لمواجهة التراكبات التاريخية. ولعل من أبرز معالم الصدمة الثقافية السعي الحديث لهؤلاء القادة إلى تكثيف علاقاتهم بمكاتب الخبرة والاستشارة، الوطنية منها والأجنبية (٢١) من أجل تطوير المعارف النظرية والتطبيقية في مجال التسيير والإدارة. الأمر الذي يعبر فعلا عن أخذ الأمور بجدي وحزم أكثر (بالنسبة للبعض)، ويعبر عن حالة الرعب والخوف (بالنسبة للبعض الآخر) من المجهول الذي يهددهم ويهدد مؤسساتهم برمتها عند التطبيق الفعلي لنظام اقتصاد السوق، الذي لا يعتمد على الموارد المادية والمالية فحسب، ولكن يقوم بالأساس على الكفاءة في التسيير والإدارة باعتبارهما يشكلان إحدى الأركان الرئيسية في أي مشروع مؤسسة. كما أن الاهتمام بالمستويات العليا للإدارة تعتبر في حد ذاتها سياسة عرجاء لاتخرج عن سياسات الترقيع المألوفة، لاتبث أن تبخر نتائجها لأن طرفا في المشروع مقصى، كليا أو جزئيا، من العملية التحضيرية أو التكوينية قصد ترقية المعارف النظرية والتطبيقية في التسيير والإدارة بما يسمح بالتكيف مع ثقافة اقتصاد السوق، ألا وهي الطبقة العاملة. لذلك فإن النظرة الأحادية البعد، التي يبدو أنها لاتزال توجه سلوك بعض قادة وإطارات المؤسسات الوطنية، ليست إلا مؤشرا على صعوبة التخلص هؤلاء من رواسب الماضي، وإحداث قطيعة مع ثقافتهم، والإستعداد للتكيف وتقبل، بثقة وإرادة، أنساق القيم والمعارف التي تتميز بها الثقافة الجديدة.

إذا كانت مواجهة الصدمة الثقافية عملية صعب تحملها بالنسبة لفئات مهنية معينة فإن عملية التكيف المفروضة على الجميع مع هذه الثقافة الجديدة، بحكم قواعد وتقاليد اقتصاد السوق، مسألة فيها من المخاطرة والمجازفة ما لا يمكن التنبؤ بإمكانية بناء نسق أو أنساق قيم بديلة قادرة على مقاومة ومواجهة الصدمة أو

والمصالح. كما كانت ولا تزال تعمل فى ظل إعلام خارجي، مقروء ومكتوب ومرئي، كشف للحقيقة وضاح للمعالم. ممنهج، يعتمد التحليل الموضوعي، لايحسم الفاعلين الاجتماعيين للعمل فحسب، ولكنه يدفع أيضا صناع القرار، فى تلك المؤسسات، إلى التفكير بعمق والاستفادة من النقد وتصحيح الأخطاء. هؤلاء، أنفسهم، يرفضون المجاملة وسياسات الإقصاء والتهميش وأساليب التخدير والمراوغة وكل أشكال المغالطات والتضليل والتدليس لأنها تضر، فى نظرهم، مصداقيتهم كأشخاص مندمجين فى مؤسساتهم، وتهز مستقبل مؤسساتهم كقادة ومقررين. لو أنهم استسلموا لمناخ إعلامي متلون، كما هو الحال بالنسبة لإعلام أو جزء كبير من إعلام العالم المتخلف، لعانت مؤسساتهم ولعانوا هم أيضا ما تعانيه مؤسسات هذا العالم الأخير، الذى نتنمى إليه الجزائر تاريخيا وجغرافيا.

من هذا المنطلق فإن عملية تسيير الصدمة الثقافية التى تترتب بالمؤسسات الصناعية الوطنية فى ظل تزايد مظاهر التهميش والترحيب والتفاوت المفرط أحيانا بالاستثمار الأجنبي فى الجزائر، تماشيا مع سياسة العولمة التى تشكل، فى نظر هنري بلانكيير C.H.Blanchier، فى ذاتها، صدمة ثقافية (٢٢). من هنا فإن المراهنة على كسب هذه المعركة تتطلب، فى نظرنا، مواقف راديكالية تعبر من خلالها، ويقنعة وإرادة ورغبة، كل العناصر الفاعلة فى عمليات التخطيط والتسيير والإنتاج معا عن استعدادها للتخلى، إن لم نقل نهائيا، فعلى الأقل عن جزء كبير من أنساق القيم والمعارف السائدة المترتبة عملي تراكبات تاريخية عطلت عملية نشوء ثقافة مؤسسية قوية قادرة على خلق إنسان مندمج فى

بيئته الداخلية ومتفتح على محيطه الخارجى ومستعد لتحمل الأعباء وتقديم التضحية من أجل أهداف المؤسسة، واستبدال ذلك السلوك بثورة على الممارسات السيئة، سواء ما تعلق منها بأساليب التسيير والإدارة، أو بالعلاقات بين المستويات المختلفة فى أى مؤسسة أقبى وعموديا. هذه الثورة يجب أن توجه بواسطة استراتيجية ذات أهداف محددة، منها على سبيل المثال تكوين رؤية مستقبلية واضحة المعالم، وتوحيد جميع العناصر الفاعلة، وتنمية الروح الجماعية لدى الأفراد، وترسيخ حب الانتماء للجماعة والمؤسسة. وهذا لن يتأتى إلا من خلال منظومة قيم مشتركة بين العناصر الفاعلة فى المؤسسة. وبعبارة واضحة يتعين على المؤسسات أن تبادر أن تتجاوز إشكالية الصدمة أو الصدمات الثقافية أن تنشع ما يمكن تسميته بمشروع «ثقافة المؤسسة» (٢٣)، أى تنصهر الإرادات الشخصية وتذوب أنساق القيم الفردية من أجل تحقيق أهداف المؤسسة. ولما كانت المؤسسة تشكل، كما سبق الإشارة، فضاء مزدوجا للتكامل والتمايز فإن حالة التوازن التى يتعين على المؤسسة أن تحققها تكمن فى ضرورة البحث عن صياغة شاملة لثقافة محتملة تحظى بالاعتبار والتقدير من قبل مختلف التشكيلات الممثلة للمؤسسة، وتقود إلى صياغة جملة من الأهداف تذكر على سبيل المثال - الوعى بالاختلاف (أو التشخص الذاتى)؛ تهيئة أو تحضير الناس لمواجهة الأوضاع الجديدة المتعددة الثقافات؛ تكييف الناس والأنظمة القائمة للأوضاع الجديدة؛ إعادة الاعتبار للموارد البشرية كعامل حاسم فى عملية إنجاز المؤسسة لأهدافها، وجعل المصارحة والمكاشفة من بين الأخلاقيات المهنية لدى الجميع... الخ.

الهوامش

- (١) قال أحد رؤساء المؤسسات الأمريكية «أسجوا منى الآلات والأموال، ولكن دعولى كادرائى وستستعيد مؤسستنا قوتها وأزدهارها فى: R.Bosquet, et R. Vadier أنساق فى المجتمع المعاصر، دار المعرفة، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٣٧.
- (٢) J.B.SYKES, THE CONCISE OXFORD DICTIONARY OF CURRENT ENGLISH 6th Ed OXFORD AT (٢) THE CLARENDON PRESS 1976.
- (٣) N.J.DEMIRATH, III AND G. MORIVEL, SOCIOLOGY: PERSPECTIVES AND APPLICATIONS, (٣) HARRER and ROW PUBLISHERS, N.Y., LONDON, 1976 P.24.

(٤) برهان غليون، اختيار العقل، موقع للنشر، ١٩٩٠، ص ٨٥.

(٥) مطبوعة باللغة الإنجليزية مجبولة المعيار.

H.BLANQUIERE, P.BOSSARD et B.M.CARRON, LE CHOC DES CULTURES: atout ou handicap pour l'entreprise? in R.F. de GESTION, 1984, P.112.

H.E.C, L'ENTREPRISE... DEMAL, DUNOD, 1981, P.15.

N.SAADI, SYNDICAT et RELATIONS DU TRAVAIL DANS LES ENTREPRISES EN ALGERIE, in L'As du NORD, 1983, P.104 in n°6: 68-69.

(٦) عبد القادر بلعنان، السبيل والرهان الديمقراطي في الجزائر (في: معهد علم النفس وعلم التربية، جامعة الجزائر، الثقافة والتغيير، أعمال الملتقى الدولي المتعدد الجزائر بين ٢٨ و ٣٠ نوفمبر ١٩٩٢ ص ١٥٦).

(٧) A.FRANCIS, et J.P.SERENI, UN ALGERIEN NOME BOUMEDIENE, E, STOCK, 1976, pp. 289-298.

(٨) A.المرزوق، من الاصلاح على هذا النظام الجديد اربع الى: الأثر رقم ٧١-٧٢ المار في ٢٨ رمضان عام ١٣٩١ (الموافق ١٠ نوفمبر ١٩٧١) في المصطلح بالصفة الاشتراكي للمؤسسات.

(٩) جاء في مقال السبيل الاشتراكي للمؤسسات: وان الصفة الممنوحة من الاثر فصولها للعمال وهي صفة المنتج المعتبر كعامل في تنظيم العمال الذي لا يتخصص مزاياه لنشاط المؤسسة في المظاهر التقنية وحده بل يتخذ بعدا سياسيا على الخصوص، ويجب انوارها في الامتيازات الممنوحة لمجلس العمال. كما حدد هذا الميثاق مفهوم العمل والعمال على النحو الآتي: وان العمل لم يعد اليوم مجرد بضاعة تقدر على وجوه مختلفة بحسب العرض وتبعا لمصالح ارباب العمل التي تتقلب حسب الظروف، بل انه اصبح الاصل ان نيل اهل العمل الحق في العمل فظنوا وتغيروا حالة الجماعات الكادحة. كما ان العمل لم يعد اليوم موضوعا للاستغلال القاسي الذي تقوم به اصحابه بل ان ارباب الاكابر للولاء في أموالهم، ولكنه يجب ان يكافأ بالصف لانه احقر القوة العاملة.

(١٠) لخمير، سبين الاصلاح حول هذه القضية، ارجع الى: p104, fn: N.Saadi, syndicat et relations du Travail dans les entreprises en algerie, in: A.A.Nord, 1983, C.N.R.S. 68-69.

(١١) انور الدين محمد بونهر، التكنولوجيا وعمليات العمل: دراسة تطبيقية على بعض المؤسسات الصناعية بالجزائر رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة ١٩٩٩، ص ١٠٠.

(١٢) كيمية الاثر في القضية المتعلقة في العولمة وحالة في الاستغلال والتغير الاجتماعي، مؤسسة الأبحاث العربية ١٩٩٠ ص ٦٠.

(١٣) المزيد من الاطلاع حول هذه الفكرة ارجع الى: خطاب الرئيس الأسبق هواري بومدين.

(١٤) المزيد من الاطلاع حول أهمية عامل الزمن، طالع على سبيل المثال: M.S.Oukil, An exploration of Culture of the firm in Algeria's industrial Sector, in Culture et gestion, 1992 International Conference on Culture and Management, 28-30 November, 1992.

(١٥) Boussaada, Le temps social dans la culture Algerienne, in Culture et gestion, op.cit, 1992.

(١٦) M.DGEY, POLITIQUE DES RESSOURCES HUMAINES DANS L'ENTREPRISE, PARIS, LES EDITIONS D'ORGANISATIONS, 1989, p.160.

(١٧) وهي سياسة انتاجية، ولكنها جاءت متأخرة جدا.

(١٨) H.Blaquiere et Philype Bossard et Brian Mac Carron: Le Choc des cultures: atout ou handicap pour l'entreprise? in R.F. de Gestion, Sep-Oct. 1984.

(١٩) المزيد من الاطلاع حول هذا المفهوم ارجع الى: جامعة الجزائر، الثقافة والتغيير، أعمال الملتقى الدولي المتعدد الجزائر بين ٢٨ و ٣٠ نوفمبر ١٩٩٢، ص ١٥٦.

(٢٠) J.P.Kotter, J.L.Heski, Culture et Performances: La Seconde Soufferte de L'Entreprise, Les Editions D'Organisations.

(٢١) Paris, 1993; M.Thevenet, La Culture D'Entreprise en Neufs Questions, in R.F. de Gestion Sep-Oct 1984.

(٢٢) C.H.Blanquiere et al, op.cit.

عبد الله خليفة

من يظفر بالسار الغربي الراعي، بكل ضحيحة الدموي
الطيف، وقاضيه في سجنهاته الغميّة العائمة: من دبح
لينيتر، وتدمير الغفران، وتفتكيل الجماعات والدول
الحقيقية، وأصنع العدائين الغربية والإسلامية المتخلفة
المتسلطة، ووضع الملايين تحت الأقاليم الجينية في
فقر كالتيف الطفل المتجذلة، أبدأ، ضرورة وتفتكيل
مواقف غربية علمية وحزبية وعقائدية، وتفتكيل
رواية تاريخ الأمة العربية بشكل جديد وجذري، ليضلل
العقد والتعبير إلى جذور العنف المتكسب في تاريخها
وإبطلها المتأدية والزوعية. إنه في هذا العصر الذي أثار
ظاهرة المستوطنات الخيرية المتأدية للقمع الشاهدين،
تترأى ضرورة المعرفة الحقيقية، كمحاولة أولية وقائية
لوقف استئصال العلم والأهل، ولوقف سير التربة العربية
تحت حافة الطائفية وأختلف بين الزمان الحالي والدي
وضع لكل شيء تحت مجهر وتفتكيل أمين الاختيار
الحقيقية، وأصبح الوعي ثروات وأجهزة معينة لتفتكيل
وقتها الأزمات الضمنية، والوعي السبع الأزمات
التي كان لها الحق في أن تدخل العصر بقوة، وأن ترمي
كل شريف الأخلاق الطويل لتفتكيل، والوعي فكان
مستلزمات محاربة لغشوة وتغير أوضاعها وأوضاع
وتجديدا في أركان الحكم الشاهدين، الذي لم يزل يحكمها
(٢) باحت ومفكر من البعير.

الاجتماعية في حركتها التاريخية، بأدوات القمع المادية، وعنف الشرطة والجيش والسجون وفرض الجزية والخراج، بل جعلت من المذهب الديني قمعا وسيطرة، عبر إزاحة ما هو إنساني، ومراكمة ما هو شعائري وعبادي شكلي.

لقد تم التركيز على ما هو حزبي وياأس ومجمد لانطلاقة الروح والجسد والفرح ونزع علاقات التضامن والكفاح بين العرب، وتغييب لما هو مساوئي بين الرجل والمرأة، وبين الأمم، وبجل ما هو تراتبي وشوفيني وذكوري مسيطر. ويحاول المنقبون المعاصرون في مناجم الماضي، أن يروا بعض البصيص في كفاح العرب عبر قراءة بذور النور العقلانية المنتجة في حقول اللاهوت. لقد حاولت الأمم الاسلامية عبر الأوعية المذهبية أن تتحرر، وكانت الفرق الدينية تحاول بأدوات الفكر الديني الخروج من سطوة المذهب المركزي المسيطر، وحاول الفلاسفة المتنورون أن يرحلوا تلك المركزية الشمولية المذهبية الاقطاعية، عبر تخفيف مراكزها ومن أجل تعدد اقطابها، ومن أجل وعي موضوعي بقوانين المادة والطبيعة، فكان كل هذا النشاط العظيم كفاحا داخل الممر المعتم، ونضالا ضد الأساطير بأدوات أسطورية، وصراعا ضد الظالمين بحديد قيوهم، وجاء المتصوفة ليسبحوا في البحر حتى قاعه المعتم، فكافحوا العقل المذهبي الرسمي الشمولي الظاهر، بلا عقلانية باطنية، فسيفسائية، أسلمت الوطن العربي في خاتمة المطاف الى سلطات الدراويش والدولة العلية المعلولة.

٣- وعندما بدأ رجال الدين النهضويون المسلمون والعرب في القرن التاسع عشر كفاحهم المتصدي للسيطرة الأجنبية المحدقة وللتخلف المزمن، جعل كثير منهم الدين مرة أخرى أساسا لمعلمهم السياسي، ومنذ ذلك الحين وضع الأساس الحديث لمشكلاتنا الراهنة. إن شعارات النهضة ومقاومة الاستبداد والدعوة للحكم البرلماني واصلاح التعليم ونشر المعارف الخ.. كانت خطوات ايجابية في سبيل النهوض العام للأمة العربية غير المستقلة والمتداخلة مع بقية الأمم الاسلامية، ولكن بقيت الشعارات الدينية - النهضة غير مدركة لطبيعة

بقتل عثمان بن عفان، ثم بالحرب مع أو ضد علي بن أبي طالب، ومن هنا توسعت الخلافات والصراعات الطبقيّة التي تمهوت من خلال الوعي الديني، الذي تحول إلى وعي مذهبي. لقد حاول عمر بن الخطاب أن يقيم توازنا اجتماعيا، وأن يوزع غنائم البلدان المستقلة بشكل متساو على الفاتحين العرب، إلا أن التناقضات العميقة فجرت الصراعات الدموية وطلعت الاستقراطية العربية الباذخة لتشكّل ملكا عضويا جبر مختلف المفردات الفكرية والأدوات السياسية لحكمة الطويل.

٢- لقد قام النظام الإقطاعي - العبودي، بعد سيطرته على ملكية الأرض والفلاحين، بتفصيل بدلة دينية - مذهبية على مقياس امتيازاته ومصالحه، مواصلا استلام ملكية البشر، من اسلافه الفراعنة والأكاسرة والقيصرية، محافظا على التركيبة السياسية الاجتماعية المتحجرة: سيطرة مطلقة للحكام، سيطرة شاملة للذكور، استغلال لا يرحم للمزارعين والعبيد(١).

لقد انجرت القوى المعارضة، بحكم شروط الوعي والوجود الاجتماعي، إلى استخدام ذات العبادة الدينية في تبرير اختلافها وصراعها مع الحكم الديني والمذهبي المركزي، فابتكرت مذاهبها الأخرى، لتعكس مصالح جهاتها وأممها وجماعاتها، ورغم أنها لوحت بالعدالة وتحقيق المساواة، وخدمة المناطق والأقاليم المختلفة، وحققّت إنجازات ملموسة وقّية في سبيل ذلك، إلا أن الأغنياء الكبار والمتسلطين ما لبثوا أن سيطروا على شبكة انتاج المذاهب كذلك، وضخوا السلطة والثروة إلى خزائنها، فغدّت الحروب المذهبية الدامية المستمرة تعبيرا عن حروب اجتماعية يتم اخفاؤها، ولاتجد الأدوات السلمية والقانونية لكي تظهر وتبيلور وتحل. إن المعارضين العرب بلجوئهم إلى الدين وتفسيره مذهبيا خسروا عملية التفسير العميقة الشاملة، ودمروا الدولة التي أرادوا انقاذها. لقد غدا الكفاح من أجل العدل والمساواة ملتبسا بالخلاف الطائفي الفقهي، وصار انفصاليا، مناطقيا، مما أدى إلى تمزيق الدولة العربية - الإسلامية، وتحطيم بناءها الاقتصادي وشبكته الاتصالية المادية والفكرية. لم تكتف الطبقات المهيمنة، في كل المذاهب المنقسمة المتعددية، وعبر كل الأبنية

ووجدت أن من مصلحتها الإبقاء على الوعي المحافظ
تنبأ لنفوذها.

كما أن القوى الاستعمارية والعربية التابعة واصلت
تعميق وتعزيز دور المؤسسات المذهبية، فكانت تركيبة
التخلف شرطا من شروط ديمومة النهب الأجنبي
والداخلي.

إن القوى الحديثة النامية حينذاك، بتركيباتها الإقطاعية
والبرجوازية المتداخلة، لم يكن من برنامجها إنتاج أدوات
نظرية وسياسية لبناء مجتمعات ديمقراطية علمانية. وقد
وجدت مصلحة في إبقاء التركيبة القروسطية، مع إجراء
اصلاحات اجتماعية وسياسية مبهمة عليها، وكان
اغفالها لأفكار المتنورين العرب العلمانيين، خاصة في
مسائل فصل الدين عن السياسة والدولة، تعبيرا عن
وشائجها القريبة مع تلك التركيبة المتخلفة.

٤- إن عجز الطبقات الرأسمالية - الإقطاعية عن
قيادة معركة الاستقلال الاقتصادي والسياسي وتحقيق
(العدل)، قد هيأ الفرص لبروز القوى الاجتماعية
الوسطى والصغيرة للتصدي لهذه المهمة، واستقطاب
الحماس وتوظيف المعاناة الجماهيرية لأجل تشكيل
خطوط سياسية نظرية تسريمية وشمولية تتجاوز الليبرالية
والتحديث الديمقراطي. وإذا كان ذلك لم يتبلور بصورة
سريعة عند القوى القومية واليسارية، واحتاج لسنوات
أخرى ليتشكل بصورة أحزاب قومية ويسارية شمولية، فإن
الأصوليين الإسلاميين كانوا أسرع في التقاط المنحى
الفاشي الذي كان مخيما على العالم. إن رفض
الأصوليين الإسلاميين لاتجاه الليبرالية الإسلامية الذي
تشكل لدى الأفغانى وكوكبته، والذي شرع لحرية
الاختلاف والتعدد، وأسبقية العقل على النص، بدأ
يتصاعد ويتبلور لديهم حين رأوا التحديث الرأسمالي يقوم
بهزم جوانب من التركيبة الإقطاعية المسيطرة على
المسلمين، ويزعزع بعض أشكال وجودها بمظاهر
الحداثة المنتشرة وعبر الدعوات الراضية للخلافة وأفكار
فصل الدين عن المؤسسات السياسية.

وقد كانت الأشكال المذهبية - السياسية تعبيرا عن
التركيبة الاجتماعية، التي صار الغرب الرأسمالي نفيا
لها، بنموذج التحول للقطاع المسيحي، وفصله عن

الجسم السياسي الديني المحافظ الكبير الذي راحت
تستثير نشاطه، ليفرقها في النهاية بشبكته الطائفية
الواسعة، ويجذوره الممتدة قرونا مديدة. إن الأفكار
الحالمة لم تكن على دراية بحجم وعمق التركيبة
الاجتماعية السياسية الفكرية المحافظة، والتي راحت
تستعيد سطوتها على الحياة العربية، عبر تغذية القوى
الاستعمارية لها، والتي وجدت فيها أرضية أساسية لتعميق
الأمّة العربية، والتي تم تفتيتها سياسيا وإداريا، وغذيت
تنوعاتها الإقطاعية والعشائرية والمذهبية والمناطقية، وتم
ربط اقتصادها المنتج للمواد الخام بالدول المسيطرة،
وهمشت قواها الاقتصادية والثقافية التصنيعية. ورفضت
قوى علمانية تنويرية صغيرة مسار الانبعاث الديني -
القومي المتضافر، طارحة استيراد النموذج الحدائي
الغربي، ولكن ظلت طاقاتها العقلية الهامة والمفيدة،
معتمدة على تشكيل الانتاج الثقافي، غير المترابط مع
الوعي السياسي وانتاج الممارسة الثورية^(٢). ولقد تلاقت
هذان الاتجاهان الرئيسيان في بعض الخطوط الصغيرة
العابرة، حين استعارت بعض القوى القومية بعض
الجوانب العلمانية، وبشكل محدود. ونظرا لانعزالية
الاتجاه الثقافي العلماني عن الممارسة الكفاحية الوطنية،
بدا وكأنه مرتبط بالسلطات الأجنبية، ونموذج لتبعية
فكرية للغرب. إن الاتجاه القومي الديني في عملية تغلغله
بين الجمهور العربي، اعتمد النفعية والعفوية، ووجد أن
استغلالا لمشاعر المؤمنين، وتنشيطه لبعض المفاهيم
الدينية الشعارية قد وسع شعبيته، مما أدى الى إجماعه
عن تعميق الوعي العلماني في صفوفه، وتركيزه على
الجانب الديني.

ولاشك أن تسييس الاسلام بشكل وطني وقومي قد
أدى الى توحيد بعض الشعوب العربية ضد الاستعمار،
وعبر عن علمانية محدودة، وبين أن البعد عن الشبكة
الاجتماعية المحافظة، هو بذور لنمو ديمقراطي هام،
ولكنه نمو لم يكتمل، ليس لأن تلك الشبكة ذات قرون
من التأهيل في البنى الموضوعية والذهنية للعرب
فحسب، بل لأن القوى التحديثية العربية لم تواصل
مهماتها المعاصرة، وعجزت عن تغيير نظم الامتيازات،
وكانت هي جزءاً من القوى المستغلة للجماهير،

[illegible]

وربما غريبة شديدة التخلّف، عبّرت عن الوعي الإقطاعي المتذبذب التقليدي للانتماء الذي ظل مستقراً يستكمل بحلي غلى الجمهور، مانعاً إياه من أي تبصير حصارى في تلك المناطق الفخيرة بالسبوف والمان: لقد أعطى مثل هذه الزعي للاستلام في مراكزه القيدية الضمنية، موديله القضي والمختلف إلى الوعي الأخرى الحسنة للانتماء المستيقظ في المدن العربية، والذي أفاق على سوى الماشقات الضنكرية الفاشية، ومخرب الرأسمالية الإقطاعية الهمجية ضد الرأسمالية الديمقراطية، يتأخذ الأزياء الموحدة والطوايز الضنكرية وسلطة الدكتاتور الحطلى وزادة القوة، ملتجئاً معها حيادة الغض الخرفى عليه التاويل الانساني، معتبره المرحلة الإقطاعية العتية نحو الحياة الأرفل جناً على...
...وتستعبر القسطات الأصولية الأولى لتحييد عن التشاير الحماكم للعصر بلد متحرراً طي، فعلى هذا الزعي أن يتأق عن كل كنية لغمانية متصارف، وإن يحفظ باقية الحياة، والاجتماعية والفكرية، مع القول بأجزاء التانية من العلاقات الرأسمالية الاقتصادية، واضفاء طابع ديني شكلى على الأجزاء الأخرى...
...نيل على ككل القرباناة اللبرالية الغربية من سيادة لأية با وقرة الشعب على إعادة النظر في مجمل البنية الإقطاعية المشاورة، وصعته وتعقده، كافة القوانين والمعادن والأفكار العتية، يتم خلعه ايدولوجية لتقت الأخرى ضد حكم الشعب، ومن أجل استمرار البنية التقليدية في المرحلة الرأسمالية، لقد تم رفع مصانع الرأسمالية، الذنكرية المشروعة، الإقطاعية والطبقية، إلى مصاف المقدس والأزلى، والذي لا يجوز التفتة الغربية القديمة أن تفتتها وتعكده النظر بها. إن مرحلة العاصف والتعاقب بين النظام التقليدي، والنظام الرأسمالى، قد وصلت هذه إلى نقطة الأخرى، ونم وضع العجل والحدود عبر الوعي الأيوولوجي، والذيل لسيادة كية المرحلة القيدية، والتي يجب استعادتها بالقوة؟ إن التماس الضنكرى يعتمد على حكم الإقليم الشامل، وذلك يتجول في هذا الفهم المتطارد للضنكرى، وتطويع الحياة إلى كتمان زامة وانضمة حكمية تمثّل الأرواح والجماعات المعنوية، محطاً على قودهم الفلاحية، الذنكرية، مع الفكرية...

لقطاعات من الجماهير، وعبر تسييس نخبة معينة مثقفة وشعبية، ودفعها في صراع طويل، بلاطاحة بالتخالف الرأسمالي الاقطاعي المهيمن. إن الرافد القومي من الحركة الاجتماعية العربية اعتمد على توجيه النخب السياسية - العسكرية نحو البعث الأمة واستعادة نهضتها ووحدها، متخذاً على الرباط بين القومية والدين، باعتباره حلقة أساسية في ذلك النهوض (د). إن الأمة في هذا الرأى تفقد جوهرها مفارقة للتاريخ، مثلها مثل مفهوم الأمة لدى الأصوليين، وهو جوهر غير مرتبط بسيورة اجتماعية وتاريخية محددة، وعبر تكوينات اجتماعية متناقضة. لم يأخذ هذا الرأى أن القبائل العربية وخذلها كانت شكلاً جديداً لتكون الأمة العربية، وهي وحدة دينية قبلية تمت بسرعة، واتدمجت بعملية فتوح واستيلاء على أراض عربية أخرى تحررت، وعلى أطم متخلفة تحررت، وعلى أراضي أطم غير عربية ظلت تابعة. وغير هذا التدخل والتناقض بين الأمم، قامت الأمة العربية، ولمصلحة الأرستقراطية العربية، بقيادة واستغلال بطيئة الأمم القائمة، التي ولدت وتبست وطورت في كفاها هذا التنمية الاقطاعية العربية المركزية، أنكاراً ومذاحبة مستقلة مضادة للدولة، فظهر الصراع القومي والاجتماعي غير أشكال دينية، فكشفت الدولة العربية الواسعة.

إن الأمة العربية باستيلائها على أراضي الأمم الأخرى عبر الدين، أعطت الأمم الأخرى قرض الاستيلاء على أراضيها بنفس الدين. وإذا كانت تفرض الأمة العربية قد جاءت في أومنة وأوضاع كان النظام الاقطاعي العالمي في بدء تشكله، فإن الأمم البدوية الطرفية التي استولت على الأرض العربية بعد قرون، جاءت في مرحلة الانهك النهائي للنظام الاقطاعي الإسلامي المركزي، وفي بدء تحول قسم من البشرية إلى العصر الرأسمالي. وإذا كانت الأمة العربية قد أسهمت في إزاء تطور الأمم الأخرى غير العربية عبر نقلها إلى مراحل أعلى، مثلما أسهمت هي من تجربة الأمة للعالمية التي تطورت، بالاحتكاك معها في الوقت الذي تطور فيه جافط على البلاد الشيكا، المظلم الاقطاعي، عبر فتح بلدانها التي لم تكن تعرف الحركة القومية في بدء تشكلها، إن الدولة

إن هذا الأصول الذي كثر في يمتهدف بخل التركيبة الاجتماعية المحافظة خارج العقل والزمن، متخذة كلياً بالمعينة، ومطابقة لبعث شامل، ومع هذا، فستجد هذه الرأى نفسها في تناقض مزمن بين إعادة تفسير الدين وأسمائنا، وبين الحفاظ على التركيبة التقليدية: إن التغيير الرأسمالي يفرض على إعادة بلورة بعض العناصر بشكل حديث، في حين أن الحفاظ على التركيبة يؤدي إلى العنف والشداد. إنها لاستطيع أن تتخطى عن أسسها الأيديولوجية الشمولية، الإقطاعية، لكنها تظفر لرسملة الغدبة من تفهوناتها، في حين أن بعض القطاعات القاعدية التي استعان بها هذا الخطاب العقلي المتخلف للعدالة، تقوم بالتأجج لتأجج أكثر، متفردة وعداء للعدالة، فتعتبرها كشرافنا ولربابا، إن الموهوبين الحديث من اللطيفة الذي اتبع في مصر، شيئا من يتصور بالظهور المتخلفة في بطنية الدول العربية والإسلامية، كما أنه يكتفي مناطق أخرى، بدات الأيديولوجية الشمولية الدينية وبناضاتها المختلفة، في بدء تشكلها، في بدء تشكلها.

كانت التغيرات العربية تعمل بعد أنهيان الدولة الشماعية واستتدعت الدول العربية للخروج من غاقلت الانتاج الاقطاعية العنيطرة في القرون السابقة، طالعة من ملكية الأرض والمعار نحو المنتج والمضيق، وإن الانتاج البشري الذي أنتاج العقل التابع والمؤول للدين، لقد شافت تنغزات التحول الوطني وتحققت نهضة سياسية وثقافية تحولات اجتماعية مهمة، لكن النظام السابق قد البلية الرأسمالية الضعيفة، والعلاقات الإقطاعية المتخلفة على العربية، الأرض الزراعية والمشتري الأكبر من البنية الاجتماعية - الدينية، عبر عن الرسملة، والخطوة الواسعة للتحية، ولقد تشكلت قوى قومية وطنية عند تلك الألية الرأسمالية ووجهت قواها وحفظها لبقاء تلك الأنظمة إلغاء عسكرياً عالياً، لقد تشكلت القوى القومية والتجوية على التعريب الكبير للتطور، وسيق المراحل، ولقد تجاوزت التحويلات الرأسمالية القبلية التجوية، التي تشكلت بصفوة على مدى الزمان القومية السابق، ولم يكن لدى هذه القوى تطور واضح، فطبيعة البنية الاجتماعية المراد لتجديدها، معطلة على بعض القطاعات الاجتماعية والسياسية

الخطوط العامة للتفكير من خارج الوضع الموضوعي للأمة العربية.

فلم توجه هذه الأحزاب الى التعاون الاستراتيجي مع البرجوازيات العربية لأجل تشكيل أنظمة ديمقراطية علمانية، تحقق عملية الثورة الوطنية الديمقراطية، بل قامت بالقفز على الشروط المادية والذاتية، في كفاح يتسم بحرق المراحل، واعتماد الارادية الثورية الذاتية المليئة بالتضحية غير الصبورة، وكان من جراء هذا اقامة أحزاب شمولية ذكورية، تسيطر فيها ارادات الزعماء المطلقي الصلاحية، وتستغل كافة الشعارات المادية والدينية لتحقيق عملية التسريع الثوري، التي تتجه الى دولة شمولية بالضرورة. ان الجذر الديني يغور في الشعارات الشيوعية العربية، عبر تشكيل وعي غيبي مستقبلي، تتحقق فيه الجنة الشيوعية الخالية من الطبقات، في الغد المبهم والكلّي غير المنظور للانسانية، فتتم التضحية بالأجيال الحاضرة ويتم المعجز عن حل المشكلات العميقة الراهنة، عبر قفزة تسريعية نحو الغد. ويبدو الطابع الديني في الشعارات الشيوعية كذلك عبر النظرة التقديسية لوطن الاشتراكية الأول وللمكتب الشيوعية، وعدم القدرة على معالجة فصل الدين عن السياسة والدولة.

٨- لقد تحققت نتائج مهمة من هذه التجارب القومية والشيوعية عبر نهوض القوى الشعبية وتشكلت تجارب اجتماعية مهمة، إلا ان معاندة الواقع الموضوعي، والقفز على التطور الرأسمالي، دمرت في النهاية الكثير من المكتسبات الكفاحية التي تحققت على مدى عقود سابقة. ان التجربة القومية والشيوعية في استلهاها التجارب الفاشية أو الشيوعية، ونقل نموذج حكم الحزب الواحد، وفرض قيادته على المجتمع، وابعاد القوى البرجوازية العربية، ساهمت في إشاعة مناخ شمولي، وألغت الجوانب الليبرالية والديمقراطية التي تحققت في الحياة العربية.

لقد تحولت النقابات والجمعيات والثقافة الى أدوات للحزب الواحد، بدلاً من أن تخدم طبقاتها وفئاتها، وتنمي تطورها المعصري. وفي سبيل تحقيق هيمنتها تصارعت الاتجاهات القومية والشيوعية بضراوة في الواقع

الشمولية السابقة قد قضت على امكانية نمو البرجوازية العربية النهضةية إبان العصر العباسي، التي أنهكت وسحقت داخل الأقبية الاقتصادية السياسية الفكرية للنظام القروسي، وان استعادة الدولة العربية الاسلامية القديمة، لا يؤدي إلا لتشكيل نظام استبدادي نصف رأسمالي نصف إقطاعي، يعيد انتاج الهياكل الطائفية والدكتاتورية العتيقة الرابضة في البنى الاجتماعية التقليدية التي لم تتمقرط عبر البنية الرأسمالية الليبرالية. إن النزعات القومية بعدم نقدها العصر الوسيط نقدا ديمقراطيا علمانيا حاسما وعميقا، احتفظت بالتركيبة التقليدية المحافظة، ودمجتها في رؤيتها القومية الانبعالية التي ازدحمت بالمفردات الرومانتيكية، التي تخفي التناقضات الاجتماعية، في سبيل تشكيلة قومية صلبة وعنيفة. إن استلهايات القومية من الوعي الألماني القومي، تعبر عن اعادة انتاج تجربة الأمة الألمانية الممزقة قبل وحدة القرن ١٩، من خلال الأداة البسماركية العسكرية، ثم امتداداتها الهتلرية في القرن العشرين، داخل تجربة الأمة العربية الممزقة والمراد توحيدها وتطويرها عبر التسريع العنيف. ويمثل ذلك رفضا للتطور الرأسمالي الليبرالي، وإلغاء للتطور الموضوعي للحياة العربية، والقفز عليه بإرادة نخوية، عبر نشاط الحزب الطليعي الرفض للتضادات الاجتماعية والموحد لها بإرادة شمولية قوية. وقد تجسد هذا بتوجهها الى المؤسسات العسكرية وجعلها القوة المهيمنة على الواقع، فأعادت انتاج النظام الشمولي بتركيبة جديدة، تتجمع فيها علاقات رأسمالية نامية وعلاقات إقطاعية.

٧- وكما رفضت الاتجاهات القومية المرحلة الرأسمالية الديمقراطية في التطور العربي، ومثلما فعلت الأصولية الدينية برفضها جوانب أساسية من هذه المرحلة، كذلك فإن التيارات الشيوعية قامت بالقفز فوق التشكيلة الرأسمالية.

لقد غدت الرأسمالية في وعي (الماركسية - اللينينية) طريقا مسدودا يجب تجاوزه، عبر الانتقال الى الاشتراكية. لقد كانت الماركسية العربية تستورد

وفكرها حاداً مع هذه الأنظمة.

ورغم الثباتات السياسية والاقتصادية والفكرية بين النظم العربية المختلفة وتلك، إلا أن ثمة تشابهات هامة بينها، فالدولة كانت استبدادية شمولية في مختلف تجلياتها الوطنية أو التابعة، ويلعب المصدر التشريعي الديني، بدرجات متفاوتة مرتكزا أساسيا في تشكيل الوعي العام والحكم. أى أن الدول العربية المختلفة حافظت على بنى إقطاعية قوية في أنظمتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وقد يصل ذلك الى تحول البلد إلى قلعة يحكمها ملك مطلق، يصادر المجالات والأفكار الجديدة، أو إلى جمهورية تسمح بجوانب من الحداثة لكنها لاتصل الى العظم الاجتماعي للنظام (٧).

ورغم أن التحديث الرأسمالي كان يجرى على الجانبين التابع والوطني، إلا أن الرسملة لم تقم بإعادة تشكيل الأبنية الاجتماعية، وبناء صناعة واسعة في هذه الأنظمة، وظل فائض كبير فيها موجهاً للاستهلاك الترفي ولصناديق النقد الغربية.

وكان النمو الرأسمالي يقترب من البنى التقليدية السياسية والاجتماعية، عبر تفكيك الأسر الأبوية الكبيرة والقبائل، وتحررت أقسام من نساء المدن، وطرحت قضية مساواة المرأة بالرجل في كافة شؤون الحياة، وصارت مسألة تحرير المرأة قضية محورية لإحداث تحول نوعي عميق في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية. وفي هذه الحقبة وصل مشروع رأسمالية الدولة الوطنية الى الأزمة العميقة، بسبب عدم تجذر التطور الرأسمالي الشامل وانسداد، وسيطرة الدولة الدكتاتورية على الفائض الاقتصادي وإهداره، وقادت التحولات الاقتصادية وهبوط أسعار المواد الخام الزراعية الى تضخم المدن بالمهاجرين الريفيين المقتلعين من أراضيهم وعوالمهم. وتواكب تآكل الأبنية الفكرية والسياسية للجماعات القومية والشيوعية مع وصول نموذج التسريع الشمولي الحداثي الى مأزقه الاقتصادي والسياسي، وأدت الصراعات الجانبية والحروب والمغامرات العسكرية أدوارها الأخيرة في تقويض هذه البنى.

وفي هذه الأثناء كان النموذج المحافظ يتصاعد في الحياة السياسية والفكرية العربية، عبر استمرار العلاقات

العربية، من أجل الوصول أو البقاء في الحكم، وفي سبيل ذلك ألغت أسس الدولة العصرية. إن الاستخدام النعني الانتقائي للشعارات القومية والدينية والشيوعية في عجينة شمولية، قد حافظ على البنى التقليدية الأساسية:

سيطرة الدولة المطلقة - سيطرة الدين التقليدي على الوعي والحياة - سيطرة الذكور واضطهاد النساء - سيطرة الأغنياء المتحكمين في أجهزة الدولة وذهاب الفائض الاقتصادي اليهم - سيطرة القبلية والعشائرية والطائفة الخ... إن استمرار بقايا المرحلة الإقطاعية في تجارب الأحزاب القومية والماركسية، بعدم كفاحها من أجل الممرطة الشاملة للمجتمعات العربية، وترسيخ التطور الرأسمالي بكافة جوانبه، قد جعلها موضوعا تواصل ابقاء مجتمع الاستبداد الشرقي، مشكلة قشرة «تقدمية» فوقية تأكلت هي الأخرى.

٩- بدءاً من الخمسينيات، من القرن العشرين، بدأت اجراءات اصلاحية ضد الإقطاع في مجال الملكية الزراعية بعدد من الدول العربية والإسلامية، ورغم انها اصلاحات لتحديد حجم الملكية الكبيرة، ومن أجل ادخال تطور رأسمالي في الأرياف، إلا أن هذه الاجراءات أثارت الحركات الدينية المندفعة عن الإقطاع، وبدأت تعيد تنظيم صفوفها وبرامجها، منتقلة الى الرد الاستراتيجي الشامل ضد الاصلاحات الرأسمالية على صعيد الملكية وبعض الجوانب الاجتماعية (٨).

كذلك فإن بعض دول الجزيرة العربية لعبت دورا كبيرا في الدفاع عن النظام الإقطاعي، وللوقوف بوجه التطورات التحولية الاصلاحية. ورغم أن الزراعة محدودة في منطقة الجزيرة العربية، إلا أن سيطرة الدولة على القطاع البترولي أعطى للأسر المالكة امكانيات مالية كبيرة، وامتدادات واسعة في قطاعات العقارات والتجارة ورأس المال المالي والخدمات. لكن هذا النمو الرأسمالي القاعدي الواسع، غير التصنيعي بدرجة كبيرة، لم يخلخل التركيبة الإقطاعية على مستوى البناء الاجتماعي والايديولوجي والسياسي، ويلعب «الدين» هنا المفصل على مقاص هذه السيطرة، دورا محوريا في اخفاء التناقضات وتوحيد الشعب بالقوة. كذلك جاءت حركة التحرر العربية حينذاك، لتشكل تضادا سياسيا

عجيبة وشريفة. ومنها: كائيت، الأنظمة الشعبية
والشعبية وقهرية فهي «وطنية طيبة» وهذه الشعبية
الإقليمية، يستعمر أربع الجماعات العنصرية، حيث
المعسكرين المتقابلين: المعسكر البروليتاري، والمعسكر
البرجوازي. وطن يكون خمسة جديدي في ثلاثية التوازن
«الطليقة» بحيث لم يولدوا المومنين، يقابل المعسكر
في هذا النوع: التضاد» التشكيل على أساس «جذور
تفدية حيث التقاتل الطبقات بين «الألة» والتشويق»
يعدوا العالم فيه المومنين لا ثالث لهم، ولا بد أن يسلم
المقصود في المصلحة المتبادلة تليها أو يفي تجهلها لفتا
المستخرج الأنظمة والجماعات الحديثة-التي هيكلتها
فيها ببعضها البعض. غير هذه المناظير الطليقة تلغية
الموتور في الديمقراطية، ومزوجة بمفرايد دولة
اللقانون، مدمرة بعضها البعض، وسلطنة بتلة التحديث
الرفيعة العرقية. ولقد وقفت الأمولية فوق هذا الفراغ
البريقي القديم والأبعاض الحقل بالعنف، وأطلقت
ثاني أقطبي أحد ميكانة بوهو: عتف السيف في نظرها التي
لحقها الحقيقة الطليقة، ولديها الصورن والظلمة
التي تدعوها للفعال، وتحقيق نموذجها ونسبها. فالتعب
تشكلت في مباح جعلت فيه غادة الضلوع الطائري
الصوري كقوله وصوت فيه كل مسار الأكمة البطلي
الصعبة والطابع من باغلتها القروية، ونسبت
الغلب والجلد والرجح، باعتباره هو القاروق وكوشه
تصودجها بجاليها من الحاشي، لهو غصير بعدد الاتلام
انفتحت فيه المشكلات والصراعات والمظالم، ووهو
يحتاج تم عقدته لقرون طويلة، ومنع النظر العقلي
لدى كل القيادات العرقية

١٠. فترت هذه الجماعات أعلى، عتف اليوم طيد الحاذقة
والطويل والديمقراطية، وصبار التوفاج المشافهة بعدة
للطليقة الجرافي بالقوة في كل مكان، وشعبي الأموال
والمنجذبة، المحافظة والارتدادات عن الديمقراطية
الجماعات التي تحولت إلى العصابات ملحقه بالانضام
على حاضرا ومستقبلا الأمة

١١. لمكان اللغف يتجهجج، البلاج خالوا خابها
مطليقات، علفية في مسورة أي اجتماعية أصلية إلا
الأمولية نظام العمل للعنف عتف ضد الحاذقة

ظنية المرأة وتحزوها: عتف عند البتول، عتف ضد
المعروب وتقدمها: عتف، ندمر مجاني، عتف طافلي
يعصبي. عتف العرقلة المشار الشعبية والانتقال إلى
المجتمع الرأسمالي بكل المستويات

١٢. فقلت البرجوازية العربية نصف الشعبية،
نصف العلمانية، وعندها الاقتصاد والقرى والسياسي،
وجاءت قوى اجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية من
البرجوازية المتوسطة والصغيرة لتواصل عملية التجديد
بأدواتها العسكرية، وقد انهار عتفها التقيير وانضخت
الأزمة بقوة في بداية التبعثيات، وشاد ذلك الوقت بذات
القطاعات لما قبل الرأسمالية ولون التلطف والفتات
البرجوازية الكبيرة القديمة والجديدة بتشكيل الواقع
الغربي، أما بقية الأنظمة العسكرية فقد تحولت إلى أنظمة
استبدادية فاشلة، وبذات فاش التي شجوة من الأزمات
العبيقة الشاملة، عزائم البحر التالي للبلب سرق المال
العام، والتفجر الحروب مع الجزائر أو شبت الصراعات
الداخلية، وجاء الهيجاز الاتحاد الشيوعي والمعسكر
الإشتراكي لحضن الأرو هذا الأنظمة والجماعات المؤيدة
أو التابعة لها، فلهذا الأنظمة والجماعات لم تستطع أن
تستوعب النموذج البرجوازي الذي يترافق الرأسمالي في
دول المومنتو الاشتراكية، لتشعل التي رأسمالية
دقيقة لاطية فاشل الدولة الاقتصادية، والاشتراكية
العربية، فلم يزل بعد أنش منطقت اقتصادية، فتمت
رأسمالية الية، ولم يزل إلى مستوى الدول الاشتراكية
السابقة، التي أعادت تشكيل بناتها في أطال تنلخ
رأسمالية الدولة الخاضع لها، طالي العلكين فإن معظم
دول رأسمالية الدولة العربية «الوطنية» أو «الاشتراكية» جميعها
إلى إعادة بعث قلوبها كتن الثقافية والطائفة والقبيلة،
وأدى خلو فوك العتف في الجزيرة العربية وتآخرها إلى
تفجير شرواج رأسمالية الدولة الاشتراكية ذات الشجوة
الإقليمية، وأمر كل هذا عن عدم قدرة الأمة العربية
بهدية كالبول الاشتراكية إلى اجتماعية عالميا
التي ولحظة الانتقال إلى المرحلة الرأسمالية العتف
١٣. إن الأنظمة العربية العتف مختلفة عن تأثير
الوطنية فديرا الشكلية شاملا، غير الانعكاسات
للإنتاج ريو إلى حاكمية الأرض، لم تكن ملكية الشاة

فى الأفكار والنظم السياسية والحقوقية، هيات الشروط الموضوعية والذاتية لمصعود قوى اليمين المتطرف بطرقه الفاشية، لاستلام السلطات فى أغلب الدول العربية. وفى هذا المناخ التحولى الانهيارى، اتضح عجز الأدوات السياسية العربية الوطنية والتقدمية، عن المراجعة العميقة لأدواتها الفكرية والسياسية، وعدم مقاومتها لمسار الارتداد الرهيب فى الوعى والحياة.

انها عبر ميراث الدكتاتورية الضارب فى وعيها وعملها، لا توجه الكفاح إلى بؤرة المرحلة وقضيتها المحورية، فالكفاح ضد الدكتاتورية مهما كانت مدنية أم دينية، فى السلطة أم خارج السلطة، فى الحكم أم فى المعارضة، هو الكفاح المحورى الذى يبعد القوى الوطنية العربية عن الانتهازية والانتقائية والعفوية. إن الكفاح من أجل الديمقراطية، هو كفاح ضد الجماعات الأصولية والسلطات الشمولية معا، وهو كفاح لتحرير القوى الشعبية من كافة أشكال الهيمنة. إن الدول الدكتاتورية والجماعات الفاشية وأوهام الشعب وسيطرة الذكور المطلقة على النساء، وتذليل المنظمات السياسية والجهادية لمصلحة الأنظمة الدكتاتورية، الخ.. كلها يبنى أن تواجه بنضال ديمقراطى واسع وعميق ومتنوع. إن الكفاح من أجل الديمقراطية هو كفاح من أجل العلمنة كذلك، ففصل الدين عن السياسة المعارضة والحاكمة، هو مقرطة سياسية واجتماعية عميقة، وحين يتم الفصل بينهما يتحول الكفاح الديمقراطى إلى شعارات سياسية انتهازية.

١٢- يطرح الواقع العربى الراهن أفقا عاما عريضا لحل المشكلات العميقة المتركمة عبر المحقب السابقة، وعبر التقارب بين مختلف القوى الليبرالية والديمقراطية، المهددة من قبل الأصوليات الدينية، والمجمدة أو المضروبة من قبل الأنظمة الحاكمة. إن الأهداف العامة هى استعادة مطالب التطور الديمقراطى العربى، التى تم القفز عليها عبر مراحل التسريع الأمامية السابقة، أو المواجهة من قبل مشاريع التسريع الماضوية الدموية الراهنة. وهى تحرير المرأة، وتحرير الدولة من الدين، وتحرير الدين من سيطرة الاقطاع، وتشكيل وتعميق الحريات وتجذير المسار الصناعى الوطنى والعربى

الخ.. إن الخط الأساسى لهذا المسار العربى المثلون حسب مستويات تطور البنى الاجتماعية، هو فى تشكيل تحالفات ديمقراطية واسعة، تمزج القوى الدكتاتورية وتهزمها. إن الدول والجماعات السياسية نصف الدينية التى تريد مقاومة التيارات المتشددة، الداعية الى اقصى تطبيق حرفى للدين، وأوسع اعتقال للانسان، تجابه بالمزيد من المشكلات وفقدان المصادقية، كما تؤدى عملية الاستغلال البرجمائى للدين الى اعطاء فرصة لمزيد من نمو التيارات الأصولية. إن السلطات العربية التى تقاوم الجماعات الدينية من خلال الدين، تتجه الى الحقل الايديولوجى للجماعات المتطرفة، وتنزل تحت ذات المظلة الفكرية، عبر تنامى لغة المزايدة حول الدين وتمثيل المؤمنين. إن هذا الانزلاق من قبل الأنظمة الرأسمالية العربية المتخلفة، يشبه انزلاق الجماعات الحديثة السابقة نحو الشبكة القرعية العميقة للاقطاع، ولهذا فإن الأنظمة العربية تقوم بتقويض أساسها الفكرى الهش، وحينئذ فإن المعركة تنتقل الى مسألة السيطرة على الحكم(٩). إن السلطات العربية بتعبيرها عن قوى برجوازية كبيرة أو برجوازية عسكرية بيروقراطية وعن ملاك الأرض الكبار، تعبر عن استمرار التركيبة المزوجة بين الاقطاع والرأسمالية، وبين العصر الوسيط والعصر الحديث، فتضع كل قدم فى عصر، مواصلة رحلة الانشراح العربية. إن هذه الازدواجية هى المدمرة، فلا بد من اقتلاع جذور الاقطاع الاقتصادية والاجتماعية وفصل السياسة عن الدين، وتحرير الدين من الاحتكار الاقطاعى القروسطى له، وتشجيع برجزة الاسلام، والقيام باصلاحات عميقة فى التركيبة الاجتماعية التقليدية، عبر المساواة بين الرجل والمرأة، وجعل الدولة لا دينية، ومساواة كافة المواطنين أمامها. إن ذلك لا يتشكل دون نضال واسع من قبل القوى الحديثة العربية الديمقراطية، وهى تقوم بتجديد نفسها ديمقراطيا، وعلمانيا، وتوجيه القوى الشعبية والبرجوازية الصناعية خاصة، والنساء والمثقفين. إن اعادة ترتيب الأولويات السياسية والاجتماعية يبقى ضروريا لمواجهة انتكاسة التطور، فلم يعد أساسيا تحرير الشغيلة، بل تحسين ظروفهم وتطويرهم الفكرى والسياسى، وغلا تحرير المرأة والدين والعقل

انتصارها الكلي على البنية القديمة. وعبرت عنها مختلف التيارات السياسية الحديثة. وكما أن البنية الاجتماعية القديمة راحت تتخلخل وتتساقط أجزاء منها، فإن مفرداتها الفكرية والسياسية راحت تتآكل هي الأخرى، بفعل تيارات التحديث المتتالية، التي تكونت كحقلات مرتبطة بنمو الجماعات وصراعاتها، وبشكل قاعدتها الاقتصادية غير الحاسمة. ومع تعرض النظام التقليدي للانهار التدريجي، بدأت قواه بمقاومة واسعة، تجسدت بإحياء وتنشيط الهياكل العبادية والمؤسسات الدينية والقبلية. وبدأت الاحتجاجات الأولى ضد الإجراءات الاجتماعية الحديثة المتخذة ضد الإقطاع الزراعي والأسرى، تتحول إلى منظومة أيديولوجية - سياسية، تختبئ وراء المقولات الدينية المقدسة لدى المؤمنين بها، وتستثيرها بقوة سيطرة على الناس ووفقا لمسار التحول الديمقراطي ولتحلل سيطرتها على شبكاتها الطائفية - البشرية. وراح الاختيار الحاسم بين بنية تقليدية وبنية رأسمالية صاعدة يتحول إلى مجابهة عميقة وواسعة ودامية، وكلما ازداد التطور الرأسمالي عمقا ازدادت نزعات الارتداد والمقاومة، خاصة مع تفاقم المشكلات المترتبة على التطور الرأسمالي الدولي البيروقراطي الفاسد أو الرأسمالي الفوضوي. لقد قاد الكفاح ضد الرأسمالية والحدالة إلى عصاب فكري وسياسي، مع تشكل الحركات الأصولية، التي وضعت التركيبة القديمة المحافظة في مجابهة لا تقبل المساومة ضد التركيبة الحديثة، محولة المجابهة إلى حرب أهلية عربية حقيقية أو مضمرة.

أما أشكال التداخل والتلاقح المختلفة التي أبدتها وكرستها معظم الاتجاهات السياسية العربية بين الإقطاع والرأسمالية، خاصة مع تشرذم هذه الرأسمالية ومشكلاتها الكثيرة المؤلمة، فقد غدت لا مبدئية ولا أخلاقية ولا عملية. إن أشكال التلاحقات بين العصرين وبين البنيين، غير المبدئية والثقافية، قد عرثها الأصولية بقوة شديدة مركزة على تهافتها، جاعلة من هذه المبدئية الارتدادية الظلامية قوة حماسية كبرى، ونشيدنا عسكريا قروسطيا لاحتلال المدن المتذبذبة. إن ارتباط النمو الرأسمالي بسيطرة الدولة الشمولية سواء كانت وطنية أم

ركيزة أساسية لإعادة تشكيل البنى. إن التعاون الواسع بين العمال والبرجوازية الصناعية، سيغدو مهما لتشكيل قوة مشتركة تؤسس رأسمالية حديثة. ولا يجب أن يتوجه النضال المطلبى وتطوير حياة العمال إلى تجاوز الرأسمالية. إن توسع الأشكال الطفيلية من رأس المال، وتفاقم السياسة الليبرالية الجديدة الموجهة ضد الشفيلة، وتدفع الشركات المتعددة للجنسية وعمليات القفز فوق الأطر الوطنية والقومية كلها مشكلات كبيرة، ولكنها لا تقود بالضرورة إلى تجاوز للرأسمالية بصيغ متسعة، بل إن تدعيم رأسماليات عربية صناعية - زراعية - علمية هو الأمر الذي يضع القواعد المادية لتغيير التركيب التقليدية المحافظة في المجتمعات. إن الدفاع عن الطبقات الشعبية ومصلحتها في الحياة والتقدم، يترافق مع الكفاح من أجل الديمقراطية والعلمنة، عبر الصراع ضد مختلف تجليات الاستبداد القديمة والحديثة.

خلاصة:

حين بدأ انهيار الدولة العثمانية، وتغلغل الرأسمال والسيطرة الأوروبية، بدأ النظام الإقطاعي العربي المجزأ في الانهيار التدريجي البطيء، عبر مستويات عدة، وعبر مناطق وبلدان وأزمنة متفاوتة.

لقد كانت المراكز المدنية الأساسية هي البقع الأولى في هذا الخروج الحديث، ثم تبعها الأقاليم القريبة فالأرياف والمناطق الصحراوية، التي جاءت كحقلات أخيرة من الانهيار الإقطاعي والنمو الرأسمالي، وعبر فترة زمنية امتدت من أوائل القرن التاسع عشر حتى أواخر القرن العشرين.

ولكن الانهيار الكلي على مستوى الملكية وعلى مستوى البنى الاجتماعية والسياسية لم يتم حسمه حتى هذه السنوات الأخيرة من القرن العشرين، ويبدو أنه بحاجة إلى عقود أخرى من القرن الواحد والعشرين.

لقد حدث تباين وتداخل بين بنيتين متصارعتين مختلفتين: بنية تقليدية أقل لها كل مفرداتها الاقتصادية والاجتماعية والأيدولوجية، والتي لم تخترق إلا في جوانب معينة، وخاصة في الاقتصاد. وقد عبرت عن هذه البنية الأصوليات الدينية المختلفة. وثمة بنية رأسمالية حديثة تنامت عبر جوانب عدة، ولكنها لم تحسم

تابعة، قد أوقف التطور وعرقله بسبب الفساد، وتحجيم الرأسمالية الصناعية، وضرب الحريات المختلفة، وجاء تصاعد دور بعض دول الخليج العربية، وإيران، عبر رأسمالية الدولة الغنية المحافظة، ليعزز الارتداد المايضوي، ثم وصلت الرأسماليات العربية الدولية غير الديمقراطية والهجينة إلى أزمة واسعة مع بداية التسعينيات. لقد وجدت الجماعات الأصولية في هذا المناخ المحافظ والمأزوم رأسماليا وحاليا، العاجز عن خلق الرأسمالية مع ادعائه الانتباه إليها، القدرة على الادعاء بأنها مؤهلة لإنقاذ الأمة، إن سيطرة الدول على أجزاء مهمة من الاقتصاد، وضعيف مستوى المنتج الصناعية - العلمية، وسيطرة القطاعات الزراعية والرعوية والحرفية (وهي القاعدة المبدئية للمايضوي) وتوجيه الرأسمالية العربية نحو القطاعات المالية والتجارية وإرسال الغموض المالية الهائلة إلى الغرب واستنزافها بهشتي الأشكال، عبر الأزمات العسكرية والاقتصادية، وتضارب التيارات الحديثة العربية، إن هذا جعل إمكانية تشكيل أنظمة شمولية باسم الدين أمرا فعليا. إن ذلك يفتح الباب

لجماعات دم غزيرة، ويؤدي لانتهارات البويعيات الوطنية وتفجر الحروب العنصرية، إن المبدئية والتعاضد الفكري والاختلافي، غدت أممية في المبراع ضد التيارات الليبرالية التي تستغل الدين لأهداف أنانية ومثاقفة، ولم يعد عن المستقبل الفلاحين بمشاهير المؤمنين، غير انطوائية وانعكافية المواقف، ونعلم كشف الحقائق الموضوعية عن التاريخ والواقع لهم، استخرجا تعليمات شعبية كاتمة صارخة كثيرا لوقت تقدم الهيمنة الدينية القطاعية الشاملة على كل شعرة من جلودهم. إن تكوين البنى الجديدة الديمقراطية صار هو الخط الاستراتيجي الذي يشكل العمود الفقري لتحالف علماني عربي واسع النطاق، يستهدف وقف تقدم الشموليات الإرهابية الجديدة، وهزيمتها. إن وطننا كبير ينتظر جهودا جريئة وكبيرة لكي يطلع من مستنقع الدم المكد بهجول وقسوة، إن نظرية نقدية عميقة، علمانية، أصبحت ضرورة لإعادة تشكيل روحنا بالتاريخ والواقع المعاصر.

الهوامش

- (١) إن غياب الملكية الخاصة للأرض، واحتكار الدولة، أي قمتها، لربع الأرض، والاستئثار بالمناقص الاقتصادي، وضع الأسس الراسخة للاستبداد السياسي، ووضعت في أيدي الحكام وسائل اضافية للقمع والطغيان، عهد الله حساه، النهضة والاستبداد، ص ٣١، طر الأمالي، تحقيق الطيبة الأولى.
- (٢) راجع: يوسف زويجا الفكر العربي، ملحوظات إسلامية، الجزء الثاني والثالث، ص ٦٣-٥٠. الطبعة الخاصة، ص ١٠٠-٥٠.
- (٣) (ارتفع نصيب الرأسماليين المصريين في الشركات، حيث بلغ في منتصف الثلاثينيات ٤٤٪ مقابل ٥٣٪ للأجانب، ونظما لبحرهم في إبداع تراكمات أموالهم في المصارف، فقد توجهوا إلى توجيهها لشراء أراض زراعية بالريف)، د. محمد حافظ دياب، سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا، ص ٣١، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى.
- (٤) الطاهر السائق، الفقيه الفاضل، ص ١٠٠، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى.
- (٥) الفكر العربي (إبراهيم الأبي)، د. محمد جابر الأنصاري، ص ٣٦٦-٤٤١، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى.
- (٦) (المادة والفكر البني، التعاضد، قال: عبد الحليم، ص ١٢٩، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، القاهرة، ص ١٢٩، دار الطليعة).
- (٧) المرجع السابق، ص ٢١٠.
- (٨) فصول من تاريخ الإسلام السياسي، هادي العلوي، ص ٢٨٥، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية، بيروت، الطبعة الأولى.
- (٩) (هم يمارسون المجتمع المدني، هم يواجهون كل ما بنته مصر عبر قرن ونصف القرن من الزمان من دستور وقانون وحق، ويكرهون كبريائنا، وخرابيات وديمقراطية نسيت كل فكتهم)، د. عبد الحليم، ص ١٢٩، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى.

تجديد الفكر العربي: الرؤية والموجهات

زكي نجيب محمود وهوية الثقافة العربية: إشكالية التحديث

عبد الله إبراهيم*

١- مدخل

يعنى هذا البحث، تحديداً، بـ «الاستراتيجية» التي يقترحها د. زكي نجيب محمود لتجديد الفكر العربي ويتخذ مدولته المعروفة «تجديد الفكر العربي» نموذجاً للاستطاق والتفصيل، على الرغم من أنه نشر أفكاره حول هذه القضية في أكثر من كتاب وبحث. بل كانت أحد شواغله الفكرية الأساسية في المرحلة الثانية من حياته الفلسفية.

إن البحث في الموجهات التي يصدر عنها في رؤيته، وبنية الكتاب المذكور، وبجملته الاقتراحات التي يقدمها في هذا الشأن، تكشف طبيعة رؤيته وتصوراته لتجديد الفكر العربي، الأمر الذي يلزمنا، الحفر في كل ذلك، بغية تحديد تلك «الاستراتيجية»، كونها تنلج في سلسلة إسهامات، تهدف إلى المشاركة في تحديد معالم «الهوية الثقافية». بأزاء تحدين كبيرين.

أولهما: ما انحدر البنا من الماضي، ولانيهما: ما وفد علينا من الغرب، وهو أمر يتصل بشئناية تتردد في تضاعيف ثقافتنا الحديثة بصورة متواترة، وهي «الأصالة والمعاصرة» التي أكد زكي نجيب محمود أنه أسهم في تحديد أفاقها، وشغلته فكراً، التي إن خلص منها إلى أنه: «يريد لوطنه أن يحاصر الحضارة القائمة» معاصرة

لايكفيها أن تشتري معالم العصر من أصحابها بل أن تضيف المشاركة الفعلية في صنعها وفي تجديدها وتقدمها المستمرين» (١) ومقرر أن قضية «الأصالة والمعاصرة». شغلت آخرين قبله، إلا أن «اليقين المؤكد هو أن أحداً آخر لم يبدل مثل ما بذل من جهد لترسيخ هذه القاعدة، ولم يبلغ أحد من سعة التحليل لما ينبغي أن يؤخذ به ليحقق لنا إدراك معناها إدراكاً مشتبهاً بتفصيلاته ودقائقه، مثل ما بلغه هو من تفصيل» (٢)، ويتعطف إلى تحديد دلالة «الأصالة»، ليؤكد أنه يريد بها «تلك الجوانب الثقافية التي نبعت أساساً في تربة الوطن، وابتدعتها عقولنا نحن ومشاعرنا نحن، وقرائنا نحن ابتداء» (٣)، فم يخلص إلى التركيب الجندود بقوله: «ومن هذا «الأصيل» وذلك «المنقول المحشول» يجب أن تنسج ميثاقاً الجديدة لخصه» (٤)، وذهب إلى أنه «لا يعرف أحداً قبله قد رسم الصورة على نحو مارسها هو» (٥)، ويمكن توصيف جهده اجمالاً، بأنه بحث في ماهية الهوية الذاتية ثقافياً وحضارياً، ومحاولة بلورة رؤية، هي في واقع الحال خلاصة موقفين، يلتظحان منذ بدء عصر «النهضة العربية» في علاقة متوترة كجما أشرنا اليهنا من قبل، وأنه يسعى لأن تكون الهوية الثقافية والحضارية أصيلة من ناحية، ومعاصرة من ناحية ثانية.

(*) باحث عراقي، أستاذ المناهج التقليدية الحديثة في كلية الآداب، جامعة السابغ من أبريل - ليبيا.

ولا يتم ذلك، إلا بالتمثل الفاعل والحيوي والجاد لكل من الموروث القديم ومعطيات العصر الحديث، ويمكن ارجاع الجذر الفلسفي لهذه الرؤية بكاملها الى استراتيجية «الجدل الهيغلي». اذ التركيب الجديد هو خلاصة نقيذين، وان كان زكي نجيب محمود، لم يشر فيما نعلم، الى هذا الموجه العام، وسيكشف لنا، استنتاج مدونته والاستقراء لمظاهر «الفكر العربي» موضوع طروحه عن «التجديد». إن الامر هو خلاصة «فروض عقلية»، أوجدتها شواغل العقل نفسه في المذاهب التي وجهت رؤية زكي نجيب محمود وأعلن اتصالها بها، والتبشير بمضامينها ورؤاها، أو المذاهب التي لم تظهر الى سطح اهتماماته وان كانت مكنية في نسج تفكيره.

يؤكد زكي نجيب محمود، ان للفلسفة طريقين للنظر الى الموضوع، احدهما يجعل طريق المعرفة بادئا من داخل الانسان، متجها الى خارجه والاخر يجعله بادئا من خارج الانسان متجها الى داخله. واذا كان المثاليون والعقليون انصار الطريق الأول «يرون انه لا بد من اصول ومقولات مجبولة في فطرة العقل على اساسها يمكن استنباط دقائق المعرفة، كما تستنبط الرياضة من مسلماتها دون حاجة منا الى اللجوء الى مشاهدات خارجية» فإن التجريبيين العلميين، انصار الطريق الثاني «يرون أن لا معرفة مالم تبدأ بتحصيل معطيات حسية نجحنا عن طريق الحواس: مرئيات ومسموعات وملبوسات إلى آخر ما قد تخصصت حواسنا في نقله إلينا عن طريق الحواس: مرئيات ومسموعات وملبوسات إلى آخر ما قد تخصصت حواسنا في نقله إلينا عن طريق العالم الخارجي، عالم الأشياء» (٦) وما يمكن ملاحظته هنا، ان ثمة دعوى أولى، وبزائها يوجد نقض لها، وأنه من الطبيعي ان يظهر في تاريخ الفلسفة من يعني باستنباط تركيب جديد، هو تأليف للنقيضين المذكورين من جهة، وهو مختلف عن كل منها من جهة أخرى، وهكذا ظهر «من الفلاسفة من يحاول الجمع بين الطريقتين في عملية المعرفة، ليقول إنه لا بد من مقولات العقل ومبادئه الى جانب معطيات الحواس لكي يتم تحصيل المعرفة» (٧)، وقد شغل زكي نجيب محمود كثيرا بتوصيف هذه الطرق (٨).

في ضوء هذه الخيارات، ينبغي تقصي جذور

الموجهات التي تنظم رؤية زكي نجيب محمود، لموضوع الفكر العربي ولقضية تجديده. ومعروف أنه أخذ أولا بـ «المذهب التجريبي العلمي» الذي اصطلح عليه بـ «الوضعية المنطقية». التي اتصل بها، متأثرا وداعيا، فسعى، كما يقول الى «نشرها ودعمها بكل وسائل النشر والتدعيم» (٩)، ومر زمن طويل، قبل أن يكتشف ان «من أخطر مزالق الفكر ان أقيد نفسي في حلود اطار مذهبي، تقييدا يجعلني أرجع في كل اموري الى مبادئ مذهب معين، ولذلك كان التطور الطبيعي في حياتي الفكرية أن اتخذ اتجاهها هو في حقيقته «منهج للتفكير» لا «مذهب». يورط نفسه في مضمون فكري بذاته» (١٠) بل إنه، بفعل التطور الفكري والانتقال بين المذاهب، لا يتردد في نقد مسيرته الفلسفية، التي شهدت في بعض مراحلها تعصبا لمذهب على حساب آخر، فيقول «كنت لسنوات طوال مخطئا بين مخطئين لأنني بدوري كنت أعصب لتيار فلسفي معين، على ظن مني بأن الاخذ به يقتضي رفض التيارات الاخرى، لكنني اليوم مع ايماني السابق بأولوية فلسفة التحليل على ماعداها من فلسفات عصرنا، أومن كذلك بأن الامر بين هذه الاتجاهات الفلسفية، إنما هو أمر تكامل في نهاية الشوط» (١١).

نريد مما أوردناه، ان نشير الى السمة «القلقة» في مسيرة زكي نجيب محمود، بين «الثبات» و «التحول» بالمعنى النسبي، ونريد بعد ذلك، القول انه «نبذ»، المذهبية، كما يقرر هو، واخيرا، فإننا نهدف الى الوصول الى مدى تمسكه بـ «الاجراءات المنهجية» الدقيقة، فيما سيتعرض له من «موضوعات» وهو ينادي بـ «تجديد الفكر العربي»، بعد ان أكد تمسكه بـ «فلسفة التحليل» التي من أول شروطها: الدقة في التحليل بعد تحديد المفاهيم وضبطها، وهو أمر يلزمنا ان نخرج بايجاز الى فهم زكي نجيب محمود للغة ووظيفتها في التفكير والتحليل، لنكتمل بذلك القاء الضوء على «رؤيته» و «منهجه» في القضية موضوع بحثنا هنا. قبل الوقوف على تجلياتها في المدونة المختارة. لأن رؤيته ومنهجه لصيقان بمسيرته الفلسفية عامة.

أكد زكي نجيب محمود كثيرا على أهمية اللغة واستعمالها ووظائفها في التفكير والبحث والخلق الادبي، وحدد لها استعمالين، احدهما: «حين تستخدم لـ

«تشير» بمرورها الى أشياء العالم الخارجي»، الآخر: «حين تستخدم في غير هذه العملية الاشارة، كأن يراد بها اثاره عواطف السامع أو إقامة بناء ذهني صرف تتسق اجزاؤه من داخل، ولكنه لا يعني شيئا من خارج» (١٢) ان هذين الميدانين الرئيسيين في استخدام اللغة، يقضيان الى ضربين من المعرفة. الاول: المعرفة التجريبية اذ تمنح الحواس أولوية مطلقة سعيا وراء التطابق بين الواقعة الخارجية واللفظ الداخل عليها. أما الثاني فهو: المعرفة العقلية، اذ يمنع الحدس والادراك الداخلي، أولوية مطلقة، كونه يهدف الى بناء تصورات ذهنية مجردة، لا تعني بأى نوع من أنواع التطابق مع الواقع الخارجية. إن تحديد حقول استخدام اللغة، يقتضي تحديدا لدلالة الألفاظ، وبخاصة دلالة «المفاهيم»، لأنها تمارس دورا فاعلا واساسيا في نظم المعرفة. كما انها تتصل بأواصر شديدة القوة بالإجراءات التحليلية في ميادين الفكر عامة.

إذا افلحنا في توصيف «المنظور العام» و «الاجراءات المنهجية التحليلية» كما اكدها زكي نجيب محمود، فيما يخص اهتماماته الفكرية، فإنه لا بد من الوقوف على قضية اخيرة، قبل الانصراف الى الاستنتاج والتحليل، أقصد الى المراحل الزمنية التي تضبط علاقتها بالتراث والفكر العربي، لتبين لنا، جوانب موقفه حول الموضوع الذي شغل به كثيرا، واستأثر باهتمامه.

مرت علاقة زكي نجيب محمود بقضية «الهوية الثقافية» بمرحلتين: مرحلة أولى قبل منتصف الخمسينيات من القرن العشرين، ذهب فيها الى «وجوب الأخذ بما أخذ به الغرب حتى ساد الدنيا بعلمه وصناعته وقوته» (١٣)، وفي هذه المرحلة تكشفت، بصورة واضحة، مؤثرات النزعة التجريبية العلمية في فكره ودعوته وأعقبته، مرحلة ثانية، أكد فيها الى ضرورة «إبراز الصيغة الثقافية المطلوبة اذا ما تحققت للامة العربية نهضتها، وهي صيغة لا بد لها أن تحرص على مقومات الهوية العربية كما عرفها التاريخ والريادة للعربي، على أن تدمج في تلك المقومات صفات تقتضيها حضارة هذا العصر، اذ هي حضارة تميزت من سابقاتها بسيادة العلوم الطبيعية وتقنياتها في المقام الاول» (١٤). ويقتضي تفصيل الفكرة الاخيرة شيئا من التوسع، فما يذهب اليه، في امر دمج «ماضيها الثقافي بحاضر الدنيا» لا يعني،

حسب رأيه، اغراق الخصوصية العربية في بحر الغرب «فالفارق واضح بين مشاركة العربي مشاركة ايجابية في بناء عصره - وفي تقويمه ايضا - وبين ان يحمو العربي عرويته، فإذا قلنا اختصارا، ان حضارة عصرنا، كما هي قائمة عند بنائها في الغرب، تقوم على ركيزتين، بالعلم في صوته التقنية «التكنولوجيا» من ناحية، والاخلاق الدائرة حول المنفعة من ناحية ثانية، فان العربي الجديد مدعو للأخذ بالركيزة الاولى بلا تحفظ ولا حذر، وللحفاظ - في الوقت نفسه - على موقفه الاخلاقي الاصيل، الذي هو موقف يدبر الاخلاق على ما «يجب» فعله، اما التزاما بما يمليه عليه الدين اذا كان هنالك ما يمليه بالنسبة الى الظروف المعينة التي يجد نفسه فيها وإما التزاما بما يوجبه التكافل الاجتماعي كما يقرره اصحاب الرأي الراجح في الامة. اذا لم يكن في شرع الدين توجيه يتصل بالمشكلة القائمة، وهذا الالتزام في حالته بغض النظر عن «المنفعة» كما يريد بها الغرب في نظره، أى ان تكون منفعة تقاس بالسلع المنتجة أو بالمال المكتسب، وربما كان اقرب الى الصواب، ان نقول إن المطلوب من العربي الجديد في مشاركته البناء لعصره، ان يوسع من معنى «المنفعة» التي هي ثانية الركيزتين في هيكل الحضارة القائمة، بحيث تشمل الجوانب النفسية للانسان، من حيث هو انسان يحيا وجدانه الديني العاطفي مع حياته المنتجة في معامل العلم وازقة المصانع» ثم يمتدني زكي نجيب محمود، في كشف معالم تصور هذه الاشكالية. مؤكدا «وجوب النظر الى ماضينا كما هو مرسوم فيما ورثناه عن السلف فنجد طريق السير واضحا، فأولا وقبل كل شيء آخرو، يجب ان يكون واضحا بأن التنكر للماضي في جملته انما هو تخليط المجانين ... فلنصمم أذنا عما يقال عن ادارة ظهورنا للماضي على هذه الصورة الرعناء، وثانيا تجب نظرة مضادة يريد لنا اصحابها أن نحيط بكل ما ورثناه بهالات التقديس، وهي نظرة إن تكن أقل جنونا من سابقتها، فهي تظل مع ذلك في دائرة الجنون». ومن المقدمتين المذكورتين، تلزم نتيجة هادية وهي «ان نأخذ من ماضينا ما يخدم حاضرا فلا هو انتكار له ولا هو تقديس بل الامر أمر حياة لا بد لها من مواجهة ظروفها الراهنة، ثم لا بد لها في الوقت نفسه ان تجعل نفسها حلقة في سلسلة الحلقات التي هي تاريخها، ولا

حكمت على نفسها، بأن تكون حاضراً لقيطا مجهول الابوين (١٥)، وخلاصة ما يريد، تضافر «عاطفة» الانتماء الفعال إلى الماضي و«عقلانية» المشاركة في هذا العصر، بما يفرضه من شروط التحديث والتجديد والتطوير في شتى ميادين الحياة. و«وجوب الدعوة إلى هوية عربية أصيلة تبني إضافة الحديث كما هي متمثلة في صورة العلم الجديد وتقنياته، مشاركة في ابتكاره وليس اكتفاه بشراة من أصحابه» (١٦).

هذا هو الإطار العام، كما انتهى إليه زكي نجيب محمود في ترتيب علاقته بالتراث العربي، وتجديد مظاهره الفكرية، وهو أمر يفيدنا كثيرا في ضبط تلك العلاقة، كما عبر عنها في كتابه «تجديد الفكر العربي». وهو ما سنقف عليه في الفقرة الآتية.

٢- استنطاق المقدمة

أول ما ينبغي ملاحظته، عنوان المدونة «تجديد الفكر العربي» ذلك أن المؤلف خلافا لميحية البحث التي يتبناها وهي الدقة العلمية والوضوح، لم يحدد مكتوني العنوان، وهما «تجديد»، «الفكر العربي» وتحدد دلالة العنوان، يحيل فوراً على مقاصد المؤلف، ومن ثم فإن غياب ذلك التحديد، أخلّ بشروط أساسي من شروط التحليل، فضلاً عن ذلك، فإنه لم يضبط حدود موضوع البحث بدقة، فيما يخص الموروث الفكري في جوانبه الفلسفية والكلامية والدينية والأدبية والعلمية، إنما اقتصر الأمر على وقفات عاجلة لثبوت مختارة منتزعة من سياقاتها المباشرة في مصادرها أولاً، ومن الدائرة الفكرية التي تُنظّم بها ثانياً. ولم يعن زكي نجيب محمود بتصنيف مادة البحث، إنما اقتصر الأمر على ملاحظات عامة لتصب في مجملها حول «موضوعات» متخية لبعض المواقف والقضايا المتناثرة، للتدليل على وجهة نظر معينة، سلباً أو إيجاباً، وكل هذا لا يثير الاستغراب، ذلك أن مقدمة الكتاب، تكشف لنا، الكيفية التي جعلت زكي نجيب محمود، يلتفت إلى هذا الموضوع دون أن يستعمل له، ودون أن يستأثر باعتصامه، وهو أمر يتناقض وما كان أكده من كون قضية الفكر العربي، كانت أحد شواغله منذ زمن طويل.

يقول المؤلف في مقدمة الكتاب كاشفاً الأسباب الكامنة وراء ذلك، «لم تكن قد أتاحت لي كتاب هذه الصفحات في معظم أحواله الماضية فرصة طويلة الأمد

تمكّنه من مطالعة صحائف تراثنا العربي على مهل، فهو واحد من الوف المثقفين العرب، الذين فتحت عيونهم على فكر أوربي - قديم أو جديد - حتى سبقت إلى خواطرم ظنونه بأن ذلك هو الفكر الانساني الذي لا فخر سواه، لأن عيونهم لم تفتح على غيره لتراه (١٧)، وبعد أن يثبت هذه الحقيقة المهمة، يمضي قائلاً ولبثت هذه الحال مع كاتب هذه الصفحات أعواماً بعد أعوام: الفكر الأوربي دراسته وهو طالب والفكر الأوربي تدريسه وهو استاذ، والفكر الأوربي مسالته كلما أراد التسلي في أوقات الفراغ» (١٨)، ولقد أفضى هذا الانشغال الكلي بالفكر الغربي إلى نتيجة غاية في الخطورة، يؤكدتها المؤلف، بقوله إنه بسبب ذلك الانشغال وتغيمة ذلك الفكر «كانت أسماء الأعلام والمذاهب في التراث العربي لا تجيء إلا أصداء مفككة متناثرة، كالأشباح الغامضة يلحمها وهي طافية على أسطر الكاتبين» (١٩).

قبل أن نمضي في عرض المقدمة واستنطاقها، لابد من تثبيت الأسس الآتية:

١ - لم تتوفر الفرصة المناسبة لزكي نجيب محمود كيما يطلع على التراث العربي الذي هو حاضنة الفكر العربي المراد تجديده.

٢ - انشغاله بحد الاستغراق بالفكر الغربي.

٣ - وأفضى كل ذلك، إلى أن ما كان يعرفه عن تراثنا ما هو إلا أصداء متناثرة مفككة لا روابط بينها. ولقد أدى كل ذلك إلى نتيجة أساسية، نجد أثرها واضحاً في متن الكتاب، وهي عدم التمثل الحقيقي للمتون الأساسية في الفكر العربي، بل وعدم العناية بها، إلا شذرات متناثرة تماثل الوصف الذي قدمه المؤلف، وأنه من الأهمية بمكان أن تضع هذا الأمر في اعتبارنا قبل أن نمضي رفقة المؤلف وهو يقدم كتابه. إذ، حالما ينتهي مما أوردناه، يلتفت إلى توصيف مقارنته للفكر العربي، واصفاً نفسه بصيغة الغائب: «ثم أخذته في أعوامه الأخيرة صحوة قلق، فلقد فرجى وهو في انضج سنه، بأن مشكلة المشكلات في حياتنا الراهنة، ليست هي: كم نخزن من ثقافات الغرب، وكم ينبغي لنا أن نزيد، إذ لو كان الأمر كذلك لكان، فيما علينا عندئذ إلا أن نضاعف من صرعة المطابع ونزيد من عدد المترجمين، فاذا الثقافات الغربية قد رصت على رفوفنا بالآلاف بعد

فيما يسمى بـ «تواضع العلماء» بمواجهة الاشكاليات الفكرية الكبرى، إلا أن زكي نجيب محمود، بدوافع الدقة والوضوح والموضوعية، يؤكد أنه «ممن يلزمون الكاتب بحرفية ألفاظه» (٢٢). ولذلك، ينبغي علينا مجاراةه فيما يذهب إليه، لنخرج بما يلي:-

١ - إنه كان «ناثلاً» ثم «استيقظ» فجأة، بعد أن فات الأوان أو كاد.

٢ - إنه أحس بـ «الحيرة» تُوْرِقه، بلزاة قضية لم ينتبه إليها إلا بعد فوات الأوان.

٣ - وكلُّ ذلك جعله «يطفق» وخلال مدة قصيرة في «ازدراء» التراث «ازدراء العجلان»، إن دلالة «طفق»، «ازدراء» و «عجلان»، في سياق ورودها غاية في الأهمية. إنها تحيل تماماً على ذلك الجائع الذي يقبل على ولحمة، مدفوعاً بالجوع والعجلة، فيزدرى ما تصله يداه، وستكون النتيجة حتماً خطيرة؛ وهي عدم هضم ذلك الزاد، ومعنى في ميدان موضوعنا؛ عدم تمثّل ذلك التراث تمثلاً فاعلاً.

٤ - ثم شبه عمله، بما يقوم به السائح العجلان في مدينة كبيرة مثل باريس، إذ هو ينتقل مسرعاً، ليس بهدف الفهم والتأمل، إنما فقط ليتمكن من رؤية أكبر عدد من «الاشياء البارزة في المدينة، ذلك أنه سيكون بـ «تأنيب الضمير» ويبحث عن الأسلوب الجنباسي ليربح به ذلك «الضمير». وليس أمامه إلا الإطلاع على «المظاهر البارزة» ليستكين إلى نفسه، بمقنعا إياها، بأنه أدى ما ينبغي عليه أن يؤدي منذ زمن طويل. إن هاجس «تأنيب الضمير» هنا مهم وجوهري، ولابد من أخذه كاملاً بالاعتبار، لأن المؤلف يصور نفسه كمن اقترب ذنباً وهو يسعى لا بحثاً عن «البرام» إنما يجد في طلب «المغفرة».

٥ - ولكلي من: «المقظة المتأخّرة»، «الحيرة المؤرقة»، و «الحجلة الزائدة»، «العدو السريع» و«الاحساس بالذنب» راح صاحبنا «يلقي النظرات المعجلى هنا وهناك» و «يعبُ صبحائف التراث عباً سريعاً».

إن السؤال الذي تفرضه «قراءة» «المقدمة» كما عرضنا لها، هو: ما الحجيّة التي يمكن لنا أن نتحصّلها من يقارب موضوعاً إشكالياً واسعاً ومعقداً وشاملاً مثل «تجديد الفكر العربي». وهو يقترب إليه بالكيفية التي

إن كانت تُرص بالمعنيين؛ لكن لا، ليست هذه هي المشكلة، وإنما المشكلة على الحقيقة هي: كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي يغيره يقلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي يغيره تقلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟. إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل في تجاور، بحيث نشير بأصابعنا إلى رفقنا فنقول: هذا هو شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء، فكيف إذن يكون الطريق؟ (٢٠).

ولزمننا الأمر هنا أن نشدّد على مجموعة من «القواعد» التي يمكن استنباطها من الفقرة الفائتة، ذلك، أنها تصف مباشرة الاستراتيجية التي تنظم موقف زكي نجيب محمود من الفكر العربي الذي جعله موضوعاً لمذنبته.

١ - الصحو القلق، وبعبارة أخرى الانتباه المفاجئ إلى وجود إشكالية كبيرة لم تكن بالحسبان، ولم تعد العدة لها.

٢ - إن تلك «الصحو القلق» قد جاءت في آخر المطاف، بعد تشيع الباحث بالفكر الغربي بحثاً وتفكيراً وممارسة.

٣ - وتتمثل تلك الإشكالية بـ «المواءمة» بين فكرين، لكلٍ منهما خصائصه وظروفه.

٤ - وأخيراً، لم يطرح بعد زكي نجيب محمود إلى الآن، قضية «التجديد» إنما هو يبحث في «المواءمة» التي بدت عصية تماماً، الأمر الذي دفعه لطرح سؤاله حولها: «كيف يكون الطريق؟». وكل هذا يقضي إلى ما يمكن وصفه بأنه «أخطار اعتراف» لمن انتلدب نفسه لـ «تجديد الفكر العربي». بقوله:

«استيقظ صاحبتنا .. بعد أن فات أوانه أو أوشك، فإذا هو يحس بالحيرة تُوْرِقه فطفق في بضعة الإعوام الأخيرة، التي قد لاتزيد على السبعة أو الثمانية، يزدرد تراث آبائه، ازدراد العجلان، كأنه سائح مر بمدينة باريس، وليس بين يديه إلا يومان، ولابد له خلالهما أن يربح ضميره، زيارة اللوفر، فراح يعدو من غرفة إلى غرفة، يلقي النظرات المعجلى هنا وهناك ليكتسمل له شيء من الزاد قبل الرحيل وهكذا أخذ صاحبتنا .. يعبُ صبحائف التراث عباً سريعاً» (٢١).

يمكن أولُ وهلة فهمُ هذا الكلام على أنه يندرج

وصفها بنفسه؟. اتنا نعلق الجواب، لانه ليس من مهمات هذا البحث، اصدار «حكم قيمة» بشأن موضوعه، انما هو يهدف الى توفير «ظروف منهجية» تمكن النصوص التي يشتغل عليها، ان تكشف عما تنطوي عليه، وتسفر عما تضمه دون تعسف. وهو أمر يهيئ لنا امكانية الانتقال الى معالجة «متن» المدونة في الفقرة الآتية:

٣ - استنطاق المتن

يتركب كتاب «تجديد الفكر العربي» من قسمين، عالج المؤلف في أولهما موضوعات تخص الثقافة العربية وما تواجهها من عقبات وانفصال عن العصر وما تصطرع حوله من قضايا دينية وفكرية، وعالج في ثانيهما موضوعات أخرى منها ضرورة التحول من الفكر القديم الى الفكر الجديد، ودرس اللغة من ناحية كونها وسيلة تعبير واداة تفكير، وعرج الى المصطلح عليه بـ «فلسفة عربية مقترحة». ودعا الى «المواءمة» بين ثنائيات يراها اساسية في التراث مثل: ثنائية السماء والارض، ثنائية الطبيعة والبن. ووقف ايضا على مجموعة من القيم التي مازالت تنطوي على اهمية في التراث القديم. وختم كتابه بالحديث عن «الانسان» نموذج في التراث، وكيف يواجه الطبيعة الآن.

أول ما تلفت الانتباه عدم ترابط الموضوعات في سياق طرحها ترابطاً منهجياً انما هي موضوعات متناثرة منتخبة من التراث في شؤون كثيرة. مما يعني أن المؤلف لم يحدد مادة البحث قبل الاقتراب الى تحليل شامل لها. فاقصر الأمر على وقفات محكمة بالسرعة التي اشار اليها المؤلف في المقدمة، بيد أن الأمر الذي يلزم الوقوف عليه، ويتصل مباشرة بأهدافنا هنا، هو مدى «جوهرية» فكرة «التجديد» التي يدعو اليها زكي نجيب محمود. هل توصل اليها خلال استقراء لمتون الفكر العربي، أم أنها فكرة مجردة فرضتها قضية ثقافية تتصل بردود الأفعال فيما يخص الهويات الثقافية في العالم المعاصر؟. إننا لو رجعنا الأمر الأول، سنجد أن تلك المتون التي يبنى تجديد مضامينها ورؤاها غالباً فعلا عن متن الكتاب الذي جاء لـ «تجديدها» ومن ثم فلا معنى لقضية لا موضوع لها، وتكشف المساجلة التي تتردد في تضاعيف الكتاب، أن الأمر لا يعلو كونه «هما» ثنائياً، اقتضته ردود الأفعال، وفرضه «الاحساس

بالذنب». وسنجد أن زكي نجيب محمود، بتوجيه من الرؤية الهيغلية لمفهوم الجدل، يقترب الى موضوعه بوصفه فرضية عقلية ممكنة منطقياً، فالفروض، كما يؤكد هي «ممكنات يتصورها الانسان ليستنبط منها النتائج» (٢٣). ولما كان الجدل الهيغلي يقوم على اساس القضية ونقيضها وتركيبهما الجديد، فإن أبرز ما يلاحظ هو أن الفروض التي تتردد في صفحات الكتاب، انما هي تتصل بجوهر ذلك الجدل وترتب في ضوء فعاليته، دون أن تشير اليه.

يؤكد زكي نجيب محمود، أن سؤال البحث في «تجديد الفكر العربي» لازمه طويلاً، وظل هاجساً يراوده (٢٤)، وأنه لا يذكر في حياته الفكرية أن سؤالاً قد ألح عليه، كما ألح عليه السؤال الخاص بالبحث عن «طريق للفكر العربي المعاصر، يضمن له أن يكون عربياً حقاً ومعاصراً حقاً» (٢٥)، ولم تشغله قضية «أصالة» ذلك الفكر الذي يتصف بها، من جهة، و«معاصرته» التي ينبغي له أن يتصف بها من جهة أخرى، حسب، انما شغله فوق ذلك، كيفية اظهار «الأصالة والمعاصرة» في «مركب واحد» (٢٦)، يوضح خلفية البحث في ماهية ذلك السؤال، وطموحه في «الوصول» الى مركب جديد واحد، قائلاً «بدأت بتعصب شديد لإجابة تقول إن لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا اذا برتنا التراث بترأ وعشنا مع من يعيشون عصرنا علماً وحضارة ووجهة نظر الى الانسان والعالم، بل إنني تمنيت عندئذ أن نأكل كما يأكلون، ونجد كما يجدون، ونلعب كما يلعبون، ونكتب من اليسار الى اليمين كما يكتبون على ظن مني أنهذا أن الحضارة وحده لا تتجزأ، فإما أن نقبلها من اصحابها - واصحابها اليوم هم أبناء أوروبا وامريكا بلا نزاع - وأما أن نرفضها» ويسوغ موقفه هذا، بأنه يعود الى المامه بالثقافة الغربية وجهلها بالتراث العربي «جهلاً كاد أن يكون تاماً» الا أن هذا الموقف سرعان ما تغير الى التقبض، ويصف ذلك بقوله «ثم تغيرت وقفتي مع تطور الحركة القومية، فما دام عدونا الألد هو نفسه صاحب الحضارة التي توصف بأنها معاصرة، فلا مناص من نبذه، ونيلها معاً. واخذت انظر نظرة التعاطف مع الداعين الى طابع ثقافي عربي خالص، يحفظ لنا سماتنا، ويرد عنا مآساة ان يجرفنا في تياره، فإذا نحن خبر من اخبار التاريخ» (٢٧)، ومن خلاصة هذين الموقفين

المتناقضين في «عقل» زكي نجيب محمود، نشأ موقف جديد مفاده البحث عن «تركيبية عضوية يمتزج فيها تراثنا مع عناصر العصر الراهن» الذي نعيش فيه ، لتكون بهذه التركيبية العضوية عرباً ومعاصرين في آن (٢٨)، ويشخص السؤال مرة أخرى: «ولكن كيف؟». أي ما السبيل الموصل الى هذا الموقف الجديد، وتحديدًا الى هذه «التركيبية العضوية»؟ لقد ظل ذلك عصياً، بالنسبة له، فالفروض المجردة لا تتوافر لها دائماً الحقائق التي تبرهن عليها، ولذلك يصف حاله: «لقد تعاورني البناء محاولاتي الفكرية أمل وبأسٍ فبكثيراً ما كنت ألمح مخرجاً يؤدي بنا الى حيث نريد ان ننتهي الى المزيج الثقافي الذي تكون فيه الأصالة، وتكون فيه المسيرة للعصر الراهن، ثم سرعاناً ما يختفي هذا القيس العابر لينسد أمامي الطريق، ولذلك كثيراً ما وقعت في اقوال متناقضة نشرتها في لحظات متباعدة (٢٩)، ولم يستطع ان يفلح في وضع تصور مناسب يحل تلك الاشكالية، أو يحل جانباً منها، الى درجة شكك فيها بمشروعية السؤال عن جدوى تجديد الفكر العربي «تعاورني امل وبأسٍ» ذلك أنني لم ألق على المفتاح الذي أفتتح به الابواب المغلقة، بل ركضت كثيراً ما شككت بأن يكون السؤال المطروح نفسه غير مشروع، وإن علة الحيرة كلها والاضطراب كله، هي أننا نسأل سؤالاً هو بطبيعته لا يحتمل الجواب» (٣٠). وواضح أن زكي نجيب محمود لم يقف حائراً بازاء المشكلة. فقط، انما كان يتصور فيما يبدو أن الامر اشد بالابواب المغلقة، ولا بد من مفتاح يستعمله لفتحها، وهو أمر يذكر - في هذه المرحلة تحديداً - بالتفكير الخرافي الذي يقرن الحلول بوسائل سحرية. وبالطبع لم يستطع مفكرنا أن يعثر على ذلك المفتاح السحري، الى أن قدم له مفكر غربي ليعالج به الابواب المغلقة على قضيته. يقول «فجأة وجدت المفتاح الذي اهتدي به - لقد وجدته في عبارة قرأتها نقلاً عن «هربرت ريد». اذ وجدته يقول «إنني لعلى علم بأن هنالك شيئاً اسمه «التراث» ولكن قيمته عندي هي في كونه مجموعة وسائل تقنية يمكن ان نأخذها عن السلف نستخدمها اليوم ونحن آمنون بالنسبة الى ما استحدثناه من طرائق جديدة» (٣١). ويؤكد زكي نجيب محمود قائلاً: «إنني وجدت في هذه العبارة مفتاحاً للموقف كله» (٣٢)، وبغض النظر عما يثيره أمر فكري

مثل قضية «التجديد» وما تثيره معالجة فكرية لها تصدر عن فرض عقلي خارجي مستوحى من منظومة الجدول الهيغلي ومفتاح هو الآخر مستعار من مفكر ترتب رؤيته ضمن دائرة الفكر الغربي، نقول، بغض النظر عما تثيره هذه المفارقة: فرضاً وموضوعاً ومعالجة، بسبب من اختلاف الرؤى والموجهات والاهداف التي تنظم اركان الاشكالية، فإنه من اللازم أن نمضي مع زكي نجيب محمود، في «استراتيجيته» الهادفة الى تجديد الفكر العربي.

يقول بنبغي أن «نأخذ من تراث الاقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم عملياً، فيضاف الى الطرائق المستحدثة الجديدة» (٣٣). إن السؤال الذي ينتظر جواباً، هو: ما السبيل الى دمج التراث العربي القديم في حياتنا لتكون عربية ومعاصرة في آن واحد؟ وجاء «هربرت ريد» ليقول له، إن الامر يتمثل في طرائق السلوك المعاصرة. وواضح أن زكي نجيب محمود، في تصديه لهذه الاشكالية، يربط افكاره طبقاً لفروض عقلية مجردة، وفروض السؤال وجوابه تأخذ في تفكيره مظهر الهمس المجرد المحكوم بدائرة الفرض والبرهان المنطقي، ويكاد هنا، في هذه القضية يهتدي بالتفكير الرياضي الذي يقوم على التسليم بمقدمات تؤخذ على أنها مسلمات صائبة، ثم يصار الى الاستدلال عليها عقلياً للبرهنة على ما تنطوي عليه تلك الفروض. إثر الانتهاء من عرض الاطار العام الذي ترتب فيه قضية التجديد وما تستدعيه من حلول عقلية ينتقل المؤلف الى ما يراه «عقبات على الطريق» ساعياً الى تحديد «الصعاب» التي تعترض مسار التجديد، ويذهب الى أنها عقبات ثلاث «تعمل فينا كأشبع ما يستطيع فعله كل ما في الدنيا من اغلال واصفاد». ويحضي الى النتيجة الاتية: «إنه من العبث أن يرجو العرب المعاصرون لأنفسهم نهوضاً أو ما يشبه النهوض، قبل ان يفكوا عن عقولهم تلك القيود لتتطلق نشيطة حرة نحو ماهي ساعية الي بلوغه لأنه لا بناء الا بعد أن نزيل الانقاض، ونمهد الارض ونحفر للأساس المتين القوي المكين» (٣٤). وسنضرب صفحاً، عما يبدو من تناقض بين «طرائق السلوك التي يمكن نقلها عن الاسلاف العرب» وبين ازالة «الانقاض» و «تمهيد الارض» وحفر «الاساس القوي المتين». وتوود مايراه عائقاً امام أي ضرب من ضروب التجديد..

١ - كون صاحب السلطان السياسي هو صاحب الرأي الاول والاخير.

٢ - ضبط السلف الفكري على الخلف.

٣ - الايمان بقدرة بعض الناس على تعطيل قوانين الطبيعة عن العمل كلما شاءوا ذلك.

وبالعلاج هذه العوائق، مؤكداً أنه لا بد من فصل السلطة السياسية عن السلطة الفكرية، ولا بد أن يكون صاحب السلطان السياسي، مجرد صاحب «رأي» وليس صاحب «الرأي» كله وهذا يقتضي فصلاً بين سلطة السلطان ورأيه، بحيث لا يمنع سلطانه حرية آراء الآخرين التي لا توافق رأيه، وبدون ذلك، فلن حلقة التفكير تسمى مسار دائري لا يفضي الى نتيجة، ويرى، فيما يخص ضبط السلف أنه لا بد من التخلص من ذلك الدوران حول افكار القدماء و«ماقاوله وما أعادوه ألف ألف مرة ولا أقول إنهم أعادوه بصورة مختلفة، بل أعادوه بصورة واحدة تتكرر في مؤلفات كثيرة. فكلما مات مؤلف، ليس لونه يتكرر آخر، وإطلاق على مؤلفه اسماً جديداً - فظن ان الخيطام يصبح ألعمة كثيرة اذا تعددت له الاسماء» (٢٥٨). اما بصدد العائق الاخير، فإنه يدعو الى ضرورة ان تحل العقلية العلمية بدل التفكير السحري، ومن ثم، فلا بد ان تظهر فعالية العقل في ميدان المجازسة الجبائية؛ وان نجيب: «أسس التفكير السحري، فإذا اظهر البعض أنهم بذلك التفكير، قادرون على تعطيل نواحيس الطبيعة، فإن سيادة هذا الضرب من التفكير سيؤدي الى سيادة الاستثناء الغامض والسحري والخرافي على مذهب علمي وعقلي، الامر الذي يشجع أصحاب الامر والسلطان، على ممارسة مبالغة فيها تحد للقوانين وتعطيل لها «في أي وقت أرادت لهم احوالهم أن يعطلوها على غرار «أصحاب الكرامات» وغيرهم ممن يظهرون قدرات غامضة وخارقة لتعطيل «قوانين الطبيعة».

ما الامر الذي نخلس اليه مما يرى أنه لا سبيل الي «تجديده» بدون تقويضه وإجثاثه، إنه «استكثار للحاكم لحرية الرأي» و«سلطان الجاهلي على الجاهل» و«تعطيل القوانين الطبيعية بالكرامات». هي عوائق اساسية، دونما ريب، إلا ان معالجة السريعة، وعدم تقصي مظاهرها وتحليلاتها في الثقافة العربية الحديثة وتجنب البحث في آلية تشكيلها بوصفها جزءاً من

«مفاهيم» الماضي من جانب وجزءاً من «تفكير» السلف من جانب آخر، واخيراً عدم السعي لـ «تفكيك» نظمها الداخلية بما يطل فعاليتها السلبية الحاضرة بممارسة وسلوكاً في ميدان حياتنا. كل ذلك، أفقد الارة هذه العوائق وتشخيصها كثيراً مما كان ينتظر أن يقدمه زكي نجيب محمود في هذا الشأن. وما ان ينتهي من ذلك، حتى ينصرف الى الحديث عن «ثقافة» تراثنا لا نعيشها» ويضع تمييزاً فاصلاً بين ما للسلف من مشكلات وبين ما للخلف منها. فاذا كانت مشكلة السلف هي «علاقة الانسان بالله وبالرسول وبالرسالة» (٢٦)، وإن تلك العلاقة حسمت، واستقرت ممثلة بالايمان في النفوس، واصبحت جزءاً من السلوك الجياني، فان مشكلة «الخلف» اليوم هي «علاقة الانسان بالطبيعة، بالصناعة، وزميله الانسان» (٢٧)، وسبب من ازدواج هذه العلاقات في التفكير، وما يترتب عليه من ممارسات وافكار ورؤى ومواقف فان المثقف الواعي في المجتمع العربي الحديث يعيش غرباً مزدوجة: غرباً تأتية من الماضي، وغرباً تندفع اليه من الحاضر، فلا هو قادر على تكيف ما يصله من الاسلاف مع حاضره، ولا هو في الوقت نفسه بمقدر على المعنى الى نهاية الشوط مع أفكار الحاضر، بسبب نسيج العلاقات المتباينة في وعيه ولا وعيه معا. وحاله حال من يعد بمثابة حلقة تصل قطبين متنافرين قوين، وليس له الا التمزق بين تلك الاقطاب؛ فإذا أراد المثقف، أن يجاوز هذا الجذب الرمزي، فليس امامه سوي نقد الماضي ذلك أن التراث بمفهومه العام، حسب زكي نجيب محمود لا يفي بمقاصد الانسان المعاصر، بل «إن التراث كله بالنسبة الى عصرنا قد فقد مكانته لانه يدور اسماً على محور العلاقة بين الانسان والله، على حين أن ما نلتسه اليوم في لغة مؤرقة هو محور تدور عليه العلاقة بين الانسان والانسان» (٢٨)، وهنا يلزمنا ملاحظة عدم الانسجام بين تراث «قند مكانته». لأنه شغل بعلاقة «الانسان بالله» وهي قضية، أصبحت تندرج في افكار الماضي، وبين تأكيد المتواصل على ضرورة «دمج» التراث العربي القديم في حياتنا المعاصرة. على الرغم من أن مشكلة الحياة المعاصرة، كما يراها، تتجسد بطبيعة علاقة «الانسان بالانسان»، يقول، على الرغم مما يبدو من ظنين في الامر فإن زكي نجيب محمود لا يرد

في الاعلان صراحة بقوله «إني لأقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما أن نرفضه ونوصد دوله الأبواب لنعيش تراثنا .. نحن في ذلك احرار، لكننا لا نملك في ان نوجد بين الفكرين» (٣٩).

ان التناقض المزودج في الاختيارات، كما تم استنباطها وعرضها من المدونة قيد البحث، يعطل في واقع الحال، فعالية أي اجراء حقيقي لتجديد الفكر العربي كما عرضها وناقشها زكي نجيب محمود، فهو في الوقت الذي يقيم فرضا عقليا حول مشكلة واقعية تتصل بالحياة والممارسة مثلما تتصل بالفكر، ويقوم بوضع مسلمات مثل قضية الأخذ من الماضي، ودمج الأفكار، ثم يبحث هنا وهناك عما يمكن ان يهتدي به لتثبيت اركان تلك الفروض، ينتهي بتهدم كل شيء حينما يقرر عدم امكانية توحيد اطراف الافكار التي يعمل على تجديدها واستحالة «المواءمة» بين الماضي وعلاقاته والحاضر وعلاقاته، وصولا الى دمج «الاصالة بالمعاصرة» كما كان قد اشار الى ذلك كثيرا. وإذا مضينا مع الامر الى خلاصته، فإن «التركيبة الجديدة» التي هي خلاصة نقضين، كما دعا اليها لن تكون موجودة، بسبب تناقض التسيج الداخلي للمسلمات والبراهين التي تقوم عليها.

٤ - نتائج

إن الذي نخلص اليه من خلل مقارنتنا لمشروع زكي نجيب محمود في تجديد الفكر العربي، يمكن حصره بما يأتي:

١ - ان فكرة التجديد غير قائمة على استعراض معقن لمظاهر الفكر العربي وانظمته العقلية واللغوية والدينية، وهو امر يتضح من غياب المتن التي تشكل اذا صيغت وحللت لب ذلك الفكر.

٢ - ان فكرة التجديد عامة، كما طرحها زكي نجيب محمود في هذا الكتاب وغيره، تنهض على مجموعة من الفروض العقلية المجردة التي تنحدر عن صراع الافكار والنظم الثقافية في العالم الحديث. والانشغال قبل كل شيء باستنباط نتائج مرتبطة بتصورات ذهنية.

٣ - هيمنة استراتيجية الجدلي كما طرحها هيجل، في صراع النقيضين والتركيب الناتج عنهما مع ملاحظة اساسية، وهي ان ما يمكن تشخيصه هنا، هو تضاد

الركائز التي تمثل كل نقض، بما يفضي الى تركيب لا يتصف بالجدّة التركيبية، انما جاءت جملة تصورات اقرب الى «التوفيق» بين منظومتين ثقافيتين متباينتين. ولما فرق واضح بين «تركيب» جديد هو نتاج جدلي فعال وحيوي وبين محاولة «توفيق» عامة تقوم على مكوّنين مختلفين، وبلغ زكي نجيب محمود على قضية «التوفيق» لا قضية «التركيب» وعلى «الاختيار» والانتخاب» لما يراه مناسباً من هذا او ذلك، دون امكانية الوصول الى تركيب متطور فعال، ويصف ذلك بقوله متسائلا: «كيف التزم النظرة العلمية الصارمة لأساليب عصري. وان اُطل مع ذلك تواقا الى غياب الشهادة، يتحقق لي منه الخلود والدوام، لأظل محتفظا بهذه السمة العربية في نظري؟. مرة اخرى أقول: انني لا ادعي ان مشكلة التوفيق هنا هي من الهنات الهينات، بل ... تتطلب منا التفكير الطويل والمعقّد، وإلّا لرجع ان يكون الحل في أن نعيش في عالمين يتكاملان ولا يتعارضان، بشرط الا نسمح لأحدهما أن يتدخل في مجال الآخر، في أحدهما نعيش حياتنا العلمية بكل ما تقتضيه، ولكننا بل أن نقول: ان هذه الحياة العلمية حسنا في دنيانا، يجب ان نقول: إنه الى جانب هذه الحياة العلمية، حياة اخرى فيها الاماني وفيها المثل العليا وفيها المرفأ والملاذ، فإذا كتبت في الساعات العلمية من حياتي أحصر النظر في الظواهر وحدها، لا استخراج قوانينها برغم تغير تلك الظواهر، ففي الساعات الوجدانية من حياتي اخلع عن نفسي حياة العلم، وأسلم نفسي للتمني والرجاء، وبغير هذا الفصل الحاد بين العالمين، يستحيل علينا التوفيق بين علمية العصر وصوفية الاصل الموروث» (٤٠).

٤ - ان زكي نجيب محمود، خلافا لدهوته في تجديد دلالة الالفاظ والمفاهيم التي هي جزء من فلسفة التحليل التي يعتقد بفعاليتها، لم ينصرف اهتمامه في هذه المدونة لتجديد معظم المفاهيم التي تردت في تضاعيف المدونة وفي مقدمتها مفهوم «التجديد» ومفهوم «الفكر العربي» الامر الذي ادى الى عدم ضبط المقاصد التي يهدف اليها.

٥ - ان مشروع زكي نجيب محمود، يندرج ضمن الميثاق الفكرية التي تهدف الى البحث في مفهوم «الهوية الثقافية»، وشأن أي مشروع آخر لا يشرط

ومناقشة، اتفاقاً، واختلافاً، بهدف تخصيص البحث في قضية تستأثر بالاهتمام في عالم أصبح سؤال الهوية فيه يتقدم الاسئلة الاخرى.

فيه تقديم تصور متكامل لما يهدف اليه، وفضيلته أنه مشروع مفتوح على الماضي والحاضر، الامر الذي يشرع الابواب امام الجهود الاخرى للاشتباك معه حواراً

الهوامش

- (١) زكي نجيب محمود، حصاد السنين، دار الشروق ص ١٣٢.
- (٢) ٤، ٣، ٢) حصاد السنين ص ١٣٣.
- (٥) حصاد السنين ص ٣٤٥.
- (٦) زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق ص ٦١.
- (٧) من زاوية فلسفية ص ٦١.
- (٨) انظر، حياة الفكر في العالم الجديد ص ٢٠ وما بعدها، وتجديد الفكر العربي ص ٣٦٥ وما بعدها، ومن زاوية فلسفية ص ٦١ وما بعدها.
- (٩) من زاوية فلسفية ص ٦١ وانظر تأكيده انه من اصحاب «المذهب التجريبي العلمي» - من زاوية فلسفية ص ١١٥ وانه من اتباع «مذهب التحليل المنطقي» - ثقافتنا في مواجهة العصر ص ٨١ وما بعدها.
- (١٠) زكي نجيب محمود، مجتمع جديد او الكارثة، دار الشروق ص ٢٤٠.
- (١١) زكي نجيب محمود، هموم المثقفين، دار الشروق ص ٤٥.
- (١٢) من زاوية فلسفية ص ٦٣-٦٤ وانظر تأكيده المتواصل على هذه القضية ص ٩٦-١٠٨ و ١٠٩-١٢٠.
- (١٣) ١٥، ١٤، ١٣) حصاد السنين ص ٣٤١-٣٤٣.
- (١٦) حصاد السنين ص ٤١٢.
- (١٧) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق ص ٥.
- (١٨) ٢١، ٢٠، ١٩، ١٨) تجديد الفكر العربي ص ٥.
- (٢٢) اورد ذلك في سياق رده على عثمان امين، انظر من زاوية فلسفية ص ٧٢.
- (٢٣) تجديد ص ١٩١.
- (٢٤) قارن ذلك بما اوردته في المقدمة حول «الصحة القلقة» ص ٥.
- (٢٥) ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، انظر على التوالي ص ١٠، ١٠، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩.
- (٤٠) زكي نجيب محمود، ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق ص ٥٩-٦٠. وقارن ذلك بما ورد في كتاب «تجديد الفكر العربي» ص ٥٨-٥٩ اذ يقول «انك في يومنا هذا ليأخذك العجب أشد العجب، اذا ما اتيت لك ان تجالس طائفة من رجال العلوم الطبيعية، لتستمع الى ما يديرونه بينهم من احاديث عن تصديق وايمان اذا ما فتح لهم موضوع الخوارق والكرامات، انهم عندئذ يقبلون وهم في نشوة السعادة والرضى ان يحكي عن اصحاب الصلاح والطيبة والتقوى كل الخوارق التي تبطل اي قانون شئت من قوانين الطبيعة، كأن الله تعالى يرضيه ان تكون سنته في كونه لهوا وعيباً، ان هؤلاء العلماء هم في معاملهم لا يقبلون الا ان تكون قوانين العلم حاسمة صارمة، فما الذي يصيهم اذا ما تركوا معاملهم وعادوا الى منازلهم يسمرون؟ أيترون عقولهم مع معارفهم البيضاء في حجرات المعامل، ليعودوا الى منازلهم وقد فرغت رؤوسهم الا من الخرافة وانعدام النقد وسرعة التصديق؟ أينقل عليهم عبء العقل، فيلقون به أنا بعد أن ليستبحروا في ظل الخرافة الندي الطري الممتع اللذيذ؟...».

أهل الكهف والحداثة المعاصرة

مهدى بندق*

١- ممارسة نقدية ذاتية:

ربما كان من المناسب، أو من قبيل التلطع (الحكم) في ذلك عائد إلى المتلقي، أن يبدأ كاتب هذه الصفحات بنفى صفة الناقد المتخصص عن نفسه اكتفاء بإثبات صفة الأصلية ككاتب مسرحي، كواحد من أفراد «القبيلة» التي أسسها توفيق الحكيم، فلقد ولد هذا الكاتب المسرحي - الذي سينفض على تراث والده ثائراً غاضباً فيما بعد- في ذات العام الذي بلغ فيه الحكيم الثالثة والأربعين، وحين أدرك الفتى عامه الثالث عشر كانت «أهل الكهف» قد بلغت العشرين، عروساً يضاء ناعمة الإهاب ناعمة الأهداب.

فرعاه مقبلة عجراً مدبرة لا يشككي قصر منها ولا طول فكان طبيعياً أن يقع صريح غرامها ذلك الفتى حين قرأها لأول مرة متمثلاً إياها- في وعيه المراهق - كأثنى أبلدية تستسلم دون شروط الممر كزينة الذكورية Phallocentrism، وكيف لا وها هي ذى الأميرة برسكا تتبع إلى القبر ميشلينيا الذى تفصل بينه وبينها ثلاثمائة عام كاملة ! فلماذا إذن لا تتبع صورة ابنة الجيران البيضاء الطويلة البدنية فتى الثالثة عشرة إلى كهف استمنائه؟! الصورة إذن هي الفاعلة، وليس الواقع الصلب إلا وهماً بصرياً، في مقدور المرء أن يخضعه

(*) ناقد وكاتب مسرحي وشاعر مصري.

لمنطق داخلي يهزم الموت والتباعد والفوارق الاجتماعية . وهل ثمة صبي مراهق لم يجلد «عميرة» على صورة في خياله لأثنى مثل كليوباترا أو اينزبدورا أو لوكرشيا بورجيا، بينما هن جميعاً رمم في القبور؟

لكن تلك كانت مرحلة «الجنس» المجرد، مرحلة لا تلبث حتى تترك مكانها لحالة جديدة هي الإيروسية Irotism تلك التي يعرف فيها الفتيان فتيات من لحم ودم، فكان منطقياً أن تنسحب عروس الخيال «أهل الكهف» ليحل محلها أعمال مثل «ميدبا» و «أنتيجونا» و «فيدرا» و «أندروماك» و «نورا»... الخ هؤلاء الإناث المتمردات اللاتي يعشن في الزمن الموضوعي، الزمن النسبي، فيشع سحرهن من كونهن بشراً ولسن مجرد أفكار ومخيلات.

وأما حين بلغ الفتى سن العشرين فقد عرف عاطفة الحب، الحب الحقيقي الذى يقود إلى الزواج ويهدى إلى حقيقة الإبداع في السلوك الاجتماعى والممارسة السياسية وتجارب الأدب والنقد، ويخلل السبعة والثلاثين عاماً التالية كانت شجرة الحب فى قلبه قد أعطيت بعض ثمارها متعثلة فى العمل الدعوب القاصد تشكيل مستقبل هذه الأمة (سواء كانت هذه الثمار ناضجة أو ما زالت نيسة) حماية للأبناء وللأحفاد من

٢-١ ممارسة نقدية موضوعية:

لذا يرجع اختيار هذه المسرحية لتكون نموذجاً لفكر وفن الحكيم إلى عوامل ثلاثة رآها الباحث حرية بالالتفات من وجهة نظر النقد الحداثي المعاصر.

فأما أول هذه العوامل فلعله اختيار الحكيم نفسه لهذه التيمة الميثولوجية محاولاً إضفاء طابع عقلاني وتاريخي عليها، وكأنه - مثلاً - بينونج Young تلميذ فرويد النجيب - أراد توظيف الأسطورة (باعتبارها نتاج لا شعور جمعي) لصالح شعبه أو بالأحرى طبقته الاجتماعية التي وجدت نفسها في صراع مع عصر تخلفت عنه وعن معطيات ومفرداته وروحه ومادته.

أما ثاني هذه العوامل فيعود إلى أن الحكيم كان أول أديب مصري يدرك أن التراجيديا هي الفن التنظيف الذي لا يتعامل مع الأشرار والسفلة ولا يهتم بصغائر الأمور بل ولا يهتم حتى بالموت (حيث يعتبره حادثاً طبيعياً في الحياة) وكل ما يسعى إليه هذا الفن هو «تلك اللعبة الجمالية، تمارسها الإرادة مع نفسها»... (١)

وأكد أتمصوره (أى توفيق الحكيم) وقد راح يسأل نفسه ذات السؤال الذى أرق كتاب التراجيديا العظيم سوفوكليس وأسخيلوس ويوريديس: هل هناك حرية في كون تحكمه الضرورة وتحركه المصادفة العمياء؟ فتكون الإجابة نعم إذ لا ضرورة إلا وتواجهها حرية. وأية ذلك أن ثمة مناطق في الكون (مثلاً ما قبل ظهور الهولي) وفي النفس البشرية (مثلاً عالم الحلم والأساطير) تتوقف فيها القوانين وينقلب الزمن بما يؤكد أن الضرورة ليست مطلقة وأن انكسارها ممكن، ولكن الكارثة كامنة في أن هذا الممكن ليس متاحاً أمام الأبطال التراجيديين إما لأن الآلهة لا تريد لهم النجاح أو بسبب نقص مركب في طبيعتهم لا ذنب لهم فيه.

ويتعلق ثالث هذه العوامل بكتاب هذه الصفحات حيث يتلظى قلقاً بينما يراقب تيمة جديدة (قديمة) تنبجس بقوة في وجه مجتمعاته الجالى، ألا وهي استقطاب الغالبية العظمى فيه لفكرة تقول إنه الجمود هو الأصالة، وإن محاولة إرجاع عقارب الساعة إلى الوراء هي محاولة شريفة، وفي نجاحها نجاتنا من بدع العصر وشططه وكفهره وإلحاده!

الوقوع أسرى نظام عالمي جائر أو قوى محلية ظلامية ترتد بهم إلى كهف الماضي حيث الموت قابع منتظر. ولأن المستقبل حلقة متصلة بالحاضر، فلقد صار ضرورياً - من أجل فصل القمح عن الزوان - أن يعيد الفتى الشيخ النظر في منبع لونه الأدنى الخاص، وأن يقوم بالحفر عند جذوع الإبداع المسرحي الوطني ليحلل ويراقب ويراجع مصدر الفتنة الأولى بغرض التحرر منها انطلاقاً إلى المستقبل، لا سيما حين تكون الفتنة تلك حسنة خلاصة مثل مسرحية أهل الكهف، وحين يكون عرابها عملاقاً ذكياً مثل توفيق الحكيم.

محال إذن - في ملة الكاتب واعتقاده - إزاحة الذات الفاعلة عن النص سواء كانت هذه الذات هي المبدع توفيق أو دارسه كاتب هذه الصفحات، تماماً كما أنه ليس من الفطنة (لمن لديه مشروع حضارى جاد) عزل النص عن ظروف إنتاجه، لأنها ظروف فاعلة فيه وعى ذلك مبدعه أو جهله، وما محاولة البنيوية اللغوية وضع اليد على «الموضوع» لاحتجاسه في شبكة نطاقه المحايث إلا إعادة إنتاج لفلسفة الرضعية Positivism التي استهدفت - في الحقيقة - إبعاد الواقع بكل ترائه وتعدد مستوياته، لحساب الأوضاع القائمة (المجتمع الرأسمالى) وتثبيتها وتثبيت أى جهد يرمى إلى تغييرها. وليس هذا غرض الباحث بحال من الأحوال.

من هنا فلقد رأى كاتب هذه الصفحات أن كل محاولة مخلصية لإدراك الواقع في حركته وصيرورته إنما تفرض على الواقع - ولو بشكل مؤقت - شكلاً، وهذا يعنى أن يندرس كبنية Structure فإذا كان هذا الشكل فنياً فلا ريب أن الفن فيه مرتد إلى الواقع ليعيد صياغته من جديد. بيد أن هذا الإدراك أيضاً - ومهما يدعى الحياء والموضوعية - إنما هو نتاج لبنة اجتماعية لا تسمى ذاتها فى البداية (رغم ممارستها لوظائفها) مثلما لا تسمى الآلة ذاتها وهى تمارس وظيفتها فى نفس الوقت. غير أن البنية الاجتماعية هذه سرعان ما تفرز من داخلها عنصر إدراكها مثلاً فى الفيلسوف أو الأديب المبدع. وبهذا يصير إدراك الواقع صورة «للواقع» صنعت بأفوات الفيلسوف التجريدية أو رسمت برششة الفنان وليس بكاميرا المصور الفوتوغرافى الخرساء الصماء.

الوعي الجمعي الذي قدر له أن يجابه زخم الأزمة بكل توافرها الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية . وغير بعيد عن هذا الإطار التاريخي علينا أن نضع على نفس الطاولة عناصر الإبداع الفني للمسرحية في علاقتها -أولاً- بالجنس الأدبي الذي تنتمي إليه (وهو هنا فن التراجيديا) وثانياً- في علاقتها بالمناخ السوسيوثقافي الذي ظهرت فيه وثالثاً- في قدرتها (أو عدم قدرتها) على الإشارة للتوجهات المستقبلية في بنية الوعي سواء عند الطبقة أو لدى المبدع ذاته في حال انقلابه على طبقه مثلما فعل تولستوى بمثالية ذاتية أو جوركي بواقعية ثورية .

١-٢ البنية السوسيوثقافية للبرجوازية المصرية :

دعنا نكرر السبب الذي من أجله اختار الباحث هذه المسرحية بالذات، والسبب الذي دعاه لاختيار هذا المنهج البنوي التوليدي لدراستها (دون قطع للحوار مع الخطابات النقدية المعاصرة) إنه سبب يتعلق بالحاضر والمستقبل (نفس الهم الذي دفع الحكيم إلى كتابة أهل الكهف) ومن حيث إن الحاضر والمستقبل ليسا إلا عنصرين من ثلاثة عناصر يتكون منها الزمن البشري، فلقد كان ضرورياً طرح سؤال أولي عن سبب تغلب العنصر الثالث (الماضي) على بنية الزمن هذه في وعي الطبقة وفي وعي توفيق بحسيناته العامل المسيطر والسهم الأكثر فاعلية، وباعتباره التيمة التي تتمحور حولها الأمة والكهف الذي يسرع إليه أبنائها يحمون به في مراحل الأزمات الكبرى .

للإجابة عن هذا السؤال لابد من إعمال آلية الحفر الأركيولوجي بحثاً عن المنابع التي خرجت منها هذه البنية بعلاقتها تلك، عندئذ سوف نلاحظ أن الوحدة القومية إنما قامت منذ البداية على أساس ما يعرف بالنمط الآسيوي للإنتاج، حيث يتمثل هذا النمط في اعتماد السكان على ماء النهر الواحد لتلبية أغراض الزراعة والاقتصاد القائم عليها، ومن ثم اعتماد الاقتصاد القومي على وجود حكومة مركزية قوية يوكل إليها حل منازعات المنتهجين الزراعيين، فلا تلبث هذه الحكومة المركزية إلا قليلاً حتى تصبح جزءاً لا يتجزأ من العملية

ومن الواضح أن هذا العامل الأخير هو عامل موجه لاعتماد منهاج صارم لا غش فيه يرى أن تجربة الأديب أو الفنان ليست تجربة منفصلة عن مجتمعه أو معبره عن ذات متعالية Transcendental حسب المفهوم الكانتي (Kant) وفي نفس الوقت فإنها - أي تجربة الأديب - ليست مجرد انعكاس ميكانيكي للواقع، وإنما هي إنتاج جدلي يعبر من ناحية عن «رؤية للعالم» مصدرها الذات الجماعية، ومن أخرى يعبر عن قدرة تلك الذات الجماعية على توليد فرد متميز يكون قادراً - بدوره- على صياغة رؤيتها للعالم صياغة جمالية مبدعة .

٣-١ مدخل للمساءلة العامة :

بهذا المنهاج الذي يربط بين النقد الأدبي وبين النقد الثقافي العام طرح كاتب هذه الدراسة عدة أسئلة تتعلق في قسمها الأول بالوعي القومي (البرجوازي) هل كان وعياً متقدماً ناضجاً راصداً للعالم في ديناميكيته وتطوره أم أنه وقع في شرك التخلف والجمود حال أن قدم للأمة كاتبه الذكي المبدع توفيق الحكيم؟ فإذا كانت الأزمة المالية العالمية (التي بدأت ١٩٢٩) قد أثقلت بظلالها على مسيرة الثورة الوطنية (التي بدأت عام ١٩١٩) فضلاً عن عامل القصور الذاتي الذي صاحب نشأة ونمو (وشال) الطبقة المهيأة لقيادة الأمة إلى التحرر والاستقلال والتنمية (وهي طبقة البرجوازية المصرية) فلقد صار واجباً علينا أن نرصد ملامح أزمة الوعي لا في مستواها المحايث آنذاك بل وفي عمقها التاريخي أيضاً لنستدل على مكونات بنية هذا الوعي : بؤره ومحيطه، إمكانياته وحلوه .

وأما القسم الثاني من تلك الأسئلة فهو الخاص بدراسة وعي الكاتب (الحكيم) هل كان ابناً باراً بطبقته يعيش أزماتها السياسية والاجتماعية في إبداعه الخاص؟ وكيف كانت تجلياته الجمالية؟ وهل حاول بهذه التجليات أن يفتح ثغرة في جدار الأزمة ليغلت من بنية الحصار التي استولت على الطبقة في ظرف موضوعي لا دخل للفرد أو أكثر في ظهوره وهيمته؟!

إن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة تقتضي من الدارس أن يضع على طاولة البحث صورة للإطار التاريخي الذي ساهم في تشكيل الوعي الجمعي، ذلك

محطة التحديث» Modernity لمعاصر في القرن التاسع عشر وأبنا طبقة البورجوازية الصناعية تولد من بطن الإقطاع (كاتبه شرعية له) وتتمو في مدن متصلة عضوياً بالريف لا في مدن مواجهة Opponent لكيانه تتحدى شرعيته .

ولهذا لم تكن البورجوازية المصرية الحديثة في حاجة إلى رفع شعار Laise faire, Laise Passey من حيث عدم وجود أقتان Helots أصلاً، ولم تكن بحاجة للثورة على الإقطاع استخلاصاً للسوق الاقتصادية منه لأن السوق نفسها كان مسيطراً عليها من دولة الاحتلال (بريطانيا) فكانت المواجهة محتومة إذن بين المكون الوطني بقيادة البورجوازية الناشئة وبين المحتل الأجنبي بكل ما يحمله الاحتلال من صلف واستعلاء وأيضاً ما يرمز إليه من قيم وأدبيات حدائية، بعضها مطلوب للنهضة وبعضها متجنب خوفاً من الذوبان وفقدان الذات. مع ملاحظة أن كلمة (الذات) دال على عدة مستويات في الوعي أساسها المادى الخوف من ضياع السوق إلى الأبد من يد الرأسمالية الصناعية الوطنية الناشئة.

في الحلقة الأولى من مسلسل الثورة الوطنية حققت البورجوازية المصرية بقيادة حاكمها محمد علي باشا انتصارات خاطفة على دولة الاحتلال (الخلافة العثمانية) وتحلّت الدول الغربية الأكثر تطوراً والأشدّ نهماً صراعاً على السوق المصرية والمنطقة العربية المحيطة بها والدائرة الأفريقية الملامسة لبطنها، بيد أن هزيمة ١٨٤٠ كانت حداً فارقاً لطموح البورجوازية المصرية تجنبت بعده الأسرة الحاكمة (مركز البنية) الدخول في صراعات مسلحة مع الغرب، بل سعت إلى الاحتواء به لحسم صراعاتها الداخلية مع بورجوازيته الوطنية (الخديو توفيق ضد الثورة العربية) ومع تكرار الهزيمة العسكرية وقعت البلاد في قبضة الاحتلال البريطاني لتدخل بذلك في كهف مظلم امتد نومها فيه قرابة الثلاثين عاماً أو يزيد.

وحين استيقظت مصر على حلقتها الثورية الثالثة عام ١٩١٩ لم يكن مستغرباً أن يقف الشعب كله وراء قيادته البورجوازية (المتعلمة المثقفة) إنما كان المستغرب أن تقف تلك القيادة موقف العداء من الطبقة العاملة الثورية بحق .. (٥) ولم يكن مستبعداً أن يصبح

الإنتاجية بل تصبح مركزاً لها طافحة على الأطراف الاجتماعية استبدادها السياسي، مستعينة على ذلك بما خلفته المرحلة الطوطمية بعقائدها القائمة على الترتيب الشاقولي للكون، وهكذا يغدو الفرعون (صاحب البيت الكبير) هو الكائن الأعلى يليه الكهنة وقادة الجيش ثم رجال الإدارة ونظروهم في الهيئة الاجتماعية بالثروة والمصاهرة: الضباط والتجار والفلاحون الأثرياء ثم تأتي بعدهم مرتبة الملاك الصغار والصناع المهرة وتحت هؤلاء جميعاً يأتي الأجراء ثم أنبياء البروليتاريا... (٢١)

ولم تكن العلاقة بين هذه المكونات للبنية الاجتماعية تتسم بطابع الصراع بل كانت تقوم - في أغلب فترات التاريخ - على التوافق والرضا فيما يشبه فكرة «الاستصحاب» المنطقي بين الضرورة «الإنتاجية» وبين الحرية «القانونية» (تلك الحرية التي تمتع بها الشعب جميعاً لاسيما في الدولة القديمة) وفي هذا السياق الحضاري المتميز لم يعرف بمصر نظام متكامل للعبودية فأمرى الحروب الأجانب في عصر الفتوحات الكبرى ما كانوا يستعبدون بل كانوا يعاملون معاملة حسنة ويتم تسليمهم إلى بلادهم فور توقيع معاهدات الصلح... (٢٢)

ومع ذلك لمة ما يشير إلى ظهور نوع من الرقيق في بعض المراحل، غير أن أنبياء العيد هؤلاء كان لهم حق التملك وحق توريث ممتلكاتهم لأخلافهم بل وحق الزواج بسيّدات من الأحرار، فكان طبيعياً ألا يحتل تشغيل المبيد - والخال كذلك - مركزاً حيوياً في اقتصاد البلاد... (٢٣)

ولئن ظلت البنية الاجتماعية قائمة على مكوناتها تلك طوال العصور إلا أن العلاقات فيما بينها كانت تخضع لقانون التغير الدائم بطبيعة الحال. ففي أخريات الدولة القديمة وبدايات الدولة الوسطى - ودع عنك فترة الفوضى بينهما - اضطرت الحكومات المركزية للاعتراف بدور أكبر للأشراف حكام الولايات الذين تحولوا بالمجتمع إلى نظام شبه إقطاعي Semi Feudal فكان منطقياً أن يأخذ المسار المصري درياً غير الرب الكلاسيكي الغربي، درياً يظهر فيه نظام شبه عبودي فنظام شبه إقطاعي إلى نظام شبه بورجوازي حتى إذا بلغ

كيف تعمل قواننا، وغائية من حيث إنها حافزة للضعف والهزيمة على ألا يستلما للنتيجة الحالية المؤقتة... (٩) فهل ثمة تشابه بين هذا الفكر التأملى الذاتى وبين الديالكتيك Dialectic الذى اكتشف هيجل قوانينه وطبقها ماركس وإنجلز على المادة وعلى الأحياء وعلى التاريخ الإنسانى؟

لنقرأ ما كتبه إنجلز فى ديالكتيك الطبيعة حيث يعزو تجريدية قوانين الديالكتيك وعموميتها وشمولها إلى التاريخ الطبيعى وتاريخ المجتمعات البشرية لا إلى تأمل فيلسوف أو اقتراحات مفكر:

«إن هذه القوانين ليست إلا القوانين العامة فى الطبيعة والمجتمع، ويمكن اختصارها فى هذه القوانين الثلاثة الرئيسية:

- * قانون التحول من الكمى إلى الكيفى.
- * قانون تصارع الأضداد.
- * قانون نفى النفى.

وقد اكتشف هيجل تفصيلاً عن هذه القوانين الثلاثة فى نموذج المثلثى كمجرد قوانين للفكر... وهنا يقع الخطأ فى كون هذه القوانين قد أدخلت بأسلوب تصفى على الطبيعة والتاريخ بدلاً من أن تكون ثماراً لهما واستنتاجاً من الحركة فيهما...» (١٠)

إن الفارق بين الحكيم وبين إنجلز على المستوى الإدراكى هو ذات الفرق بين وعى البورجوازية المصرية ونظيرتها الأوروبية، فلقد حصلت البورجوازية المصرية على وعيها هذا من تراث أسامه النقل وقوامه التسليم بكمال الكون وثباته وغائيته، وحتى لو بدأ عبثياً فى بعض تجلياته عندئذ يهزى القصور إلى العقل وليس إلى الكون. أما البورجوازيات الغربية فقد حصلت وعيها، أو بالأحرى راحت تبنيه بناء فى حركة متصاعدة بالتوازى مع ثورة البخار والاكتشاف الجغرافية وتشديد المصانع وتكدس الاختراعات وإزاحة الفكر اللاهوتى بعلوم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا والكسمولوجيا فضلاً عن العلوم الإنسانية، فلا غرو إذن أن يتحول الوعى البورجوازى الغربى فى مرحلة من مراحل إلى الثورة حتى على ذاته (هنا نذكر فيورباخ وماركس وإنجلز ويليخانوف كمفكرين بورجوازيين ثوريين) وبالمقابل يظل الوعى

الأزهر مركزاً للشوار، وإنما كان مفترضاً أن تقف الكنيسة القبطية (بالنظر إلى عقيدتها الصارمة فى فصل الدين عن السياسة) موقف الحياد. لكن أحداً لن يستطيع تفسير هذه المتناقضات إلا إذا وضع أمام عينيه الخريطة الطبقة عندئذ سيرك أن البورجوازية المصرية إنما كانت تسعى للفوز بالحكمة كاملة لنفسها حارمة منها الطبقات الشعبية. وأما مشايخ الأزهر (وأغلبهم كانوا من كبار الملاك الزراعيين) (١١) فقد رادتهم المخيلة التاريخية فى الانتصار على الغرب بتذكارات صلاح الدين والظاهر بيبرس، وأما آباء الكنيسة القبطية (ومعظمهم صاروا من كبار الملاك العقاريين) (١٢) فقد عادت بهم نفس المخيلة إلى مؤتمر نيقية عام ٣٢٥ ومؤتمر أفسوس عام ٤٤٩ يوم أن حققوا انتصارات فكرية وعقائدية باهرة على ذلك الغرب المتغطرس المعتمد على آليات القوة العسكرية بالدرجة الأولى.

وبين عداء البورجوازية للقوى الصاعدة فى المستقبل (قوى اليسار الاشتراكى) وبين تحالفها مع المؤسسة الدينية بفرعها الإسلامى والمسيحى راحت ملامح الأصولية تبرز فى الوجه البورجوازى : ملامح التسلط، والدوجماية، والعصاب، والنوستالجيا، والجمود الفكرى على عكس ما كان متوقفاً من طبقة «ثورية» مفروض أنها تسعى إلى التحديث بالسباحة مع تيار الزمن وهدفه المستقبل.

تلك إذن كانت عناصر بنية «الحداثة» المحاصرة فى وعى طبقة البورجوازية المصرية حين كتب الحكيم مسرحيته التراجيدية الرائعة «أهل الكهف»، فهل آن الأوان لكى نحلل بنية وعى الأديب فنناظر بينها وبين وعى الطبقة السائدة آنذاك، لنخلص من هذا التحليل إلى المسرحية ذاتها؟

٢-٢ فينومينولوجيا الوعى عند الحكيم :

يصف توفيق فكره بالتعادلية ويقول: «إن معنى التعادل هنا هو التقابل، والقوة المعادلة هنا معناها القوة المقابلة والمناقضة»... (١٣) ويقول أيضاً فى نفس الموضوع: «إذا توقف التعادل نموت، الحركة بين كفتى ميزان هى الحياة، هى جوهر التعادلية... والتعادلية تقريرية وغائية فى نفس الوقت.. تقريرية من حيث إنها تبين لنا

المسؤولية إلى حد التجزيم نراه على المستوى العملي يتحاشى استخدام مصطلحات الفكر اليسارى : الصراع الطبقي، البروليتاريا، الاشتراكية... الخ وحتى حين يشير إلى بعض رموز الفكر الاشتراكي الفابى من أمثال برنارد شو وهـ.ج. ويلز ويرسلى فإنه يفعل ذلك متجنباً حتى تسمية الاتجاه السياسى الذى يمثلونه !

وحين يشير الحكيم إلى المادية فإنه يشير إليها من موضع المتنقد الراضى دون أن يلتفت إلى كونه يتحدث عن المادية الميكانيكية، مادية القرن الثامن عشر كما يمثلها هولباخ،

ولقد أجاب العصر الحديث فعلاً بأن الإنسان وحده لا شريك له فى هذا الكون، وإنه إله هذا الوجود، وإنه حر تمام الحرية، وبهذا الجواب الذى قضى على تعاليم الأديان ختم العصر الحديث على نفسه بطابع المادية، وعلى رغم بقاء الدين فى كثير من البلاد المتحضرة ماضياً فى دعوته، محافظاً على مظاهر قوته، إلا أن الناس جميعاً حتى المتمسكين بالطقوس وروح النصوص قد سيطرت عليهم النزعة المادية... (١٢)

لقد ألمحنا من قبل إلى أننا نستخدم منهاج البنيوية التوليدية فى هذا البحث ولكن بمناقلة بينه وبين منهاج أخرى حين تدعو الحاجة إلى ذلك، والظن أن استخدام التفكيكية هنا Deconstructionism قد يكون مناسباً لقراءة النص المتنازى والمتناقض فى أن مع النص المعلن فى كتابات الحكيم الفكرية، يكتب الحكيم فى موضع آخر من التعادلية ما يشى بأن الرجل إنما كان مدركاً للعلائقية القائمة بالضرورة ما بين الأديب وثقافة عصره فيشول: «إن فكرة أبى العلاء أو شكسبير عن الإنسان هى فى نفس الوقت انعكاس لما كان سائداً فى عصر كل منهما من ثقافة ومعرفة، ولن يصل الأديب أو الفنان إلى تحديد موقف الإنسان فى زمانه وعالمه ومجتمعهم، إذا انقطعت صلة الأدب أو الفن بالعلوم والأفكار المعاصرة...» (١٣)

هذا النص الهام يكشف فى الحقيقة عن تناقضين لا عن تناقض واحد، يبدو أولهما فى الإقرار بأن لا شيء يمكن أن يقوم وحده فى فضاء خاص به (وهكذا تقوم الضلالة ما بين الأدب والفن وبين العلوم والأفكار

البورجوازي المصرى ساكناً لا يتصور شكلاً للعالم غير ما يعيش فيه الآن (هنا تذكّر لطفى السيد وميكل والعقاد...، توفيق الحكيم) وشكل العالم هذا وإن بدا قائماً فى الحاضر إلا أنه نتاج لماض أو هو مروحة أليمة بينهما، أما المستقبل فهو ما كان الوعى البورجوازي المصرى يخشاه ويقر منه فرار السلم من المجذوم (ونحن نتحدث عن فترة الثلاثينيات التى كانت تنذر بسقوط الرأسمالية فى كل مكان وصعود الأنظمة الشمولية سواء كانت شيوعية أو فاشية) وآية ذلك أن مآثر البورجوازية كطليقة تظهر فى أعقاب الإقطاع - فى أى مكان فى العالم - إنما هى مطالبها بالديمقراطية، الديمقراطية التى تنسب السيادة إلى الشعب وليس إلى كائن متعال مفترض.

فإذا كان الدين هو أيديولوجية الإقطاع فإن الديمقراطية هى أيديولوجية البورجوازية لكن الديمقراطية معناها تسليم السلطة إلى الأغلبية، والحكيم يعى هذا جزئياً ويسجله بوضوح فى كتابه «تحت شمس الفكر»:

«ما معنى الديمقراطية إذا لم تكن هى تمكين طبقات الشعب كلها من الدفاع عن نفسها بنفسها تحت قباب المجالس النيابية... لكن أحرزنا لا تمثل فى حقيقة الأمر غير طبقة واحدة هى طبقة الملاك...» (١٤)

ونقول يعى ذلك جزئياً لأنه لا يتحدث عن تسليم السلطة لحزب الأغلبية (والأغلبية هنا هى طبقات العمال والفلاحين والبورجوازية الصغيرة) بل يتحدث فحسب عن تمكين هذه الطبقات من الدفاع عن مصالحها بممثلين برلمانيين ! ولهذا فإننا لا نعمل كثيراً على صيحة الحكيم «المثالية» عندما يقول: «لكن كانت حركة الإصلاح الاجتماعى فى مصر قد تأخرت حتى اليوم فذلك سببه تقصير الكتاب والأدباء، إلى أنهم جعلوا فى الأدب المصرى بهذا المعنى...» (١٥)

لذلك أن حركة الإصلاح الاجتماعى ليست متعلقة بالدرجة الأولى بجهود الأدباء والكتاب - رغم أهمية دورهم بالطبع - بل تتعلق بدرجة النضج السياسى والتطور الاقتصادى للطبقات ذات المصلحة فى الثورة أو الإصلاح. ولهذا فإن الحكيم الذى يذهب إلى أقصى التطرف الكلامى فى تحميل نفسه وزملائه الأدباء

المحيطة) وفى نفس الوقت يتم تجاهل الصلة ما بين العلوم والأفكار وكذلك الفن والأدب وبين التطور المادى للمجتمعات البشرية مثلاً فى وسائل وقوى الإنتاج والعلاقات الرابطة بينها لحساب بناء مثالى فوقى Super Structure تبدو فيه العلوم والأفكار والفن والأدب وكأنها تتطور من تلقاء نفسها دون أى تأثير بالبنية التحتية للمجتمع البشرى.

أما التناقض الثانى فيمكن فى أن الحكيم - برغم إدراكه النظرى للصلة العلائقية بين الأدب وعلوم العصر- لم يدرك أن أدبه كان بعيداً بالفعل عن فكر علوم عصره، النسبية والكوانتم فى الفيزياء، اللاماركية والداروينية فى البيولوجيا ثم المادية الجدلية والبرجماتية والوضعية المنطقية والظاهرية فى الفلسفة.

لقد أشرنا فى الفقرة (١-٢) من هذا البحث إلى أن عنصر الماضى هو العنصر الغالب فى بنية الزمن سواء بوعى الطبقة البروجازية أو فى وعى الحكيم، وهذا يعنى أن الوعى - باعتباره التفتاناً أنطولوجياً - لا مندوحة «قاصده» إلى شىء محدد، وحين تكون الأزمة يكون القصد هو التطلع إلى حل ما، فإذا لم يكن الحل واضحاً أمام الوعى (أى فى المستقبل) القلب الزمن وعاد الوعى للنظر إلى الوراء (الماضى) وبشكل هذه العملية خلال الأزمان التاريخية فإن الوعى الجمعى يقر لديه - خاصة حين تطل البلى الاجتماعية ثابتة نسبياً- أن «القصدية» لا تتوجه إلا للخلف والوراء، للثابت القديم واليقين الإبيستيمى الموروث، مستخدمة آلية النقل ومحايلة التقليد والاتباع حتى لو كان هذا تقليدا للغرب.

«نعم لابد أن نعاير الغرب وإلا فكيف نهض؟ لا بد أن نكتب فى كل المذاهب من الكلامية وحتى الأيسور، لابد من فتح جميع النوافذ على كل التيارات، الفن فى العالم يعضى فى كل الاتجاهات فلماذا لا نفعل مثلما يفعلون؟ أجل كتب يا طالع الشجرة حتى لا يقال إننا متخلفون عن مسرح الميث» ١٠١، ١٧٠.

وتلك قصيدة وعى أغلقت أمامه سبل الإبداع وغام أمامه المستقبل فدار حول نصه فى هائرة الحكايات فلم يجد إلا مركزية فاستبداء فتورة فأخفاها بقود المجتمع للمسلم بالمركزية مرة أخرى، فهل ثمة تسجيل غير

اجتلاب أشكال فنية من مجتمعات أخرى، أشكال سايقة التجهيز، هى حدثية عند أصحابها من حيث مكابدهم فى الوصول إليها، وهى شبه حدثية أو حدثية محاصرة عند غيرهم ممن استوردوها جاهزة دون معاناة ودون دوافع حقيقية!

كان توفيق الحكيم كاتباً عظيماً بقدر ما كان نبياً من أنبياء البروجازية المصرية، فلقد تطابقت بنية وعيه - بشكل مذهل - مع بنية الوعى الطبقي عند البروجازية المصرية، فراح يقدم لها ما تحتاج إليه من عزاء ومن تعبير فنى قوامه الإشتاق على الذات، وربما كان هذا ما يفسر شهرة الحكيم وانتشار مؤلفاته، وليس فى هذا ما يعيب الرجل بالطبع، فغير مجد فى ملئى واحتقادي تقويم أعمال كاتب بأسلوب ينتزعه انتزاعاً من سياقه الاجتماعى والتاريخى، بل إن كل ما يسعى إليه هذا البحث هو تحليل أعمال الرجل وإضاءة مساهمته الأيكولوجية وتأويل فكره وإبداعه تأويلاً يأخذ فى الاعتبار أن أنطولوجيا الكاتب (أى تكوينه) ليس منبث الصلة بأنطولوجيا الأمة، ومن حيث أن الأنطولوجيا فى الحالين مغطيه بالضرورة إلى واقع إبستيمى قابل للتغيير حال فهمه الفهم العلمى.

• فى هذا الصدد لا يرى الباحث فيما استحدثه الحكيم فى أدبنا العربى «كتائبه للتراجيديا أعنى» إلا رجحاً إيجائياً من وجوه العقالة المتغيرة حتى وإن اعقورت هذا الوجه عيوب ونقائص، حتى وإن بدأت الكتابة هذه كتنجلى من تجليات التقليد والاتباع إذ يكلفها أنها بدأت وفصحت بهذه البداية الباب أمام إبداعات تتلافى النقص والعيوب فى المستقبل.

يبد أن هذا النهج الهرميتيوطي لا يفرنا باتباعه إلى نهاية لمناه فنغفل عن تحليل أول تراجيديا مصرية بغير المنهاج الذى اخترناه، أعنى المنهج البنوي الغوليدى، فإلى أهل الكهف:

٣-٢ أهل الكهف - تراجيديا مصرية ..

كتب توفيق الحكيم ذات يوم يقول:
«خمنلى على كتابة أهل الكهف الربعية فى كتابة مأساة مصرية»، إنك تعلم أن مأساة المأساة الإغريقية هو القدر ... المأساة هذه: مأساها الزمن: ١٨١»

الذى يعالج بكل الجدية إشكالية الحياة والموت، من خلال تصوير بطل مأساوى يتألم بغير حدود، بغير أمل من أى نوع، وفى هذا يكمن نبله الخاص.

ومظهر بطولته هو قبوله بهذا الألم بل وإقدامه على إنجاز مهامه فى هذا العالم غير عابى باليأس يحيطه من كل الجهات . ينطبق هذا على أوديب وأنتيجونا كما ينطبق على ماكبت وعطيل وهاملت لأن المفارقة Paradox عندهم تتجلى فى العلاقة المتوترة ما بين ذواتهم وموضوع إدراكهم (العالم) وأن يعى واحدهم العالم وعيا حقيقيا لا غش فيه، معناه اكتمال وجوده وانطفاء شمعة حياته، ولذلك يسمى هذا الموت «بالموت التراجيدي» الموت الذى لا قيامة منه أبداً، فهل كان موت ميشيلينا موتا تراجيديا بهذا المعنى؟ هل استطاع ذلك العاشق المؤمن أن يؤثر - أو حتى حاول أن يؤثر - فى تلك الكتلة الصماء المسماة الكينونة؟ نعم لقد حاول ذلك ولكن محاولته لم تكن نتاج فعل بقدر ما كانت رد فعل على النوم المفاجئ الذى أصابه وأصاب زميله ثم اليقظة المفاجئة التى هاجمتهم جميعا دون إرادة منهم . ولولا الصدفة البحتة التى جعلت من الأميرة الصغيرة (شبيهة حتى فى الاسم) بالأميرة القديمة التى أحبها فى الزمان الغابر لكان رد فعله مشابها لرد فعل زميله اللذين استسلما للتاريخ ثانيهما بعد الأول، أما ميشيلينا فلقد بدأت معركته ضد الماضى لحظة أن شبه له أن الحب غالب ومنتصر على الزمن.

ولقد كان ممكنا أن نصدق مقولة أن الحب مستطيع أن يعمل على الزمان حال وجود هذا الحب حقيقة وليس وهما. وآية ذلك أن انجذاب ميشيلينا إلى بريسكا الجديدة ليس إلا خيانة لحبيبته التى ماتت بعد أن ظلت وفية لمعهد رافضة الزواج من غيره لثلاثين عاماً أو يزيد ! فهل يمكن أن نسمى علاقة ميشيلينا بشبيهة وسمية تلك الحبيبة القديمة إلا نوعا من الإيروسية التى يجذب إليها الرجل/الذكر إلى نموذج أنثوى معين؟ إن الحب لا يتوجه إلى «نموذج» عام بل إلى فرد بالذات. فرد لا يمكن استبداله لأنه غير قابل للتكرار أو الاستنساخ.

أما علاقة بريسكا الجديدة بهذا الشاب العجوز جدا ووقوعها فى غرامه فلا يعدو الانجذاب أيضا إلى نموذج

هذه العبارة الملتزمة تحتاج إلى تحليل نستعير له أدوات الوضعية المنطقية لنسأل: هل ثمة فارق فى المدلول بين القدر وبين الزمن؟ إن الثقافة العربية الإسلامية لا تفرق بينهما، فهناك الحديث القدسى الذى يقول : لا تسبوا الدهر فإنا الدهر. وأما الثقافة الإغريقية فلقد عرفت القدر باعتبارها مشيئة الآلهة . لكن عبارة الحكميم تضع بين القدر وبين الزمن حاجزا مقترضا. حاجز إن لمسته يبدك لم تجد إلا هواء . ولكنها الرغبة .. (تلك الكلمة التى بدأ بها الحكميم عبارته) فى وضع خط مائل بينه وبين التراجيديا الإغريقية.

فهل تكفى الرغبة عند كاتب - حتى ولو كان ذكيا مثل الحكميم - لكي تولد عملا عظيما؟ لنمض قدما فى درس أهل الكهف بحثا عن الجواب. تنتمى الفكرة الرئيسية للمسرحية إلى عالم الحدائث حيث تفتح بوابة الكهف - الرابطة ما بين المطلق والنسبى أو ما بين الخلود والزمن المتغير - على عالم الوعى الإنسانى الذى نام طويلا وأن له أن يستيقظ لتذكرنا هذه التيمة بقليلة نيتشه « لقد نمت طويلا، فلستيقظ إذن، إن العالم لعميق، وأنه لأعمق مما ظن النهار... » (١٩)

فإذا كان النهار ترميزاً للوضوح والبساطة والإيمان بأن ثمة حكمة تدبر الكون، فإن هذا كله ليس إلا نوما غير عادى . هو نوم فكرى يحيط بالإنسان فى راتمة النهار . بيد أن اليقظة ستكشف عن عمق مخيف لا ترى فيه الأشياء كما كانت تبدو على السطح، إنها اليقظة التى تكشف عن موت الإله (بالمعنى الفلسفى الذى أراده نيتشه) وبالتالي عدم اعتباره مسؤولا، الأمر الذى يضع المصير الإنسانى بين يدى الإنسان وحده . ويا لها من مسؤولية رهيبه ثقيلة، إنها جوهر التراجيديا الذى عبر عنه ريتشاردز بقوله:

«لا يستطيع كتابة التراجيديا إلا عقل لا أدرى أو عقل يؤمن بالفنوس إذ أن أقل إشارة إلى عزاء لاهوتى إنما هى تدمير لعمله... » (٢٠)

إن الإيمان والتسليم بحكمة الخالق نعمة بلا شك، والذين يتمتعون بهذه النعمة لا يمكن أن يروا فى الوجود مأساة من أى نوع، بينما التراجيديا ليست إلا هذا الفن

جديد تحت شمسه وكأن الزمن فيه (من وجهة نظر الذات) سائرونى بشكل مطلق .

هكذا تضع المسرحية الرجال الثلاثة ورباعهم كلبهم مقابل المدنية (الحضارة التى يقال لهم إنها تغيرت) ولكن رجال الكهف - بدرجات متفاوتة - يرفضون الاعتراف بهذا التغير، ففى الاعتراف به موت لهم، ولأنهم لا ينظرون إلا لزمانهم الداخلى فإنهم يستقبلون مظاهر التغير بالفكر والأزوار، وهنا نجد لمحات تراجيدية لا يعكر عليها إلا الاستمساك بعالم آخر يلتقى فيه الأزواج والمحبون وتصصح الأخطاء وتتجلى الغيوم!

لا يجرؤ الحكيم - رغم مخايلة التراجيديا لحسه الفنى غير المنكسر- أن يتحدث فى عيون «ميدوزا» معلنا موت الطبقة البورجوازية المصرية (بمعنى إفلاسها سياسيا واجتماعيا) موتا تراجيديا لا قيامه لها من بعده، لا فى هذا العالم ولا فى عالم آخر . ولو كان قد فعل لكان قد كتب تراجيديا حقيقية وليس شبه تراجيديا Simi Tragedy ولأن التراجيديا حين تنذر بعالم يموت (وفى نفس الوقت تبشر ضمينا بعالم جديد يولد) فإن مجتمع ما بعد البورجوازية Post Bourgeoise كان حريا بأن ترى نطفته وهى تتكون (فى رحم الزمن) من عناصر ومنظومات المجتمع المدني: أحزاب بغير وصاية، وصحافة لاتطالها المصادرة ونقابات مستقلة عن السلطة الحكومية، أندية وجمعيات ثقافية تمارس الدرس الحر لكل المذاهب والتيارات الفكرية والفنية والأدبية دون تجريم أو إرهاب معنوى، سينما ومسرح يلبيان الحاجات المعنوية للشعب دون رقابة بطريركية من أحد، كل هذا فى إطار دستورى (لاتتناقض مواد مع حقوق الإنسان) وبرعاية دولة عصرية لاتمايز بين مذهب وآخر أو فكر وفكر، أو رجل وامرأة، دولة عصرية تفصل بينها وبين الدين (كممارسة سلطوية) ولكن لاتفصل بينه وبين المجتمع كنبيض من نبضاته وتشوف من تشوفات الروح فيه .

هذه الإشارة إلى التركيبية الاجتماعية فى المستقبل هى ماغاب عن فكره توفيق الحكيم حيث كان وعيه دائرة مغلقة موازية لدائرة وعى طبخته المغلقة كذلك. ومن هنا جاءت «أهل الكهف» لتكون هى بانتهاء تعبيرها حقيقيا عن الأزمة وليس مجابهة لها بحال من الأحوال.

ماضوى يظن أنه يمثل الحب والوفاء المفتقدين فى العالم المعاصر وفى الحالتين : حالة ميشيلينا وحالة بريسكا فإن الحب نفسه- باعتباره انتقالا من مرحلة الضرورة إلى مرحلة الحرية- إنما يعكر عليه بل ويتم نفيه من الحاضر الغنى بالاحتمالات لحساب الماضى المتوهم.

لكن الحكمة تحاول أن تقنعنا أن الماضى يمكن أن يعود، ولهذا فهى لا تصعد بنا من الأدنى إلى الأعلى، ولاتنطلق من بداية إلى وسط فنهاية ...أى أنها لا تبدأ بعناصر بسيطة لاتفتأ تتعقد حتى تصل إلى ذروة الأزمة ليبدأ الطريق إلى الحل، بل نراها- أى الحكمة- تسير فى دائرة، نقطة النهاية هى نقطة البداية، مما يشى بسائرونى الزمن على المستوى الأنطولوجى، أما على المستوى الإبتسمي فإن تصور التغيير غير وارد، بل هو ليس إلا وهما، فالأميرة بريسكا الجدة تعود بالمعنى الحرفى للكلمة فى هيئة بريسكا الجديدة، تعود إلى نفس المرحلة العمرية، بنفس الملامح، بنفس القوام، بنفس الصوت، بل وحاملة نفس الصليب الذهبى الذى أهدها إليها حبيبها، فليس عجيبا إذن أن يصرخ هذا الحبيب فى وجه زميله الراعى:

«لم يتغير شئ يا يميلخا، ها هو بهو الأعمدة كما تركناه أمس. فيقول يميلخا فى صوت كالمويل: بل كل شئ تغير، كل شئ تغير».. (٢٢)

إن الأصولى المؤمن - ممثلا فى ميشيلينا ليعيد إنتاج الماضى ضاربا صفحا عن كل مظاهر التغيير: الملابس، الشوارع، الأبنية، وسائل النقل والمواصلات، ما جرى من انقلاب فى العقائد وما اختلفت به الأفكار، وما شأنه بشئ من هذا أو بكل هذا ما دامت بريسكا المشتهاة قد ظهرت له فى جسم يشبه الجسم القديم الذى هام به شغفا؟!

والحكمة الدائرية هنا ليست اختيارا عشوائيا، بل تم انتقاؤها بذكاء لتكون شكلا فنيا يحمل سمات مضمونه الأيدولوجى الرومانسى حيث الإخفاق والموت مصير إنسانى محتم، وحيث الذات غير مستقلة عن العالم وعن نسيج التعاقب الدياكرونى المركب فيه، وفى نفس الوقت فإنها- أى الذات - ترى العالم كتلة صماء لا

Nietzsche, The Birth Of Tragedy And The Genealogy Of Morals, Translated By Francis Wolfgang, New York (١) 1956

(٢) بالمعنى الذى أورده المؤرخ الرومانى سيرفيوس تولىوس - والمقصود بأشباه البروليتاريا هؤلاء الذين لا يملكون ثروة ولا مهن لهم وإنما يتعشون من أداء الأعمال الصغيرة كحمل البضائع أو كسب الشوارع ... الخ.

(٣) راجع مثلاً معاهدة السلام بين رمسيس الثانى والحيثين عام ١٢٢٥ ق.م موسوعة تاريخ مصر - ج.٢ - ص ٢٦٢.

(٤) انظر: جورج يونز (وأخرون) معجم الحضارة المصرية القديمة - ط ٢ - ج.٢ - ص ١٧١.

(٥) لمزيد من التفاصيل - راجل كتاب رفعت المسعد تاريخ الحركة الاشتراكية فى مصر ١٩٠٠ - ١٩٢٥ - دار الثقافة الجديدة - الطبعة الثانية.

(٦) راجع على بركات - رؤية على مبارك لتاريخ مصر الاجتماعى - مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام ١٩٨٢ من صفحة ١٥١ إلى ١٥٣.

Bear, G, A History of landownership in modern Egypt- Ox, London 1962 (٧)

(٨) حوار مع ألفريد فرج - دليل المتفرج الذكى إلى المسرح - كتاب الهلال - فبراير ١٩٦٦.

(٩) السابق.

Engles, Frederic, Dialectic of nature, Foreign languages publishing house, Moscow 1954 p.83. (١٠)

(١١) الحكيم - توفيق - تحف شمس الفكر - دار الكتاب اللبناني - بيروت ص ١٠٥.

(١٢) السابق - ص ١٩٢.

(١٣) التفادلية - ص ٢٤.

(١٤) التفادلية - ص ٢١.

(١٥) التفادلية - ص ٦٥.

(١٦) شجرة الحكم - ص ٢٥.

(١٧) من إردشة للحكيم مع كتاب هذه الصفحات - بمقهى بتر بالإسكندرية صيف عام ١٩٨٢.

(١٨) الحكيم - تحف شمس الفكر - صفحة ١٠٥.

Neitzsche, Thus spoke Zaradlaht (١٩)

Richards, I.A, principle of literary Criticism, Harcourt, Brace, New York 1984. (٢٠)

(٢١) ولكنه = مع ذلك - موت نبيل غالى الثمن عظيم القيمة لأنه يؤدى إلى التأثير فى تلك الكتلة الصماء المسماة الكون . لأنه موت يعيد تشكيل الأمور العامة، ولهذا أطلقت الفلسفة اسم الأنطولوجى Ontology على تلك الأمور العامة، فهى الموجودات بشكل عام عند أرسطو، وهى فى تعريفات الجرجاني ما لا يختص يقسم معين من أقسام الوجود (الواجب - الجوهر - العرض) وهى فى الفلسفة الحديثة تغصد الأشياء بذاتها. ويتركز تحديد بين الأنطولوجى Ontology الذى هو الأولانى المؤسس والغالب فى نفس الوقت، وبين الأنتل Ontology الموجود الزائف، وربما كان الجذر اللغوى لهذا التعبير هو الذى سرب للنامية المصرية لفظة «أونطة» التى معنى التزييف والتزييد عن الصديق فى هذا البحث اللغوى - راجع لؤى عوض - مقدمة فى لغة العربية - الفصل الثالث (أدوات البحث الفيلولوجى) الناشر دار صيدا الطبعة الثانية ١٩٩٣ +

(٢٢) أهل الكهف - ص ٤٤.

اللغة العامية وأنماط التحديث

نبلى حنا*

من أعلى أى تحديث ينبع من الدولة ومؤسساتها أو من نخبة المثقفين، فالسؤال الذى نطرحه الآن هو: هل لابد أن يأتى التحديث دائما من أعلى (الدولة أو الطبقة الحاكمة) أو من الخارج (الدول المستعمرة - الاقتصاد الرأسمالى والفئات المنتفعة اليه) ؟ هل يمكن أن يحدث التحديث من أسفل أو من داخل المجتمع نفسه.

ونجيب عن هذا السؤال بالرجوع الى مسألة اللغة الفصحى واللغة العامية فى الفترة السابقة على عصر مجمد علي (عصر التحديث) أى القرنين السابع والثامن عشر. والسبب فى اختيار ذلك هو انه يقدم لنا نمطا من أنماط التحديث يميل بانه تحديث من أسفل لا علاقة له بالدولة أو مؤسساتها - ارتباط ارتباطا وثيقا بعامة الناس وعبر عن ثقافتهم.

ونتوصل لهذا الاستنتاج من خلال ظاهرتين خاصتين بهذه الفترة لهما أهمية بالغة لفهجننا لهذا العصر الذى انصف بأنه عصر الظلام وعصر الانحطاط، والحقيقة أن هذا الحكم صدر قبل ان يقوم المؤرخون بدراسته دراسة وافرة وموضوعية وقد حان الوقت لاعادة النظر فى كثير مما قيل عنه.

اول ظاهرة هى انتشار التعليم الاساسى فى القاهرة اى القراءة والكتابة ومبادئ الحساب هذا يجوار دراسة القرآن.

ارتبطت فكرة التحديث فى أذهاننا بأنها حركة تتمثل فى تطبيق الأنماط والنظم الغربية فى التكنولوجيا والاقتصاد (البنوك والمؤسسات المالية) والقوانين الاجتماعية والثقافة وأدواتها وشكل التعليم. فيكون - حسب هذا رأى - المجتمع الحديث هو المجتمع الذى يستخدم هذه الأنماط، اما المجتمع الذى لا يستخدمها فيعبر عنه بأنه مجتمع متأخر أو مجتمع تقليدى. مع ان هذه الأنماط بدأ استخدامها أثناء القرن التاسع عشر نتيجة للمد الرأسمالى الأوروبى وقد سهل مهمة المستعمر وخلق الاقتصاد التابع.

وقد ارتبطت اللغة أيضا بفكرة التحديث ولكن من منظور آخر، فنحن نعلم ان اللغة مرتبطة بالمجتمع وأنه من الممكن ان يدرس المجتمع من خلال استخدامه للغة. ففي القرن التاسع عشر يظهر الدولة القومية الحديثة بدأ الاهتمام باللغة الفصحى كأحد رموز القومية واهتم حسين الجرسفى مثلا بوضع المعايير فى اصول استخدام اللغة الفصحى فى الكتابات الأدبية. ويعتبر محمود ميمى البارودى أول من احيا الشعر العربى بعد ركوده والانحطاط واهميجت المدرسة الكلاسيكية الجديدة تعبر عن فئة معينة من المجتمع وهي نخبة المثقفين، وهذان النحطان من التحديث يتميزان بأنهما تطبيق

(*) استاذة فى الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

وذلك فى الكتاتيب التى انشعت فى جميع احياء العاصمة - فى حى الجمالية والذرب الأحمر والغورية والأزبكية... الخ. فكان يوجد فى القاهرة فى اواخر القرن الثامن عشر أكثر من ثلاثمائة كتاب يستقبل كل واحد منها بين خمسة عشر وثلاثين تلميذا (هذه الأعداد المذكورة فى حجج الأوقاف الخاصة بهذه المنشآت التعليمية) ومعنى هذه الأرقام ان حوالى ثلث سكان القاهرة الذكور - وقد قدر عدد سكان القاهرة سنة ١٨٠٠ فى كتاب وصف مصر بحوالى ٢٦٠.٠٠٠ نسمة - قد مروا من نظام الكتاب وبيجدون القراءة والكتابة. وكانت اغلبية هؤلاء عندما يتخرجون من الكتاب يمارسون حياتهم العملية فى الحرف والتجارة. ومعنى ذلك ان التعليم الاساسى وصل لاعداد كبيرة من سكان العاصمة الذين لم يتخذوا العلم كمشاغل اساسى وان الكلمة المكتوبة لم تكن احتكارا لطبقة معينة مثل طبقة العلماء ولكنها انتشرت خارج المؤسسات التعليمية الكبيرة مثل الأزهر الى فئات اخرى من المجتمع.

وبالرغم من ان التعليم فى الكتاب ظل محدودا بالنسبة للمواد والامكانيات إلا انه لابد ان انتشار القراءة والكتابة كان له تأثير على الساحة الثقافية والفنية. فمثلا يمكن لنا ان نربط بين انتشار القراءة والكتابة وبين ظاهرة اخرى وهى انتقال الأدب الشفوى الى أدب مكتوب وهى ظاهرة مهمة انتشرت فى نفس الفترة. والأمثلة على ذلك كثيرة لعل أشهرها هو عمل ألف ليلة وليلة. هذا العمل انتقل شفويا من جيل لجيل عبر العصور ثم اثناء العصر المملوكى انتقل الى الأدب المكتوب وظهرت المخطوطات لهذا العمل. وائناء العصر الذى نحن بصدده انتشرت هذه المخطوطات وازداد عددها ازديادا ملحوظا مما يدل على ان الطلب على الأدب المكتوب قد ازداد ايضا. وينطبق هذا الكلام على سبب اخرى كانت فى الأصل جزءا من التراث الشفوى حتى اننا نجد كتبنا تنقل النكات والحكايات التى كانت ترد بين الناس شفويا مثل نكات جحا التى نقلها مؤلف كتاب أنيس الجليس.

ويمكننا اعتبار انتشار التعليم الاساسى كنوع من أنواع التحديث حيث ان فئات متوسطة من سكان

العاصمة - لا هى من طبقة العلماء ولا من طبقة العسكر الحاكمة - قد استفادت منه. وهذا النمط من التحديث لم يأت من الأعلى ولم يكن نتيجة قرارات صدرت من طرف السلطات الحكومية. ولكنه ظهر نتيجة لعمول طويلة المدى مثل ازدهار التجارة الدولية بعد ظهور وانتشار تجارة البن التى احتكرها تجار القاهرة وجلبوا منها اموالا طائلة. وبالرغم من ان التعليم فى الكتاب كان يتبع نظام الاوقاف وبالتالى كان مجانا إلا أنه لولا انتعاش الاقتصاد فى هذه الفترة ماتمكنت الفئات المتوسطة من الاستغناء عن عمالة الصبيان حتى يتموا تعليمهم فى الكتاب.

أما الظاهرة الثانية - ومن المحتمل ان تكون لها علاقة بالظاهرة الأولى - فهى استخدام اللغة العامية فى عدد كبير من كتابات هذا العصر وقد اعتبر أن هذه الظاهرة تمثل عنصرا من عناصر الانحطاط وقد قيل ان استخدام اللغة العامية دليل على تدهور اللغة العربية على يد الكتاب فى هذا العصر وفى الواقع ان هذه المقولة بعيدة عن الحقيقة لان اللغة الفصحى ظلت تستخدم فى بعض أنواع من الكتابات مثل كتب الفقه وكتب العلوم الدينية وتراعى هذه الاعمال الاصول فى كتابة اللغة الفصحى حسب المعايير المتعارف عليها.

اما بالنسبة للأدب والتاريخ فقد شاع استخدام اللغة العامية ومنهم تاريخ الدمرداشى وتاريخ الاسحاقى وكتاب هز القصور ليويسف الشربيني وغير ذلك، وقد شاع فى هذه الكتابات تركيبة الجمل والألفاظ الشبيهة بلغة الحديث بين الناس. ولم يكن سبب استخدام اللغة العامية لدى هؤلاء الكتاب والمؤرخين انهم يجهلون قواعد استخدام اللغة الفصحى فنحن نعلم ان بعضهم كان ازهريا وبالرغم من ذلك اصرروا على استخدام العامية فى بعض الأنواع من الكتابات لانها تعبر عن ثقافة معينة وربما ايضا لأن الطلب على الكتب المكتوبة باللغة العامية - سواء من قبل المثقفين أو من قبل هؤلاء الذين مروا من المرحلة الأساسية فى التعليم فقط - قد ازداد واثر هذا الطلب على شكل الانتاج الأدبى.

والدليل على اهمية العامية فى هذا العصر هو ظهور عدد من القواميس للعامية تشرح معانى الكلمات

السلطة للمشاركة في الحياة الثقافية والانتاج الفني والادبي والاستمتاع بهذا الانتاج.

وإثناء القرن التاسع عشر واجهت هذه الحركة عملية بناء الدولة الحديثة وقد لعبت هذه الدولة ومؤسساتها دورا مهما على التعليم والثقافة - والانتاج الادبي وحاولت تشكيلهم حسب رؤيتها ومتطلباتها ونتيجة لهذه السياسة اعيد تشكيل المجتمع بصورة جديدة وظهرت مجموعات جديدة من المثقفين - خريجي المدارس الجديدة وخريجي الجامعات في الخارج - ممن ارتبطت مصالحهم بمصالح الدولة ليسيطروا على الحياة الثقافية والعلمية وانكمش الدور الخاص بتلك الفئات التي استفادت بالوضع الخاص بالفترة قبل ذلك.

المستخدمة في الحديث بين الناس ومن أهم هذه الاعمال القاموس الذي ألفه الشيخ يوسف المغربي المتوفى سنة ١٠١٩ هـ بعنوان «دفع الإصر عن كلام اهل مصر» وايضا «القول المقتضب فيما وافق لغة اهل مصر من لغة العرب» لمحمد بن ابي السرور الصديقي الشافعي المتوفى سنة ١٠٨٧ هـ. وتدل هذه القواميس للعامة على الاهتمام بالمستوى العلمي ومن مؤلفين من نخبة المثقفين بلغة الحديث بين الناس وهي اللغة التي تربط بين المتعلم وبين عامة الشعب.

وفي الخاتمة نقول ان هذه الحركة التي شملت الانتشار في التعليم الاساسي والانتشار في استخدام اللغة العامية يمكن اعتبارها كنوع من التحديث الاجتماعي حيث انها اعطت دورا اهم لفئات اجتماعية بعيدة عن





نحو تجديد إشكاليات الفكر العربي المعاصر من نقد التراث إلى نقد الحداثة

برهان غليون*

١- محورية التراث في الفكر العربي المعاصر:

يشغل أمر التراث وتحقيق نهضته وإعادة نشرها والتعليق عليها، وفي مرحلة لاحقة لاتزال مستمرة حتى الآن لدى الأغلبية الساحقة من المفكرين والمهتمين بالفكر العربي، من العرب وغير العرب، تأويل هذا التراث، القسم الأكبر من الجهد النظري المكرس للمجموعات العربية، وكان وراء هذا الانشغال المتميز والقوى بالتراث عوامل متعددة، من هذه العوامل تغلغل فلسفة النهضة التي ورثها الفكر العربي عن الفكر الأوروبي الكلاسيكي منذ انفتاحه على منجزاته الحضارية الحديثة، فهذه الفلسفة تربط بقوة بين عوامل النهضة والازدهار من جهة وحيرة الثقافة وقدرتها الإبداعية من جهة ثانية، وقد رأى الجاهلون العرب على ضوء هذه الفلسفة أن السبب الرئيسي لانحطاط حضارتهم العظيمة هو جمود معتقداتهم الدينية وثقافتهم، ولأنهم نظروا إلى ثقافتهم القاحلة نظرة سلبية فقد رجعوا إلى هذه الثقافة الكلاسيكية العربية الإسلامية وركزوا جهودهم منذ ذلك الوقت على إحيائها، وكانت من نتائج ذلك بالفعل تجديد اللغة وتجدد طرائق البحث والتفكير وتطوير أنواع أدبية وفكرية جديدة لم يكن التراث العربي الكلاسيكي يحسه على معرفة بها، ومن هذه العوامل

أيضا مساند في أوساط الأديبات الاشتراكية الواسعة من اعتقاد قوي بأن عرب اليوم لا يملكون شيئا يستحق البحث والتمحيص، وأن فكر العرب وقيمهم وعقائهم مطلوبة في تراثهم القديم الذي يستحق وحده اسم الثقافة ويملك وحده حق البحث والتمحيص، ومن هذه العوامل أخيرا انعكاس الصراع السياسي المعاصر على الثقافة وسعى الأطراف السياسية المتنافسة على مصادر الشرعية إلى تأكيد اعتقاداتها أو نفي اعتقادات الأطراف الأخرى عبر التراث ومن خلال تسويد التأويل الذي يخدم بصورة أفضل قضيتها.

وبالرغم من سيطرة العقيدة الماركسية التي تؤكد على الدور الحاسم للعوامل المادية والظروف التاريخية في حركة المجتمعات لفترة طويلة نسبيا على جزء كبير من الفكر العربي منذ الخمسينيات، إلا أن العقيدة القوية التي أدخلتها مدرسة الإصلاح الإسلامي الحديثة بقيت هي السائدة، واستمر المثقفون بالأجمال يعتقدون أن تشر الحركة الاجتماعية وبطء مسيرة التحولات الحضارية في المجتمعات العربية يرجعان إلى سيطرة التفسيرات الدينية المتحجرة وتغلغل العقيدة الخرافية وغير العلمية في الثقافة المرمية ورفض الجماعات العربية المتعددة الارتجاع في تيار الحداثة والفكرة بعالية دينامياتها المتطورة، وقد تركز النقد الاجتماعي سواء أجاز على شكل نقد المقاومة،

* مدير مركز دراسات الشرق المعاصر وأستاذ علم الاجتماع الحضاري في جامعة السوربون في باريس.

السياسة والدين، وذلك بعد أن تراجع إسلام النخبة المعدل بالثقافة الغربية.

٢- إشكالية الحداثة

فى اعتقادى أن طرح مسائل المجتمع العربى المختلفة، وبشكل خاص مسألة التجدد الحضارى والتقدم الإنسانى عبر إشكالية التراث لا يهدف إلى تجديد الثقافة ولا إلى فهم التراث بقدر ما يهدف إلى طمس أزمة الحداثة فى العالم العربى والتغطية عليها. فليس هناك فى اعتقادى أى مفهوم قديم وثابت للإسلام يفسر أو يمكن أن يفسر ميل الجمهور العربى المتزايد نحو المحافظة . بل ليس هناك تفسير واحد «صحيح» للإسلام، بمعنى صالح لكل زمان ومكان، ومستقل عن شروط تحقيقه التاريخية. ثم إن إحياء التراث، وما ينطوى عليه من استعادة مفترضة للهوية الجمعية، لا يشكل بأى حال محور الدينامية التاريخية التى تحرك المجتمعات اليوم، العربية منها وغير العربية. بل لا يمكن فهم إشكالية هذا الأحياء نفسها إلا بالنظر إلى إشكالية رئيسية أخرى هى التى تعطى لتأويل الإسلام الحديث معنى وقيمة.

إن المحرك الرئيسى للمجتمعات وموجهها الأول فى العصر الذى نعيش فيه هو استملاك الحداثة واكتناه سرها. ولا يمكن أن يقف أمام الدافع نحو استملاك الحديث وآلياته لا تراث الأجداد ولا التفكير فى مستقبل البلاد والأجيال القادمة. وتعثر هذا الاستملاك الذى يقضى المجتمعات ضعيفة وقلقة وغير مستقرة ورسخ لدى أبنائها الشعور بالقهر والهاشية والموت هو المنيع الرئيسى لجميع المشاكل التى تعيشها المجتمعات النامية، والمفتاح الحقيقى لكافة أزماتها الكبرى. وليس لتعثر هذه العلمية التى تعنى تحقيق تحولات اجتماعية وعلمية وتقنية وسياسية واقتصادية كبيرة وعميقة، علاقة قوية بالتراث، ولا يمكن رؤيتها وتحليلها من خلاله، سواء أنجحنا فى مطابقة محتوى هذا التراث مع التفسير التقدمى للتاريخ والمجتمع أو مع التفسير الليبرالى أو المحافظ والرجعى . إن أسباب تعثر عملية التحول الاجتماعى العربى قائمة فى نمط الحداثة الذى بلوره العرب أنفسهم فى العصر الحديث، أى فى الغايات التى رسموها لعملية التحديث والطرائق التى اتبعوها والوسائل

مقاومة المجتمع للإجراءات التقدمية، أو نقد الهزيمة التى أصابت الجيوش العربية، على نقد هذه التفسيرات والعقليات الجامدة والأسطورية. وأصبحت الدعوة إلى الأخذ بالعلم وتربية الناشئة على الطرق العلمية القاسم المشترك الأعظم بين جميع من يتبنون فكرة الإصلاح والثورة والتغيير بين المثقفين العرب، سواء أكانوا من الليبراليين أو التقدميين. وبشكل عام تبلور اعتقاد قوى لدى النخب الاجتماعية بأن الأغلبية الشعبية ذات عقلية محافظة مبعثها التمسك بالتفسيرات التقليدية والأسطورية^(١) للتراث، وأن الروح الموضوعية والعلمية هى من سمات النخب الاجتماعية التى تلقت التعليم الحديث وإنطعت بطابعه^(٢). وهكذا يمكن القول أن المعارك الفكرية والاجتماعية والسياسية بل والاقتصادية العربية قد أصبحت تخاض جميعاً على أرضية تفسير التراث وفى ميدان التأويلات الدينية والعلمية، وتوجه إلى هذا التفسير وذاك التأويل القسط الأكبر من الاستثمارات المادية والمعنوية . ومعظم الكتاب والمفكرين الذين نالوا موقع الحظوة فى الصحافة وصارت لهم شعبية كبيرة فى البلاد العربية هم أولئك الذين بنوا مشاريعهم الفكرية على إعادة قراءة التراث وتفسيره وتأويله تأويلاً حديثاً أو عصرياً^(٣).

وقد تجدد التفكير فى التراث مع تنامي مشكلة الحركات الإسلامية . وجاء التطرف الذى أظهرته بعضها وكأنه البرهان المنتظر على صحة الفرضية التى ترجع سبب تخلف العرب والمسلمين وتعثر أوضاعهم لسوء اعتقاداتهم واستمرار تعلقهم بالقيم والمبادئ والمفاهيم القديمة والبالية . وصار الصراع الفكرى بين الحركات الإسلامية وخصوصها يدور فى معظمه على أرضية تأويل آيات القرآن وإعادة تفسير معانيها الصريحة والتمشاهة^(٤). وبينما تميل العديد من النظريات إلى جعل هذا التنامي والنمو انعكاساً لحركة إحياء الإسلام أو لصحوة المسلمين، واكتشافهم حقيقة دينهم وثقافتهم وهويتهم بعد أن كانوا مستلبين للثقافة الغربية، تفترض نظريات أخرى أن هذا التنامي ليس شيئاً آخر سوى تجلى الإسلام كما هو واكتشافه على حقيقته التى لا تقبل الفصل بين

بالتأكيد لعبت إشكالية إحياء التراث وتجديده دوراً كبيراً في تحديث الثقافة وتجديد النظر إلى المشاكل الاجتماعية والعالمية . وكانت حركة الإصلاح الديني التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر وامتدت خلال الربع الأول من القرن العشرين تياراً من تيارات التحديث التي عرفت بالبلاد العربية والإسلامية . وقد عنيت أساساً بتحديث الخطاب الديني سواء ما تعلق منه بالكلام أو بالفقه أو بالممارسة الاجتماعية التي كانت متماهية مع الدين . وكان أهم ما فعلته هو أنها جعلت الحداثة الفكرية والاجتماعية ممكنة . فقد ربطت بين المفاهيم الدينية القديمة وبعض المفاهيم المعاصرة ، وحاربت الكثير من التقاليد الدينية التي تحد من الثقة بالإنسان والعقل والعلم . وهي تشكل لحظة أصيلة في الوعي العربي والإسلامي ما كان من الممكن من دونها للعرب والمسلمين فهم مجريات العصر الحديث والقبول بها والانخراط فيها . وأصيلة تعني هنا أن هذا الفكر كان يعكس تفكيراً يرفض التسليم لطرف واحد من المعادلة ، ويسعى إلى الحفاظ على توازنه ورشده في بحر التناقضات والصراعات المتفجرة . فالمتغربون المطالبون بتقليد الغرب في كل شيء كانوا مجرد ناقلين ومترجمين ولم يبدؤوا جهداً لتعريض مترجماتهم للنقد الضروري لحصول الاستيعاب . وكان المحافظون بالمثل مجرد بيفاوات تعيد إنتاج أفكار وتقاليد القرون الماضية .

لقد هدم الإصلاح الجدار النفسي والروحي والعقلي الذي كان يحول بين المسلمين وبين الاتصال والتواصل مع التطورات العلمية والتقنية السريعة التي تشهدها الحضارة . وبهذا المعنى فقد قام بعمل مضاعف . فمن جهة كشف للمسلمين عن جهلهم وتأخرهم وانحطاط نظمهم الاجتماعية والسياسية والعقلية والدينية ، ومن جهة ثانية قرب إليهم النظم والمكتسبات الحديثة عندما أعاد صوغها بلغتهم ومصطلحاتهم وتمايزهم . لكن فكر الإصلاح ومناهجه في العمل ، وهي قائمة بالأساس على التأويل الديني ، لم تكن مجدية ولا ذات قيمة في إنتاج عملية التحديث التاريخي لا في ميدان الفكر ولا في ميدان الممارسة العملية . فقد أدان مذهب الإصلاح الديني نفسه منذ البداية بالاستقالة أمام الحداثة وما تثيره

التي استخدموها لتحقيق قيم الحداثة الأدبية والمادية والعلاقة التي أقاموها بين هذه القيم ذاتها . إنه ثمرة هذه الحداثة العربية ذاتها ، من حيث هي حداثة ثقافية (منظومات القيم التي تنشئها وتغذيها نشاطات الثقافة العربية الحديثة) ومن حيث هي حداثة سياسية (طبيعة السلطة وطرق ممارسة الحكم ونوعية العلاقات التي تربط بين المجتمع والدولة وبين الأفراد فيما بينهم) ، ومن حيث هي اجتماع حديث (أشكال التضامن والتفاعل والتراتب الاجتماعي) ، ومن حيث هي إنتاج ومراكمة للثروة (طبيعة أنماط الإنتاج والتبادل القائمة ونوعية اشتغالها وتوزيع ثمارها) .

فالثقافة التي أوجدتها هذا النموذج التحديثي هي المسؤولة عن تطور القيم المادية الضيقة والسوقية المرتبطة بالمنفعة الشخصية والقريبة وحسب الاستهلاك بما في ذلك استهلاك الألقاب الرمزية ، والرغبة في التمييز والتمييز بين الناس حسب أي معيار ممكن ، والافتقار لأي قيم حديثة فعلاً إنسانية حقيقية وشاملة مثل الحرية والعدالة والمسؤولية والإنسانية . والسياسة الحديثة التي أدخلها نمط التحديث العربي هي المسؤولة عن نمو أشكال القهر والعنف السياسي بقدر ما أتاح للنخب الاجتماعية المفتقرة للقيم الإنسانية والوطنية استغلال الإمكانيات الكبرى التي تقدمها الدولة الحديثة من أجل توفير العنف اللازم لبسط سيطرتها الآلية على المجتمع وعدم إيلاء أي أهمية لرأيه وموافقته ، وبالتالي هي المسؤولة عن بناء سلطة ميكانيكية هدفها الاحتفاظ بالجمهرة الواسعة تحت الإشراف المباشر وتحييدها ومنعها من المشاركة في أي قرار . وشكل التنظيم الاجتماعي الذي صاغه هذا النمط هو الذي يفسر انهيار كليات ومعنى التضامن الإنساني الشامل وبروز المراتبية البامدة وتحول الفردية إلى أنانية محضة وإزالة أي آلية للتعديل وإعادة التوازن الذاتي للنظام . ونمط الإنتاج الاقتصادي الذي قام منذ البداية على مبادئ النهب والمضاربة والتلاعب بأموال الدولة والمجتمع معاً ، هو المسؤول عن الفوضى الراهنة وانعدام أي ضوابط ، سواء أكانت موضوعية مستمدة من مبادئ وقوانين السوق ، أو ذاتية مرتبطة بمفهوم واضح وقوي للمصلحة العمومية :

من مسائل نظرية وعملية عميقة ومعقدة، عندما جعل همه الرئيسي وجوه إشكاليته تقريب التراث من قيم المصير الحديث والدفاع عن قيم الحداثة ضد طائفة العلماء المحافظين . وما كان بإمكانه أن ينجح في مهمته التاريخية لو ربط هذا البقيد الأساسي والجوهري للتراث المحيط والجامد بنقد مماثل ومواز للحداثة . ففي هذه الحالة كان سيضعف موقفه كليا ويعطى أسلحة جديدة لخصومه كي يهاجموها، ويهدد بالتالي بخسارة رهانه.

لكن، إذا كان يمثل هذا الموقف قد لعب دورا كبيرا في تقريب مفاهيم الحداثة من الرأي العام العربي والإسلامي، وساعد كثيرا الطبقات المتوسطة التي انخرطت في الحداثة من دون تفكير على التصالح مع نفسها والتأكد من أنها لم تخن بذلك ضميرها الإسلامي وتراثها، كما لاحظ ذلك هاملتون جيب (ه)، فبقيد كان من دون فائدة تذكر بالنسبة لفكر حديث بالفعل، يريد أن يتصدي لمسألة الحداثة نفسها ويواجه التحديات الكبيرة التي تفرضها وتطرحها على المجتمعات الجديدة الداخلة فيها من دون أن تملك أي أداة للسيطرة عليها. والواقع أن المشكلة لم تكن في أي وقت، بالرغم من مظاهر التعصب التقليدية، ومعارضة العلماء المحافظين، مشكلة الحصول على حجج دينية حتى تستطيع المجتمعات، أو بالأحرى نخبتها الاجتماعية ترك ممارساتها القديمة وأنماط معيشتها التقليدية والاتحاق بالأنماط الجديدة التي تنمو يجب تأثير الميكانيكيات الجسدية، التقنية أو العلمية، بل إن العكس هو الصحيح، إن جذابة الحداثة تتجاوز المحرمات الدينية والمبدئية على حد سواء، فميكانيكا هي مشكلة المجتمعات النامية جميعا ليست في نقص الدعوة للحداثة ولكنها كانت ولا تزال، في السيطرة على هذه الحداثة، وكبح جماح النخب الاجتماعية عن الأخذ بما ينسجم مع مصالحها ودعم لغوها وسيطرتها على حساب القيم الأكبر من المجتمع، وحساب تنمية شروط حياته، ولقاء دفعه إلى ماتحت الحداثة، أو الحداثة الرثة التي تقدم مدين الصليح الرسمية وغير الرسمية ليمودجها حيا لها . وليس هنالك طريقة أخرى للسيطرة على الحداثة. أي عدم

السباح بتكيفها بحيث تصبح مجرد أداة بيد طليقة لقهر بقية أبناء المجتمع ووضعه في شروط الاستعداد، سوى تطوير فكر نقد هذه الحداثة والكشف عن التناقضات التي تنطوي عليها والاختلالات التي تثيرها والشرائح التي تقود إليها والمآزق والانسدادات التي تفضيها، سواء على مستوى الفكرة والتصورات، أو على مستوى التطبيق الذي شهدته في مجتمعاتنا العربية الإسلامية . واعتقد أن مشاكلنا الرئيسية اليوم ناجمة عن الأخذ بحداثة مشوهة، أو بمفهوم مختزل ومفقر وعديم القيمة لحداثة استهلاكية واستعمالية لا قيمة لها ولا روح، ولا مخرج لنا إلا بإعادة النظر في مفهوم هذه الحداثة ونموذجها ووسائل تحقيقها من أجل العودة إلى تاريخ يكون فيه من الممكن لنا السيطرة على ما ينهال علينا، أي حركة التقدم العلمي والتقني، بدل أن نكون ضحايا لها . وهذا يقتضي قبل أي شيء آخر إعادة توجيه الأنظار نحو ممارستنا التاريخية المعاصرة نفسها، نظمنا الأخلاقية والفكرية والسياسية، أي إلى أخطائنا ونقائص تجربتنا نحن المحذرين من ليبراليين وإصلاحيين ولوريين وماركسيين، أي بكل ما كنا قد تجاهلناه في نصف القرن الماضي، وهو الشرط الأساسي لتحرير هذه الممارسة من المآزق الذي وصلت إليه والسعي إلى تطويرها . وهو جوهر ما قصبت إليه في جميع أعمالى السابقة.

فقد حاولت أن أبين في كتاب (اغتيال العقل)^(٦) محدودية النهج المتوارث عن الإصلاحيين المسلمين الذى يرى أن المشكلة ليست إلا مشكلة إزالة البرقة والاختلاف بين مثال الإسلام ومثال الحداثة، ففى اعتقائى هذه مشكلة شكلية وسطحية ولا تهدد شيئا فى مواجهة المسألة الكبرى والأساسية التى هى السيطرة العقلية والعملية على آليات الحداثة، وتفتيت التجربة التاريخية على كل حال أن التقريب بين المثالين ليس إلا رد فعل على واقع حاسم، لا استشرافا له وتنظيما لطريقة استيعابه، فقد حصل تقريب المثالين فى مواكبة حركة التحديث الناشطة منذ نهاية القرن الماضى، نجما كما أن النزوع البراهن إلى ممارسة الحداثة والتراث لدى قسم كبير من الرأي العام المثقف والبدعي، وحضارة الغرب وحضارة الشرق، ينمو فى موازاة تفجر أزمة الحداثة

للسلطات القائمة على موضوع تجاهل هذه الأخيرة لرعاية مصالح الناس الأخروية ولكن على تقصيرها في رعاية مصالحهم الدنيوية . وهي لا توعد السكان بملكوت السماء ولا تجتذب ولأهم وحماسهم لما تحجز لهم من مكان في جنة الله الخالدة، ولكن ما تؤكد لهم من أنها الأقدر على رعاية مصالحهم الدنيوية وإدارة دولتهم السياسية . وهي لاتعيقهم على شعارات إصلاح العقيدة الدينية بقدر ما تعيقهم على شعارات تطبيق العدالة الأرضية.

بالأكيد قد يحصل أن حزبا يدعى التشرب بقم الإسلام أو يستلهم التقاليد والمبادئ الإسلامية يصل إلى الحكم، كما هو الحال في إيران . وقد تبرز داخل السلطة الإسلامية تيارات تنادى بإخضاع مصالح الدنيا إلى مصالح الآخرة، لكن يبقى هذا الحدث عارضا سببه انهيار صدقية العقائد التي التقدمية بعد أن ارتبطت بالظلم والديكتاتورية، ويبقى التيار التيوقراطي أقلية حتى في صلب النظم الإسلامية، لكن عاجلا أو آجلا لابد أن ينشأ في هذه النظم التناقض العميق بين نظرتين : نظرة عملية واقعية، ونظرة عقائدية دغمائية . والأولى هي المؤهلة خصما للألتفات لأنها هي التي تستجيب للظروف الموضوعية والالتجاهات العميقة للجمهور العربي كما هو الحال في كل المجتمعات الأخرى . هذا يعني أن جميع الأنظمة الإسلامية التي نشأت أو يمكن أن تنشأ في العالم بسبب الأزمة التي تعاني منها الحداثة المشوهة والرلة التي ذكرتها، سوف تشهد لا محالة انقساما، ثم لإزدهاجية سلطة تقودها بالضرورة نحو معركة يعاد فيها للسياسي مكانه كحقوق رئيسي وناظم أول للعلاقات الاجتماعية والحياة العمومية، وأفضل دليل على ذلك ما يحصل في حضن النظام الإسلامي في إيران، وهو الذي ولد من واحدة من أكبر ثورات العصر السياسية،

والمقصود بالسياسي مجموعة الغايات والوسائل التي تميز لنموذج التنظيم السياسي عن نموذج الانخراط الديني الحماسي ، وهذا يعني، أولا جعل رعاية المصالح الدنيوية لجميع أو جزء من السكان متحرك السلطة القائمة، معهما كانت أصول أو عقائده أو درجة إيمان القائمين عليها، بخلاف السلطة الدينية التي تخضع هذه

إخضاع مشاريع التحديث الوطنية . قد يحل هذا التقريب بين المثالين مشكلة شرعية التحديث، عندما يحصل، كانت هذه هي وظيفته التاريخية، لكنه لا يشكل محركا مستقلا للتحديث ولا يمكن في أساس هذه الحركة . نماما كما أن التبعيد الحالي بين المثالين على يد لحفكرين الإسلاميين لا يقود بالضرورة إلى جمود دينامية التحديث ولا يفسره.

والمقصود أن حل تناقضات الفكر لا تغني عن حل تناقضات الواقع والتموض عنها. وقيل أن تطرح الحداثة مشاكل قيسية، تطرح مسائل عملية معقدة وأساسية . فالأصل هو الممارسة التاريخية، وهي لاتخضع لحركة الأفكار وحدها، ولا حتى بصورة أساسية . فدينامية الفعل ليست من دينامية الفكر ولا تخزل إليها، ولا تطور التاريخ عبر الفكرة، ولكن الأفكار وتصورات الناس وتأويلاتهم لأعتقاداتهم هي التاريخية، أي الخاضعة لتبدل الظروف الحضارية.

وهذا يجعلني لا أرى أيضا في الإشكالية الراهنة التي تدور حول الصراع بين الدولة الدينية الإسلامية والدولة العلمانية قيمة تذكر، بالرغم من أنها سيطرت اليوم على فكر النخبة العربية وطبعته بطابعها . والسبب في ذلك أنني أعتقد أن عصر الدولة الدينية قد ولى، ولم يعد هناك حتى فرصة أو إمكانية تاريخية لإقناع أحد بمعلطة مستمدة من الدين أو مدعومة بالسند الإلهي . ولم يعد هناك إمكانية للمراهنة الكلية ولا حتى الأساسية على الأخوة الروحية لتجاوز الصراع على المصالح وبالتالي لبناء جماعة منظمة وموحدة وقابلة للبقاء في أي بقعة من بقاع العالم . إن جميع المجتمعات القائمة اليوم قائمة بتفحل وجود دولة تتمتع بإدارة تحقق بعضها من النجاح في رعاية مصالح السكان الاقتصادية والصحية والتعليمية وغيرها. وعندما تخلف هذه الإدارة في تحقيق ذلك، أو يبدو عليها الاخفاق، لا يبقى هناك أي أساس لاستمرار الجماعة أو لضمها وحدها واستقرارها . وكل المخروب اليوم حروب على توزيع المصالح لا على تجديد الأديان أو الخلاص أو الشفيعات الدينية. وحتى الحركات الإسلامية التي ظهرت في العقدين الماضيين في الجلاء الإسلامية لذلك فلا توجيه نقدنا

المصالح لمبدأ ضمان المصالح الأخروية، أى مصالح الدين والسلطة الدينية. وثانياً: استخدام وسائل التنظيم والتراتب البيروقراطى وتحديد الصلاحيات من جهة والتعامل حسب ميزان القوى من جهة أخرى. وهو مانسبته الحسابات السياسية لا العقائدية. ولعل خير تعبير عن ذلك كلمة معاوية، وأول ملك فى تاريخ العرب المسلمين: لو كان بينى وبين الناس شجرة لما انقطعت، إذا شدوها أرختها وإذا أرخوها شددتها. فمن الواضح هنا أن معاوية يضع الحفاظ على السلطة والدولة فى المرتبة الأولى، وأنه يتبنى موقفاً براغماتياً لا عقائدياً يسمح له بفهم ميزان القوى والسيطرة عليه. وهذا هو الدرس الذى تقدمه لنا التجربة الإيرانية التى كانت رائدة فى هذا المجال.

فقد لعب الإسلام السياسى فى إيران دور الحامل لثورة وطنية وثقافية معا تهدف إلى انتزاع حرية واستقلال الشعب الإيرانى وإرادته من جهة وتغيير منظومة القيم التى سودتها نخبة متعربة، مرتقة وطفيلية، أجنبية الروح والمشارع، تحتقر ثقافة الشعب وتكره هويته التاريخية وذائته الحية من جهة ثانية، أى من نخبة دمرت معنويات الشعب الإيرانى فى العمق (٧). وقد استخدم الإسلام اللحمة الوطنية الضرورية لخلق قوى حية موحدة قادرة على إطاحة نظام الشاه المدعوم رسمياً بقوة بالولايات المتحدة الأمريكية، ولتوليد منظومة قيم جديدة تعزز احترام الذات والثقة بالنفس وإرادة المشاركة فى المغامرة الحضارية العالمية. وبعد أن حقق الإسلام السياسى دوره وانتزع إيران من برائن الهيمنة الأجنبية والاستلاب الثقافى والروحى زاد النزوع وسوف يزداد بسرعة وقوة فى وسط الرأى العام الإيرانى والمتشققين إلى العودة إلى الحالة الطبيعية، أى إلى مواجهة التحديات الفعلية التى تواجه إيران كما تواجه غيرها من الأمم الضعيفة، وهى اكتساب القيم والنظم التى تساعد على تحديثها بالعمق وإندراجها فى حضارة عصرها، وهى قيم الحرية الفردية والتعاون الدولى والتنمية الاجتماعية والاقتصادية. وعادت مسألة الهوية والاستقلال من جديد إلى الدرجة الثانية من الاهتمام. وهذا هو الاتجاه الذى سوف يسود ويسمح بانتصار التيار التحررى الإيرانى ضد تيار المتشددىين الإسلاميين.

أما فى مصر فالوضع مختلف يتسم بالتحدى المتبادل بين السلطات الحكومية وبين الجماعات الإسلامية أو بعضها التى ليس لديها أى تأييد شعبى وطنى ولكنها تستفيد من نفقة سكان بعض المناطق الإقليمية الفقيرة ومن أخطاء رجال الشرطة الذين أساءوا استخدام صلاحياتهم فى هذه المناطق. ولذلك اتخذت العمليات هنا شكل الاستفزازات المتبادلة بين قوات أمن وزارة الداخلية وقيادات هذه الجماعات التى تتصرف تماماً كما يحدث لعصابات خارجة على القانون فى مواجهة سلطة أمن قليلة الاكتراث بمعنى القانون واحترام الحريات والحقوق الفردية ولا تخضع فى سلوكها إلا لمبدأ فرض هيبتها وإرهاب خصومها ودفع الناس إلى التعاون معها.

٣- أزمة الحداثة ومظاهرها : الاستجداء بأيدىولوجيات ما قبل الحداثة:

هذا هو الذى يدفعنى إلى القول إن قوة الإسلام السياسى وتطرفه مرتبطان بدرجة الاخفاق الذى شهدته عملية التحديث التى عرفها المجتمع، وبالتالى بعمق هذه العملية نفسها، وهذا تماماً على عكس الأطروحات الشائعة التى تربط ظهور الإسلام السياسى بالجمود أو بالتأخر الفكرى والاجتماعى والحضارى لدى المجتمعات العربية والإسلامية وضحالة عصرنتها الفكرية. فهو فى نظرى ثمرة تحول المجتمع إلى النظم الجديدة والحديثة، وعصرنته الروحية، أى نتيجة خروجه من إطاراته المرجعية والعملية التقليدية ودخوله فى الأطر الجديدة، من دون أن تجد هذه الأطر المرجعية مكافئها الحقيقى فى الحياة العملية، أى من دون أن تتحقق الوعود الإنسانية التى كانت مرتبطة بها. فلا حصلت الحرية ولا التضامن الاجتماعى المنتظر ولا العدالة، بل ولا احترام الكرامة الإنسانية للفرد والجماعة. فالإسلام السياسى هو الابن الشرعى للحداثة الرثة والمجهضة، التى أعيد بناؤها وتكييفها بما يسمح بانعتاق نخبة صغيرة واختناق شعب كامل. وهذه العملية ليست مقتصرة على دولة دون أخرى عربية كانت أو غير عربية، مستعمرة سابقاً أو غير مستعمرة. فالمضمون الرئيسى للتاريخ الحديث عند جميع الأمم والشعوب هو انخراطها

فى عملية التحديث وسعيها الناجح أو المخفق إلى استيعاب الحداثة، سواء من حيث هى وسائل إنتاج (التصنيع) أم نظم سياسية (بناء المواطنة التى تقوم على المساواة فى الحقوق، والحرية الفردية، والمشاركة العملية فى تقرير مصير المجتمع)، أم من حيث قيم إنسانية داعية إلى جعل الإنسان فى مركز العمل الاجتماعى والفكرى والأخلاقي وتحوله إلى غاية لا إلى وسيلة لخدمة الدولة أو ضحية للنظام السياسى واستقرار السلطة وهيبة الدولة. ولاشك أن رد فعل الجماعات التى خسرت رهانها على الحداثة يختلف باختلاف إرثها الثقافى والتاريخى وظروفها وإمكاناتها ومواردها وموقعها فى الخريطة الجيوسياسية. ففى العديد من الدول الأفريقية والآسيوية كان للعقيدة الأقوامية أو الأثنية الدور الأول فى التعبير عن إجهاض قيم الحداثة، وهو الذى قاد إلى حروب تصفية عرقية لاتزال مستمرة فى بعض البلاد ويمكن أن تنتشر فى بلاد أخرى. وفى البلاد العربية والإسلامية التى تملك بنية ثقافية وطنية أمتن، كان للعقيدة الدينية الدور الأول فى ذلك، وقادت إلى تفجر حروب سياسية - عقائدية بالدرجة الأولى.

والقول إن الإسلام السياسى ظاهرة تاريخية مرتبطة بأزمة نموذج الحداثة والتحديث الذى عرفته المجتمعات العربية يعنى أيضا أنه ليس له أى قاعدة فى الحقيقة الدينية، أى فى التراث، ولايجدى إعادة تفسير التراث الدينى أو تأويله فى صد أخطاره أو الحد من نفوذه. ومن المفروض أن يستمر، ويستمر عبره اللجوء إلى العقيدة الدينية للتعويض عن إفساد العقائد الوطنية والاجتماعية الحديثة فى بناء لحمة التضامن الاجتماعى والهوية الجمعية، وذلك طالما استمرت أزمة نموذج الحداثة، ولم ينجح العرب والمسلمون فى التوصل إلى طريقة يمكن فيها استيعاب المكتسبات الحديثة، العلمية والتقنية والفكرية والسياسية من دون أن يكون قتل الإنسان وسحقه هو الثمن المطلوب لذلك.

لكن اللجوء إلى الأيديولوجية الإسلامية، أى البرنامج السياسى والاجتماعى والثقافى المستمد من القيم الدينية أو المستند فى شرعيته إليها، ليس هو المظهر الوحيد لأزمة الحداثة العربية. فبموازاة أزمة الدولة الحديثة، أى

الوطنية، سوف تتنامى أيضا وبشكل أكبر النزوعات إلى شحن المشاعر والتضامانات العصبوية ما قبل السياسية. وقد حاولت أن أبين فى كتابى الأخير «الإسلام والسياسة: الحداثة المغدورة» (٨) العلاقة بين هذه الأزمة وتنمى العصبية المناهضة للدولة الحديثة الوطنية، سواء أكانت أصولية دينية، أو أصولية عرقية أو أقوامية أو عشائرية. واعتقد أن كل ذلك ليس إلا مظهرًا من مظاهر الخراب السياسى والأخلاقي والدينى الواسع الذى تعيشه المجتمعات العربية نتيجة انسداد الأفاق ونفاذ إمكانيات التقسيم والتراكم. فجميع التوترات والنزاعات والصدامات العنيفة التى نعرفها اليوم هو توقف ديناميات التقدم والتراكم، بسبب الأزمة العالمية من جهة، وفساد السياسات التحديثية الاقتصادية والاجتماعية والعلمية الوطنية من جهة ثانية، ثم أخيرا، بسبب مبادرة النخب الحاكمة والسائدة إلى تفريغ النظم الحديثة نفسها من محتواها الحقيقى، أى من القيم الإنسانية التى كانت فى أصل نشوئها وتحولها إلى نظام اجتماعى تاريخى مهيمن فى العالم كله.

أما اتجاه هذا الإسلام السياسى أو بعض أجنحته نحو التطرف فليس له علاقة بوجوده ولابعيدينه ذاتها ولا بإسلاميته، إنما هو ثمرة عاملين، أولا: درجة الرثاءة التى يتميز بها التحديث فى هذا المجتمع أو ذاك، وما يرتبط بها من تفاوتات كبيرة وعميقة بين جمهور حضارة «القعبة» و«باب الواد» والأحياء الفقيرة المعدمة، من جهة وحضارة الأحياء الغنية والمرفهة من جهة أخرى. وثانيا: نوعية الاستراتيجية التى تتبناها السلطات الحاكمة والتيارات السياسية الأخرى لمقاومة الإسلام السياسى أو احتوائه. إنه مرتبط بطريقة التعامل مع الحركات الإسلامية من قبل خصومها ومعاضدائها. وإذا كان من الصحيح أن بعض تيارات الإسلام السياسى مبالغة للعنف، فذلك بسبب طبيعة قواعدها الاجتماعية وجمهورها تماما كما كانت القواعد المعدمة والمحرومة لبعض التيارات الماركسية تدفعها لتبنى نظرية الماوية المعروفة: السلطة تنبع من فوهة البندقية، فى العديد من بلدان العالم النامى فى الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين. وحرب العصابات التى كانت تشنها هذه

الفصائل الماركسية لاتزال مستحرة حتى الآن في بعض المناطق.

فالأصل هو إخضاع السلطات الرسمية والقوى السياسية الأخرى في التوصل إلى حلول تمنع الانفجارات العنيفة وتتيح اخذاء المطالب المثيرة لدى جزء من السكان، مهما كانت عقائدهم ونوعية مطالبهم. والحال أن العديد من نخبتنا لم تعرف كيف تسمى البلاد من الانجرار إلى العنف وكيف تجنبها الحرب الأهلية. ولم تنظر هذه إلى الحركات الإسلامية إلا على أنها حركات عنف معادية للدولة ومحدرة عن الدين الصحيح، ولم تسع إلى أن تفهم نوعية المطالب الاجتماعية للفئات المستهدفة تحت رايتها، حتى تعالجها، وفصلت أن تنظر إليها كقوى خارجة على المجتمع ومحدرة عليه. والحال أن العديد من المجتمعات الإسلامية تعكس بأس ولفاء صبر فئات اجتماعية تعيش شروطا مهينة أو غير مقبولة وتفقد الأمل بالمستقبل وتستسلم لمشاعر الإحباط والانتقام، وهي لا تنتظر إلا شرارة واحدة كى تنفجر وتجرع عسا يهيش في قلوب أتباعها من شعور الغبن والظلم، ولأسف، في معظم الحالات، فضل المسؤولون العرب تفجير القبيلة الموقوتة التي تكونت نتيجة السياسات السيئة وغير العادلة التي بعوها، بدل المضي إلى نزع شيلها بالحوار والتفاوض والاعتراف بالمظالم وتلبية المطالب الاجتماعية العادلة، أو على الأقل جزء منها. وهكذا كان اختار الحرب أو ما يسمى بـ"مفلة الحل الأمني" هو الذي انتصر وليس الاعتدال السياسي ومعالجة الأزمة الوطنية بوسائل سلمية. وجرح هذا الحل أو منازة هو رفض الاعتراف بالأخطاء ودفع ثمنها ومراجعة السياسات القائمة من قبل النخب العربية.

بالفكر لا أحد يعتقد أن للحوار السياسي مفعول السحر، وأنه مكان يستطيع أن ينهي الأزمة بذروة نقاش أو يقضي على التيارات المتطرفة بالافئاع. ولكن كان من الممكن، لقاء تنازلات مادية وسياسية قليلة، أن يدفع بذابلية القاعدة الاجتماعية للحركات الإسلامية شيئا فشيئا نحو القبول بقواعد الصراع السلمي ويجنب البلاد تكاليف الحرب الأهلية، لكن كان لابد في سبيل نجاح

ذلك من البدء بمراجعة جذية للسياسات الاجتماعية والثقافية القائمة وتغيير قواعد اللعب السياسية أيضا. وربما كان احتمال نجاح مثل هذا الحوار، والتسوية التي لابد أن تنجم عنه، هما اللذان أقارا الرعب عند التنظيمات السياسية العلمانية الضعيفة وغير القادرة على المنافسة. ولذلك فقد شجعت في معظمها السلطات القائمة على اتباع الحل الأمني. لكن إذا كان من الممكن أن ينجح الحل الأمني في القضاء على التكتل السياسي الكبير وعلى الحشد الواسع الذي قامت به التيارات الإسلامية في السنوات الماضية، فمن المؤكد أنه لن يساخذ التيارات المعارضة الأخرى على الحلول محلها، ولن يستطيع أن يزيل مصادر التوتر العميقة التي أنتجت الحركات المتطرفة، ولو تحت رايات غير إسلامية. وستكون نتاجه الرئيسية تدعيم مركز السلطة القائمة وتعميق نزواتها المطلقة. وأكثر من ذلك، سوف تسعى السلطة القائمة نفسها إلى الإبقاء على العنف، أو ما تسميه العنف المترسب أو المستمر حتى تجعل منه وسيلة للابتزاز بالأمن، وبالتالي لتجنب نفسها المسألة عن سياساتها وروع أي مطالب اجتماعية جديدة. إن نتيجة الحل الأمني هي تمديد عمر الديكتاتورية وتأجيل الإصلاح الاجتماعي والسياسي لصالح الحفاظ على النظم الاجتماعية السياسية القائمة كما هي وعلى المصالح الفئوية التي تفت زواها.

٤- الطابع الحتمي للدخول في الحادثة؛

تسمى النخب الحاكمة إلى تعبئة الطبقات الوسطى لصالحها وتهذيبها ضد أي مشروع تغيير سياسي عن طريق إظهار الخوف على الحداثة وتضخيم المخاطر التي تهددها، وليس هناك ما يستدعي مثل هذا الخوف. فلا ينبع الانخراط فيها (الحداثة) من التعلق بالفكرة وهو ليس مسألة ذاتية، أو مسألة اختيار نظري، ولكنه ختمية تاريخية تلحق مصائر الشعوب والأمم جميعا وتعرض نفسها على كاريهيا، فمن لا ينجح في تغيير شروط حياته بما يتفق مع معايير العصر، يهشم ويتداخى، ثم يخرج من التاريخ. والاختيار الوحيد الممكن هو بين الخراط إيجابيا وأع يسمعون بالسيطرة على ديناميات الحداثة، الاقتصادية والثقافية والعلمية والسياسية، بل

والأخلاقية، والتفاعل معها، ثم فيما بعد تدجينها وتأهيلها، وانخراط سلبى، عفوى وتلقائى، يقود، رغم ما يمكن أن يرافقه من مقاومات باسلة كذلك التى وجهها الهنود الحمر للغزو الأبيض المتفوق تقنيا وسياسيا، إلى الانسحاق تحت عجلاتها . وليس من الصعب ملاحظة كيف أن التخلي عن النموذج التقليدى، الاقتصادى والسياسى والثقافى، يجرى بصورة تلقائية أو بالأحرى حتمية فى جميع البلاد، ويعد تكوين الجماعات وتقسيمها وتوزيع الثروات والموارد عليها، بصرف النظر عن دينها وتراثها والأوهام التى تغذيها حول استمرارية تفاليدها وثقافتها . ولا يمنع الحديث فى التراث والدولة الإسلامية من أن جميع المجتمعات الإسلامية، عربية وغير عربية، قد تخلت فى العقود الماضية فى تنظيماتها السياسية عن نموذج الجماعة الدينية وتبنت نموذج الدولة الحديثة، وأنها فى صراعها ضد تخلف هذه الدولة أو إفسادها، لاطالب بهدم الحدود لتجديد عقد أخوة الإيمان داخل الامبراطورية الدينية، بقدر ما تطمح إلى تأسيس عقد المواطنة من خلال السيطرة على الدولة الوطنية وتأهيلها للمشاركة السياسية والشاركة فى الحرية.

لا يغير تقدم الحركات الإسلامية السياسية اليوم من هذه المعطيات ، فالعملية التحديثية رجعت تسير، ولو بالأسلوب نفسه، بأسرع مما كانت تسير عليه من قبل، وتعيد عبر سياسات الانفتاح بناء الهياكل الاقتصادية والمفاهيم والقيم الاجتماعية بالعمق، بالرغم من مظهر جمود الدينامية الفكرية وتوقف تجديدها (١٩) . ولا ينبغى لتصورات الناس عن أنفسهم أن تمنع الباحث العلمى من إدراك حقيقة الممارسة العملية، إذ كثيرا ما يكون الاحتفاظ بتصورات مفوتة أو جامدة أو قديمة وسيلة للتغطية على الممارسة المتجددة بقوة أو للتعرض عن الانخراط الاجبارى فيها. ووجود تصورات محافظة أو تقليدية أو عودتها إلى السطح وسيطرتها على المناخ الثقافى اليوم لا يثبت غياب الممارسة الحديثة على مستويات الوجود الاجتماعى كله، ولا يعكس استمرار تأثير عقائد القرون الوسطى ولا الرغبة فى العودة إلى تقنيات وتطبيقاتها البالية، ولكنه يعبر عن أزمة هذه الممارسة نفسها، أغنى عن الأزمة التى تعيشها الحداثة أو

عملية التحديث، وبهذا المعنى أقول ليست الحركات الراديكالية المناهضة للوضع القائم باسم الإسلام تعبيراً عن عودة الإسلام الصحيح أو المحرف، بقدر ماهى تعبير عن الكفر بالتوجهات والقيم والمقائد والسياسات والنظم التى كانت وراء تحويل شعار الحرية إلى غطاء لتعظيم القهر وسحق الفرد وتكريته من كل حقوقه ووسائل دفاعه عن نفسه، وجعل التنمية الاقتصادية وسيلة لتكوين وتحرر النخبة الاجتماعية وتهيمش الأغلبية، وجعل الدولة الحديثة وسيلة لتعميم قانون العنف والسيطرة البوليسية، وتوظيف الوطنية فى بناء سلطة الاستبداد والوصولية.

٥- إعاقة الحداثة:

أمام الأزمة العميقة التى يعيشها نظام الحداثة الرثة والتحديات التى يواجهها من قبل القوى المحيطة، والتخطيط الذى تشهده المجتمعات، يزداد البحث عن تفسيرات سريعة وحلول جاهزة . من هذه التفسيرات الاعتقاد بأن فشلنا فى الدخول الفعلى فى الحداثة راجع إلى تخلفنا عن تراثنا وتقاليدنا وحضارتنا . ومنها أيضا الاعتقاد بأن سبب الأزمة هو غلم سعيها إلى ملازمة الحداثة الأجنبية، الغربية، مع تراثنا وقيمنا الثقافية، وأن مثل هذه الملازمة كفيلة بإخراجنا من المأزق الذى نحن فيه . ومنها تلك التى تعتقد بأن سبب الاخفاق هو بالعكس تمسكنا الرائد عن اللزوم بتراثنا، أو مقاومة هذا التراث، وبشكل خاص الدينى منه، أى الإسلام، للحداثة.

ولا أرى أى قيمة علمية للنظرية التى تفسر مأزق الحداثة العربية انطلاقا من جمود الإسلام أو مقاومته للتجديد وللجديد، لا يعنى ذلك أن الانتقال التاريخى من منظومة إلى أخرى فى أى مجتمع كان، بما فيه المجتمعات الحديثة ذاتها، لا يواجه معارضة، أو أنه يحصل من دولها . لكن إذا كان من الصحيح أن المجتمعات العربية والإسلامية قد أظهرت الكثير من المقاومات لأفكار الحداثة وقيمها النظرية، إلا أن أى مؤرخ لا يستطيع أن يفكر أن الدينامية المعركة لهذه المجتمعات، أى جوهر تاريخها، كانت فى القرنين الهضابيين، ولوج الحداثة، وهى التى تفسر النهيار المقاومات فى المحصلة الأخيرة ، كما تفسر، وهذا هو

معنى الحمية، ومعنى الهيمنة التاريخية، يزوغ ثم انتصار الأشكال والأنماط الحديثة في الاقتصاد (الصناعة بدل الحرفة والتجارة القديمة)، والسياسة (الدولة الحديثة بدل الامبراطورية أو السلطنة)، والتكنولوجية والمعرفة العملية والعمارة الحديثة، بل والبنية الثقافية الانثروبولوجية العميقة التي تتجسد في أنماط المأكل والملبس والزواج والطلاق والفرح والحزن... إلخ.

ثم إننا نغفل عندما نتحدث عن مقاومة الإسلام أن الذي يقاوم ليس الدين، أى المذهب والعقيدة، ولكن الناس، أى الجماعات والمجتمعات أو أجزاء منها. وأن الدافع إلى هذه المقاومة ليس بالضرورة الدين، ولا حتى بشكل رئيسي، ولا أى عقيدة أخرى، ولكن مصالح أو مخاوف أو رهانات تبعثها الظروف التاريخية والاجتماعية المحددة. وكثيرا ما تضطر المجتمعات حتى تبرر مقاومتها أو استسلامها إلى إعادة ترجمة العقيدة ذاتها، بما يفيد المقاومة أو التسليم. بيد أن فهم ذلك يستدعي الخروج من منطق المثالية الفجة التي ترى التاريخ وصراعاته عبر الأفكار والعقائد، لا عبر القوى والمصالح والتناقضات الفعلية.

لا أعتقد أن للاشكالية المتعلقة بمعارضة الحداثة بالتراث أو التقريب بينهما أى قيمة نظرية ولا يمكن للتفسيرات التي تقدمها، سواء أكانت تراثية أو تحديثية، أى جدوى عملية. فالسبب في إعاقة الحداثة في معظم بلاد العالم، بما فيها العربية، لا يكمن في التراث، تراث أى منها، لا من حيث هو مقاوم ولا من حيث هو مشجع، ولكن في تجنبنا ممارستنا التحديثية، أى مناهجنا وسياساتنا الحديثة، النقد، ولتقينا الحداثة كما لو كانت أمرا مفروغا منه، لا يحتاج من أجل الوصول إليه إلا إلى التخلي عن التراث، يدل اعتبارها بالأساس لمرّة لجهد استثنائي لا يفيد فيه الاحتفاظ بالتراث أو التخلي عنه، وتصورنا لها أخيرا على أنها ثمار يانعة ما علينا إلا أن نقطفها ونلتهمها فنصبح حديثين، ومن أنصار الحداثة. إن سبب الفشل يكمن إذن في وهن استراتيجيات التحديث نفسها وعدم اتساقها، ولا فاعليتها، وعدم قدرتنا على مواجهة، بل تعيين حقيقة التحديات التي يفرضها التحديث الفعلي، والتضحيات

التي يستدعيها، والتنازلات السياسية والاقتصادية والثقافية أيضا التي يتطلبها من هؤلاء وأولئك. إنه ينبع من نوعية الممارسة التحديثية ذاتها التي عرفناها، لا من خارجها، فقد حصل الخلط في أذهاننا بين التحديث الفعلي، وبين الانخراط التلقائي في دوامة الحداثة، أى بين إنتاج الحداثة وبين استهلاك منتجاتها الجديدة. وكنا مستهلكين حقيقيين للحداثة ولانزال، لكن لم نتحول بعد إلى منتجين لها. وعندما نهتم بذلك ندرّك أن كل نقاشاتنا الراحنة عن القومية والقطرية والتراث والأصالة والأصولية والعلمانية قد تجاوزها الزمن، ولم تعد لها أى قيمة إجرائية، ولا تقع إلا على هامش القضية. إن الأصل في الحداثة بناء استراتيجية حقيقية لتعظيم الاستثمارات الجديدة في كل ميدان: تكوين رأس المال الاقتصادى والعلمى والتقنى والفكرى والروحي، وتحرير الشعوب والجماعات من الخوف والجُمود والضعف والأمية والاقتناء والاستسلام والمحسوبة والشعور بالصغار والدونية. ومن أجل ذلك وفي سبيله، توسيع دائرة فعل هذا الاستثمار وضمان استمراره ونجاعته. وكل ذلك يتناقض مع ماشهذهذه من ممارسات وسياسات مطبقة من قبل النخب الضعيفة التي سيطرت على مقاليد الأمور وحولت الاستثمار إلى مراكمة للثروة الشخصية، وبناء الجماعة الحية إلى تجديد لعلاقات العبودية والسخره، وتكوين رأس المال العلمى والتقنى إلى دعايات فظة لعقائد هزيلة جوهرها تقديس الذات، وعبادة الحاكم، وتحقيق الاندماج الإقليمى العربى الضرورى إلى استهلاك ممزوج لعقيدة قومية مخشبة توظف لترسيخ القطيعة بين البلدان بدل تشجيعها على الانفتاح على بعضها.

بعكس ما توحي به المناقشة الجارية بين المثقفين العرب حول الحداثة والتراث، والعمل من الداخل أو من الخارج، إذن ليس السؤال الجدى في نظرى لم يكن ولا يمكن أن يكون: هل نأخذ بالحداثة أم نتركها أو هل نصبغها بترائنا أم لا نصبغها، ولكن كيف نصنع الحداثة، أو كيف نسيطر على دينامياتها الحقيقية المنتجة والمبدعة. وليس هناك مسؤل عاقل يقبل أن يطرح اليوم على نفسه الاختيار بين توطين قطاعات التكنولوجيا

الصناعات والتقنيات البالية التي تريد الدول المصنعة التخلص من آثارها الضارة كتلوث البيئة . لكن ليس هذا ممكنا إذا كان المقصود الاندراج الفعلى فى دائرة الحضارة المنتجة وضمان التنمية المستدامة والمتجددة التى تتطلب الدخول فى الديناميات المحركة والدورات المالية والاقتصادية الناجمة . هذه الحداثة الفعلية، لا الأيديولوجية، علينا نحن وحدنا أن ننتزعها . ولن نستطيع ذلك إلا بمنزل الثمن الكبير الذى تستحقه، أى بتعبئة جهود فكرية وسياسية متصلة والقيام بتضحيات استثنائية، منظمة وعادلة لم نبدأ بعد حقيقة بالتفكير الجدى فى كيفية تحسينها.

من الواضح أن الجدل الذى يقسم المثقفين فى العالم العربى بين داعية متحمس، وناكر متملص، لا يعنى الحداثة الصعبة هذه، حداثة السيطرة على آليات الإنتاج العلمى والتقنى وعلى الأسواق ونظم الإدارة الصحية ورفع كفاءة مبادرة الجماعات وفقتها بنفسها وبمستقبلها، وتمتين قدرتها على التعاون والتضامن والعمل المنظم المشترك، ولكنه يعنى فى الحاليتين، الحداثة الرثة أو نفايات الحداثة . والجميع فى الحاليتين على صواب . فالحداثة السهلة التى يدعو لها الكثير من المتعولمين والمتفريبن والمستفيدين، حداثة النفايات الصناعية والثقافية، ليست صعبة المنال، ويكفى للحصول عليها فتح الأسواق وتقريب الأذواق، وهى فى الوقت نفسه، كما يقول بحق، ناكروها من السلفيين الجدد والبيعيين، لا تستحق أى عناء، ويمكن من دون ضرر استبدالها بل التخلّى عنها والعيش خارجها ومن دونها.

والواقع أن أزمة الحداثة ليست عربية أو إسلامية ولكنها أزمة عالمية . إنما ليس لهذه الأزمة المضمون نفسه ولا النتائج ذاتها فى الدول المصنعة المسيطرة على آلياتها، وفى الدول البضيفة ذات الحداثة الرثة^(١٠) . فبينما ينجح المجمع الصناعى والتقنى فعليا فى تنظيم عملية انتقاله من شروط الحداثة الكلاسيكية إلى مانسميه الآن ما بعد الحداثة، أى ينجح إلى حد كبير فى السيطرة على أزمة الحداثة نفسها، وفى توزيع تكاليف تجاوز هذه الأزمة على مختلف فئات المجمع . يقلت زمام الأمور

الحديثة، المعلوماتية مثلا، إذا استطاع، وبين التمسك بأنوال النسيج العربية القديمة. أو يهتم كثيرا فى ما إذا كان عالم الاليكترونيات عنده يبدأ عمله بالتسمية أم بالانصات للموسيقى الكلاسيكية. إن المشكلة هى كيف نتحكم بآليات الحداثة الحقيقية، التقنية والصناعية والاقتصادية (الأسواق)، والسياسية (الدولة الحديثة وما تخلقه من إمكانيات هيمنة استثنائية، داخلية وخارجية) والثقافية، بما تمثله من دق لا محدود فى المعلومات وتحطيم للحدود الجغرافىة وإعادة بناء للعقول والمخيلات. فإذا نجحنا فى السيطرة على آلياتها الحقيقية، صارت حداثتنا، تماما كما هو الحال فى اليابان، ونجحنا فى أن نكون نحن، ونبقى أنفسنا، وإذا أخفقتنا فى هذه السيطرة، لن نكون خارج الحداثة، سعاداء فى ليلنا القليلة الألفية، ولكن سيكون نصيبنا بالحتم حداثة حثالة، هى ناتج ماترميه علينا الدول الحديثة فعلا من خردوات ومقايىا صناعية وتقنية بالية وأنماط استهلاك وتفكير اقتدائية محضه . أى صرنا مزابل ومقابر للنفايات التى تنتجها الحداثة المادية والفكرية والروحية، وصارت هويتنا الاستلاب وتراثنا الفعلى واليومى التعتير والهمل والفراغ وتفرغ الكائن من روحه وعقله وقلبه وكل ما هو إنسانى فيه. هذا هو اليوم وضعنا الحقيقى، الذى يبنى الخروج منه، والذى نحتاج لتحقيقه إلى تطوير قدراتنا النظرية والعلمية، التقنية والصناعية، المادية والروحية، السياسية والجيوسياسية، وربما يكون مشروع السوق العربية المشتركة هذه المرة الخطوة المنتظرة على الطريق الطويل باتجاه السيطرة على أسواقنا المحلية فى سياق الانفتاح الراهن، وتطوير بعض قطاعات التنمية فى بلداننا نفسها، وتوطيد بعض الآليات الحديثة الفعالة والمجدية.

فالحداثة الحقيقية، بعكس ما يعتقد المدافعون عنها والمناهضون لها، ليست مقدمة لنا على طبق من فضة، وما علينا إلا أن نقبلها أو نرفضها. يمكن أن نحصل من دون جهد . أى بالتسليم والاستسلام والانفتاح الحر كما يطالب البعض، على حداثة القشور ونفايات الحضارة، أى على مالم يعد له فائدة ولا مردود من منظور معايير التطور العلمى والتقنى الراهن، أو على

جميعاً من المجتمع المتأخر الضعيف، وربما تنهار الدولة ووسائل الضبط والتنظيم والتعديل والتكيف السياسية والفكرية، وتسعى كل فئة اجتماعية إلى استملاك واحتكار الانتفاع الخصوصي بالموارد العامة التي تقع عليها أو تكون تحت سيطرتها، سواء أكانت مادية، أو رمزية، وبصبح العنف عنصر الضبط الرئيسي للعلاقات بين النخب والغصابات والتكتلات، وتزول الأمة كجماعة سياسية منظمة ومتمثلة.

ولا يمكن فصل هذه الانهيارات عن الطريقة التي تواجه بها النخب العائلية أزمة حداثتها السجھطة هذه، فمما يفاقم من مضاعفات الأزمة ما تنزع إليه هذه النخب، لدى شعورها بتدهور الوضع والسداد الآفاق وغياب الأمل في الخروج من الشرك، من تحميل الأغلبية الاجتماعية كل تكاليف التدهور والانهيار الناشئ، واستغلال ظروف الأزمة نفسها من أجل الانزواء بالطرق غير الشرعية وغير المشروعة. وفي كل هذا تفسير كاف لرد الفعل الاجتماعي، السياسي والايديولوجي، على النظم القائمة، وعلى القيم الحداثية الرثة، بما فيها الوطنية والقومية والتحديثية والعلمانية الشعاراتية التي تلمسك بها النخب لتضفي على سيطرتها الباطنية صيغة السياسة والشرعية. ولا يغسر تجديد العلم بالدولة الإسلامية وعدالتها المفترضة، بعد عقود طويلة من نقد السلطنة والخلافة لصالح الجمهورية والحريات إلا الحاجة لنزع الشرعية والصلدية عن حكم النخب القائمة، والخروج عليها وعلى ايديولوجياتها وأسايب عائلتها وإدارتها. ولا يبرر هذا الخروج إلا الدرجة العالية من الانحطاط السياسي والأخلاقي التي وصلت إليها هذه النخب في العقود القليلة الماضية. لقد أدى الغدر بوعود الحداثة، أي اختيال القيم الحية التي تحركها، قيم الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية والالتحاق الفكري والروحي، إلى انهيارها المعنوي وموت الإيمان بها وبقدورها على أن تقدم فرص السعادة والانعقاد للمجتمعات العربية والإسلامية.

٥- استراتيجيات الإصلاح والتجديد

لا يمكن إنقاذ فكرة الحداثة التي أفسدت إلا بإظهار الطابع الرث والفسجھض للمصنوع الذي عرفته

المجتمعات العربية والنامية عموماً منها، نتيجة ردها إلى مفهوم مادي ومصلحي محض وتحويل عوائد التقدم المادي والمعنوي الناجم عنها جميعاً لصالح النخب الاجتماعية الضئيلة المسيطرة على السلطة أو الملتفة حولها. وهو ما سمته لقد الحداثة الرثة، لا من حيث هي فكرة وايديولوجية، ولكن كممارسة اجتماعية يومية أيضاً، فهذا النقد الذي يعنى بالنسبة لى إعادة اختراع الحداثة الإنسانية هو شرط إعادة إطلاق ديناميتها الحقيقية. وهو لا يمكن أن يتحقق أيضاً إلا بمواكبة نقد آخر للتراث. ولا ينبغي أن تكون لهذا النقد علاقة بنظرية التقريب بينه وبين حداثة رثة مصلحية ونفعية، أو بينه وبين العلم. ولكن بالعكس، إن النقد الجديد للتراث يهدف إلى تحرير منابع الروحية والإنسانية وإلى تحقيق أسس التصورات الدينية. فليس المطلوب مصاهرة الحداثة الرثة والممسوخة المفهوم مع المثال الديني أو الإسلامي، وبالتالي مسخ هذا المثال على شاكلتها، ولكن تأسيس الإنساني في كليهما والبناء عليه. وموطن تحقيق الإنساني في العصر الحديث ومجال ممارسته هو السياسة ولا شئ غيرها. فالسياسة بالمعنى الحديث، والسياسة الحديثة، هي، وينبغي أن تكون، تنظيم الحرية والمساواة والأخوة والتضامن والعدالة والتسامح والتفدية والاختلاف في الرأي الديني والمدني، أي التحرر والانعقاد.

لا يمكن الحل لأزمة الحداثة العربية العميقة إذن في الهروب إلى الماضي والانكفاء على التراث، ولا في افتعال المعارك العميقة ضد هذا التراث، ولا في تلقين الأفكار والايديولوجيات التراثية والحداثية، ولا في تعظيم وسائل القهر المادي والمعنوي، وفرض الوصاية الرسمية على الدين والضمير. فالأزمة التي تعيشها مجتمعاتنا ليست بالأساس أزمة دينية، ولا يغسر تحول الدين ما نشهده من تطرف، ولكنها أزمة عجيقة وشاملة تحس أسس البناء الاجتماعي، وأصول التعامل بين الأفراد والجماعات، ولا يمكن للتطرف الديني والمدني نفسه أن يفهم من دولها، ولم يعد فضاء الدين هو العيادات الذي نلذز فيه معركة التغيير والتبوير والتفديل في أمم أمم من أمم المعهورة وإنها السياسة. وأي مصفى للخروج من

الأزمة، بما فيها الأزمة الروحية والدينية، وكذلك الأزمة العالمية، ولابد أن يبدأ بإصلاح السياسة، أي بتطوير الممارسة الجماعية وتوفير فرص المبادرة والمساهمة المشتركة لجميع الناس في المشروع الكبير لإعادة اكتشاف الإنسان في ثقافتنا الدينية والدينية ومن وراءه إعادة اختراع الحداثة، حداثة الإنسان والحداثة المؤنسة، في مقابل الحداثة الأدائية التي سيطرت على الدول الصناعية والحداثة الرثة التي سيطرت على المجتمعات الفقيرة.

وجهر الجهد في إصلاح السياسة لا يكمن في إلغاء أي عقيدة أو الدعوة إلى تأهيل أي نص ديني أو مدني، ولكن في تغيير وتجديد قواعد التعامل بين مختلف الأطراف والسلطات، الفردية والجمعية، الدينية والمدنية، أي في تغيير شروط الممارسة الفكرية والعملية داخل النظام الاجتماعي، فهو الذي يسمح بتغيير التوازنات بين القوى والعناصر والتيارات والرؤى المختلفة، ويساعد على نمو الأفكار والقيم والسلوكيات الجديدة، فإذا تبدلت الشروط الاجتماعية والسياسية التي تستدعي استخدام الدين في السياسة، تبدلت نظرة الناس للدين ولفهمهم العبادة. وتبدلت طريقة فهم الناس عن إلهائهم ومعتقداتهم الدينية والدينية، فالمشكلة الحقيقية لا تكمن في وجود الاختلاف الفكري بين الناس، ولكن في طرق التعبير عنه، عنيفة أم سلمية، عدوانية أم ودية. ومحور العمل في تحقيق هذا التغيير ينبغي أن يكون بناء الثقافة الديمقراطية في السياسة والمجتمع معاً، أي إنشاء رؤية وممارسة جديدين، تعبران عن العصور الجديد لطبيعة المجتمع والعلاقات التي يقيمها بين أفرادها وسلطاته الدينية وغير الدينية، والقيم التي تحركها، والغايات التي توجهها، لا يبحث العقيم عن التوليدات بين التصورات والمشل المختلفة.

يستدعي ذلك الإيمان بأن اليتيقّد الاجتماعي دورا هاما في تغيير طريقة تفكير البشر والارتفاع بتوعية ممارستهم العقلية، أي بوعيمهم، وبالتالي في تحسين قسرتهم على المبادرة التاريخية والارتفاع بمستوى ممارستهم العملية، الفردية والجماعية. كما يستدعي الإيمان بأن مصير المجتمعات، إسلامية وغير إسلامية،

يقي بالرغم من كل المعوقات والإكراهات الموضوعية، رهن الجهود النظرية والعملية التي تبذلها على مستوى الأفراد والجماعات، وفي كل حقبة، من أجل فهم عصرها وتمثل مكتسباته والسيطرة على واقعها وبعثتها القريبة والبعيدة، المحلية والعالمية، الفكرية والمادية. فمصدر الناس ليس حصيلة تاريخه محكومة منذ البداية إلى النهاية ببرنامج بيولوجي ثقافي أو ديني مقدر من الأزل إلى الأبد، ولكنه موضوع خلق مستمر. وهذا يعني أنه لا يوجد في التاريخ شيء معطى مجاناً ومسبقاً للمجتمعات، لا في عقائدها ولا في مواردها المادية. فهي لا تملك حقيقة، حتى من التراث، إلا ما تنجح في فهمه واستخدامه وتوظيفه لتحقيق هدفها، وذلك في حال نجاحها في أن تعطي لنفسها أهدافا جماعية. كما يعني أنه لا يوجد مجتمع في التاريخ مدان بأن يفقد مسبقاً ونهائياً، بسبب طبيعة دينه أو أصله أو محيطه أو موارده، فرصة الارتقاء بفكره ووعيه ونظمه الاجتماعية والأخلاقية.

ليس هناك قيمة إذن ولا معنى لأثمة التراث وتسفيه الحداثة، ولا لطمس مآزق الحداثة العربية الرثة وتركبتها الفكرية والسياسية، باختلاق المصبهاهرات الناجحة أو الميخلفة، بين مثالي الإسلام والحداثة، ولا لتحويل المفاهيم الإجرائية إلى ماهيات ثابتة وجامدة نقض الضررة والتجربة والممارسة الحية. ولا ينبغي أن يكون من الميخيل علينا، إذا نجحنا في السيطرة على هيلوساتنا وخيالنا النابعة من جمى الأزمة، إطلاق مناظرة عامة جدية تساعد الرأي العام العربي على بلورة رؤيته ومواقفه، وتدفع بالمتقنين إلى الخروج من معازلهم بتجاوز محاور اهتماماتهم وإشكالياتهم التقليدية المكرورة، التي تجعل معظم الفكر العربي يدور اليوم في حلقة نقاشه المفرغة عن الأصل والتأصيل، فتعمق عجزه عن التقدم إلا في القليل النادر، في فهم ممارسته التاريخية نفسها، بل الانشغال بها ومن باب أولى التأثير فيها أو إصلاحها. ومن دون ذلك يتكون النتيجة استمرار الوضع على ماهو عليه، أي انفصال الممارسة عن الفكر، وإبتعادها عنه وسقوطها بين يدي ممارسين عمليين، عسكريين أو

تقنوقراطيين، لا تنقصهم المعرفة الجدية بمسائل تطور المجتمعات وشؤون العالم فحسب ولكن القيم الإنسانية التي لا قيمة لأى سياسة من دونها أيضا . وسيقود ذلك، فيما وراء هذا الافتقار الخطير للممارسة التاريخية الجماعية إلى تهميش المثقفين وتقزيمهم . وستبقى

هوامش:

- (١) الكتب والمقالات التي تلتقى المسؤولية في تعثر العملية الحضارية والتحديثية العربية على سيطرة العقلية التقليدية المتحجرة والخرافية لاتخصى في الفكر العربي المعاصر وهي الزاد الیومی لكل قارئ. أما عن الهزيمة وعلاقتها بهذه العقلية فانظر صادق جلال العظم، النقد الذاتي بعد الهزيمة، الذى يربط بين الهزيمة والعقلية الأسطورية السائدة.
- (٢) يعمل التعليم الحديث من دون أى شك على إحداث تغيير ملموس في القيم الموجبة للشخصية وفي السلوك الاجتماعى، لكنه لا يمنع، كما تبين ذلك التجربة، استمرار التفكير غير المنطقي، وغير الموضوعي. إن القيم التي يؤمن بها المتعلمون وأعضاء النخبة قد تكون أقرب للحداثة، أى للقيم الحديثة، لكن ليس من المؤكد أن طرق تفكيرهم ومحاكماتهم النظرية أكثر اتساقا وعقلانية من طرق تفكير عامة الشعب، وأكاد أميل إلى الرأى المعاكس تماما. فكثيرا ما يقود التعليم المجتزأ والسبى إلى تحطيم الحصن السليم الذى هو التسع المغذى للفكر الشعبى في الوقت الذى يعجز فيه عن بناء نظام متكامل وفعال للتفكير العقلى الناضج . ففي ميدان التعليم والتربية أيضا، ليس من الضروري أن تتفق الحداثة مع العقلانية.
- (٣) نذكر من هؤلاء على سبيل المثال حسن حنفى ومحمد عابد الجابرى وطبيب تيزينى وآخرين، وإلى حد ما كما يبدو لى فى كتابه الأخير مفهوم العقل، عبد الله العروى.
- (٤) من هذا النقاش نشأت في الفكر العربي المعاصر أدبيات جديدة واجتهادات مهمة تذكر منها على سبيل المثال تلك التي قام ويقوم بها نصر حامد أبو زيد وحسين أحمد أمين وسعيد العشماوى وخليل عبد الكريم وسيد محمود القمى ومحمد شحرور وآخرون كثيرون في العديد من البلاد العربية.
- (٥) انظر الاتجاهات الحديثة في الإسلام، Gibb, H.A.R. Modern Trends in Islam, Univ. of Chicago, 1947.
- (٦) بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥.
- (٧) من هنا أخذت أفكار على شريعتي المتمركزة حول استعادة التراث في إطار بناء هوية عصرية، ومن أجل بنائها، لا لابرار الوجه المشرق للماضى، أهميتها، وهو ما يفسر شعبيتها والدرر الكبير الذى لمبته في تحضير المناخ للثورة ضد النظام الشاهنشاهى. فقد جاءت في وقتها تماما لتعبر عن النزوع إلى الخاص من نظام الاستلاب السياسى والثقافى الذى كانت تعيشه الأمة تحت وهن التحديث الرث والمدمر للشخصية.
- (٨) بالفرنسية، دار لاديكويرت، باريس ١٩٩٧، ونظير كذلك بشكل مفصل أكثر كتاب نظام الطائفية، من الدولة إلى القبيلة، بيروت الدار البيضاء، المركز الثقافى العربى، ١٩٩١.
- (٩) لكنها تستعيد انطلاقها على نفس الأسس الرثة التي قامت عليها في الماضى، وذلك لأنها نجحت في القضاء على قوى المعارضة التي أثارها، وفرضت من جديد سيطرتها بقوة السلاح والخديعة، وهى لن تستطيع أن تستمر إلا بقدر ما تنجح في الإبقاء على هذه السيطرة المطلقة على الأغلبية الساحقة من المجتمع، أى على مناخ الحرب ضد المجتمع وهزيمة الطبقات الشعبية عسكريا، سياسيا وثقافيا، ويعنى آخر، وبمعكس ما كان يعتقد مثقفو الحرب الاستصالية، لن تكون الحرب قصيرة وموقفة وعابرة، ولكنها ستصبح مع ترسخ أسس الحداثة الرثة الحل الدائم والمستمر لأزمة نظام قائم على السيطرة المادية المضخمة ولا يحفظه من الانهيار إلا قدرته على الامساك بالقوة المجردة بمجتمع متحدر بالعمق سواء أجاه هذا المتحدر في صورة المقاومة السلبية أو في ثياب المقاومة الإيجابية والبنية.
- (١٠) تنجلي أزمة الحداثة في الغرب بعودة الذاتية التي كانت الحداثة العقلانية والأداتية قد قضت عليها أو كادت، وتسير مرحلة ما بعد الحداثة في اتجاه وعى يستبطن التعددية والاختلاف والتدخل الحضارى . انظر أعمال هابرماس وهوركهايمر وأدورنو، وفي فترة أقرب إلينا، بيير بورديو، نقد الحداثة (بالفرنسية).



الفكر العربى والعولمة

- * تعريب العولمة : مساءلة نقدية
- * العولمة والقيم الثقافية فى مصر: الآثار والمواجهة
- * العولمة وثقافة السلطة
- * البعد التاريخى والمعاصر لمفهوم العولمة وتأثيرها فى الوطن العربى
- * إشكالية تعريف المثقف العربى للعولمة والحنى



تعريب العولمة مسائلة نقدية

محمد حافظ دياب*

والتعريف على الطرق والمناهج التي يستعين بها في فهمها، وتأمل صيغيات وعوائق توسيع دائرة تداولها، وإبراز أنماط القيم المعرفية التي تولدت عنها.

ورغم الإقرار هنا بعدم إمكان القيام بتقصٍ شامل لكافة ما كتب حول العولمة، إن في فكر المنشأ أو في الفكر العربي، فقد يتحدد المسمى برصد خطوطه الرئيسية، من خلال الاستعانة بمساهمات لها صفة التمثيل والأيادة.

أولاً : إضائة تاريخية :

والحق أن مقارنة العولمة، وتأسيس النظر المتصل بصحواها، لا يكتمل من دون تحليل الضرورة التاريخية التي تكمن وراءها، وتبيان مختلف المتغيرات المساهمة في تمييزها. ذلك أن المفهوم لا يمكنه أن يتطور كمعطى بدهي، إذ هو بالضرورة يعتمد على تنظيم العمليات التاريخية المتبلسة له.

والملاحظ في هذا الصدد تراوح الدراسات حول نشأة العولمة، ما بين إرجاعها إلى تكوين الإمبراطوريات التاريخية، أو الانتصار العالمي لأحد أشكال الدين، أو تبلور الروح العالمية، أو استسلام النزعة القومية لهدف التجارة الحرة، أو الاستعمار، أو انتصار البروليتاريا العالمية، أو ظهور الشراكات المعقدة العنصرية، أو نشوء

محاولة رصد حركة تناقل الأفكار من نقطة منشئها إلى موقع آخر، توجب معرفة مزدوجة: معاينة مجالها الاجتماعي التاريخي الأساسي، ثم ظروف الانتقال وما آلت إليه من استجابات في موقعها الجديد. والأمر هنا يتعلق بمقاربة إمكانات الفكر العربي خلال تعامله لمفهوم «العولمة»، ووجوه اتفاقه واختلافه أو تأويله وتمثله مع مرجعيته في الفكر الغربي، كما نعلمنا إشكالية «انتقال النظرية» بلغة إدوارد سعيد (١).

ولعله من المستطاع طرح مربى هذه الإشكالية بصورة أوضح، من خلال السعي إلى الإجابة عن تساؤلات من قبيل: كيف تمت صياغة مفهوم «العولمة» في محيط نشأته الغربية؟ وماهي الظروف الواقعية والمعرفية التي التقل فيها الينا؟ وماهي كفايات قراءة المثقفين العرب له؟ وضمئنا : ماهي طريقة تعاملهم المنهجية التي استعانوا بها في هذه القراءة؟ وكيف أولوا هذا المفهوم؟ وما مدى تقييمهم لرهائاته الجبروتية وحججها وقواها ووزنها؟ وأخيراً، ما مدى قدرتهم على مواجهة التحديات التي يطرحها؟

وقد تكون فرصة أن نسترق النظر عبر معاينة انتقال هذا المفهوم الينا، بما يضع اليد على استعداد الفكر العربي للمشاركة في استبداء وتأسيس الجغرافيم،

* أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية أدب بنها.

النظام الإعلامي الكوني (٢). والاختلاف من ثم وارد ، حتى من يربط منها العولمة بالتاريخ الحديث: فهي لدى روبرتسون R. Robertson بدأت في الحدوث منذ ما يربو على مائة سنة ، وارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالحدثة والتحديث وما بعد الحدثة (٣)، فيما هي لدى جيدنز A. Giddens تتصل بتطور الدولة الحديثة الذي كانت تحدده معايير متزايدة الكونية فيما يتعلق بسيادتها، وتبلورت في فترة عقد المعاهدات عقب الحرب العالمية الأولى، والتي : « كانت بالفعل النقطة الأساس التي أصبح عندها نظام الدولة الوطنية المراقب مراقبة انعكاسية، موجوداً على المستوى الكوني » (٤).

١- الرأسمالية والعولمة:

ونبادر هنا بالقول أن محاولات تحقيق العولمة تكاد تتوازي ضمن مباشرة النظام الرأسمالي لمركزيته وعالميته، إبان مولده أو نموه وتطوره، وإن تقطعت محاولات تحقيقها ، بالنظر إلى مساهد هذا النظام من تغيرات في إجراءاته ، ومآعاته التراكم الرأسمالي من أزمت دورية، وروحت بين الرواج والركود والانكماش والهيمنة ، وكابد خلال مسيرته تجارب من إعادة الهيكلة والتوسع والتسكين. واستتبع ذلك محاولات لصوغ تصورات كشف فيها توسع الرأسمالية العالمي، عن تناقض حاد بين قوله بالعالمية، وبين الاستقطاب الذي ينتجه في الواقع المادي. ويذكر أحمد ثابت أن العولمة بدت وتنامت مع توسع الرأسمالية الأوروبية، وانطلاقها خارج حدود أسواقها الوطنية في المستعمرات وأشبه المستعمرات ، ثم في العالم الثالث عقب الاستقلال السياسي، وإزادات مظاهر تبلورها واكتسابها أهم ملامحها الحالية مع اتساع نفوذ وسيطرة الشركات العالمية، ومع تنوع وتطور آليات بالغة التطور، استخدمتها هذه الشركات في سبيل السيطرة على الأسواق العالمية: أسواق المال والنقد والاستثمار والأسهم والسندات والتجارة العالمية والإعلام والإعلان والدعاية والإنتاج السينمائي والفني (٥).

فالرأسمالية منذ نشأتها الأولى في القرن السادس عشر، وفي سياق تطورها اللاحق ، لم تكن في صيرورة فعلها حركة محدودة بإطار وطني أو قومي معين، ضمن

فضاء جغرافي يحتوي ذلك الوطن أو يعبر عن رابطة تلك القومية. ذلك أن الإنتاج السلعي وفائض القيمة وتراكم رأس المال لدى البورجوازية الصاعدة ، التي استطاعت تحطيم إمارات وممالك النظام الاقطاعي القديم ، واستبدالها بدول وطنية (٦) ، لم يتوقف عند حدود هذه الدول، التي لم تكن سوى محطة لشركر الإنتاج الصناعي ورأس المال على قاعدة المنافسة وحرية السوق، للانطلاق نحو التوسع العالمي اللا محدود ، والذي قام على نهب الفائض الاقتصادي من المستعمرات، والسيطرة على منابع المواد الخام والأسواق الخارجية.

صحيح أن الدولة الوطنية لعبت دوراً مهماً في دعم وتقوية النظام الرأسمالي، وبخاصة في مراحله الأولى (توحيد السوق الوطنية، إنشاء الإدارة المركزية ، صوغ التشريعات الموثائية ، إضعاف الاختلال الإقليمي ، تشكيل الجيوش لحماية وحدتها وأسواقها وسيادتها...)، لكن الشركات الكونية global corporations آزرتها في تقوية هذا النظام وتأمين مصالحه.

ويورد جون داننج J. Dunning أنه يمكن تتبع أصول هذه الشركات في شركتي الهند الشرقية : البريطانية والهولندية ، حيث مثلتا أداة نهب استعمارية في الهند والصين وغيرها من البلدان الآسيوية في الفترة ما بين عامي ١٦٠٠-١٨٥٨ ، وتحولتا أواسط القرن الثامن عشر إلى قوة حربية تمتلك جيشاً وأسطولاً (٧). ووجدت أيضا هذه الشركات، وإن بشكل جنيني، من خلال البنوك الخاصة العالمية في القرن التاسع عشر وبداية العشرين (٨)، وهو مادعا حازم الببلاوي إلى التذكير بأنه ليس من المبالغة القول بأن العصر الحديث بدأ مع هذه الشركات (٩). علينا إذن ألا ننفل أن الرأسمالية كانت من لحظة ميلادها ، عالمية الطابع ، وهو طابع ظل صفة ملازمة لتطورها ، مع حركة الكشف الجغرافية ، وعبر مراحل نموها وتعمجاتها المختلفة. ولهذا بدأت تبلور أفكار تلف حول العالمية ، وتشهد تحرير العنصر البشري من نظام الرق والظلم والاضطهاد والعبودية الذي ظلت تكابده أوروبا قروناً ، وهو ما تشي به مقترحات جروثيوس مؤسس القانون الدولي ، وفلاسفة التنوير ممن نادوا بالمواطنة العالمية Cosmopolitanism ، وقانون الأمم

فى عدد متزايد من بلدان العالم ، بما ينسجم مع المصالح الحيوية للاحتكارات والدول الرأسمالية المتقدمة (١٢).

٢- الوضع الراهن :

ومع سقوط الاتحاد السوفيتى ، اندلعت النيران الحامية على الفكر الاشتراكى ، وسبقت المبررات لتزييق الرأسمالية ، ودفع الانتشار الاقتصادى فى مرحلتها الراهنة ، وبقاء نشاطها القائم فى صيغته الامبريالية «الاحتكار» والعالمية «التوسع» ، وبمساعدة من تقدم تكنولوجيا المعلومات والاتصال ، واعتبارا من عدم انفصالها عن المراحل التى سبقتها ، إلى بلورة العولمة ، فى ظل استمرار القوانين الرئيسية للرأسمالية : قانون القيمة الزائدة ، والقانون العام للتراكم الرأسمالى ، وقانون المنافسة ، وقانون التطور المتفاوت ، كأبعاد جوهرية ثابتة للرأسمالية العالمية ، هى اليوم أكثر عمقا وبروزا من أية مرحلة سابقة .

وإذا كانت العولمة تعد رديفا لتنامى الرأسمالية عبر القرون الأربعة الأخيرة ، فما الذى استجد راهنا ليستدعى حضورها الطاغى ؟

وقائع أربع أساسية : أولها : تضخم الشركات المتعدية الجنسية ، والتى يضمها ترمبسون G.Thompson فى موقع القلب من العولمة الاقتصادية ، وبصفها بأنها المثال الحى لرأس المال العالمى (١٣) . وهى بهذا المعنى تمثل الفاعل الرئيسى فى عولمة الإنتاج ، والأداة الأساس لممارسة السيطرة الاقتصادية الجديدة ، وخاصة مع تحولها إلى امبراطوريات امبريالية ، تتعدد الأنشطة التى تشتغل بها ، وتمتد بمخالبها إلى أقصى بقاع الأرض ، وتخترق الحدود السياسية والوطنية . إذ عبر هذه الشركات ، تتولد أربعة أحماس الطاقة الاقتصادية العالمية ، حيث تستحوذ الدول التى تتمركز فيها على نحو (٨٠٪) من مجموع رؤوس الأموال الموظفة فى العالم ، فى حين تقتصر التوظيفات فى البلدان النامية على (١٨٪) ، ولاتزيد حصة القارة الأفريقية على (٢٪) (١٤) .

وثانيها : عجز دولة الرفاه welfare state التى وضع

لدى جيرمى بنتام ، وقانون المواطنة العالمية لدى كاظم ، وإعلان سان سيمون لنظام عالمى جديد ، ودعوة الاقتصادى البريطانى تينسون إلى إنشاء اتحاد للتجارة بين الشعوب (١٥) .

وفى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر ، ومع ازدياد تقدم قوى الإنتاج ، تطورت الرأسمالية نحو مرحلة الامبريالية ، حيث حلت سيطرة الاحتكارات محل حرية المنافسة . ويحدد لينين V.Lenin خمس خصائص للامبريالية ، هى : تمركز الإنتاج ورأس المال إلى درجة تؤدى إلى نشوء الاحتكارات التى تقوم بالدور الحاسم فى الحياة الاقتصادية للدول الرأسمالية ، والاندماج رأس المال المصرفى الاحتكارى مع رأس المال الصناعى الاحتكارى فى شكل احتكار مالى ، واكتساب تصدير رأس المال أهمية تفوق تصدير السلع ، وتشكيل اتحادات دولية تحتكر تقاسم العالم اقتصادياً ، وأخيراً التقسيم الإقليمى للعالم بين مجموعة الدول الرأسمالية الكبرى (١٦) . وتجدد فى هذه الفترة ، رفع شعار «المواطنة العالمية» كدعوة لنبذ المشاعر الوطنية والثقافة القومية باسم وحدة الجنس البشرى ، وكمبرر نحو التوسع الملامحدود ، وبخاصة فى مواجهة فكرة «الأممية البروليتارية» التى قدمها ماركس وانجلز فى بيانهم المشهور عام ١٨٤٨ .

ومع انهيار نظام الحكم الاستعمارى فى معظم البلدان النامية ، تركزت الجهود فى اكتشاف الطرق والوسائل التى تساعد على تحديث نفسها طبقاً للنمط الغربى ، ودون اعتبار لمقتضيات التطور الاجتماعى لهذه البلدان ، وهو ما يبدو فى أعمال أوجانسكى A.Organski ، ولوسيان باي L.Pye ، وجيرابيل ألmond G.Almond ، وجورج باول G.Powell ، ووالث روستو W.Rostow . وشهدت نهاية الستينيات وبداية السبعينيات نشاطاً بارزاً فى هذا المجال ، مع تسارع عمليات تحرير التجارة الخارجية ، والتنامى المستمر لدور المؤسسات المالية والنقدية فى العلاقات الاقتصادية ، وتعاظم تأثيراتها الملموسة وغير المباشرة ، وفرض رؤيتها الخاصة ومشروعها حول اتجاهات التطور الاقتصادى والتنمية الوطنية على السياسات الاقتصادية والاجتماعية

أساساً نحو المردود الذى تدره على هذه الشركات، لانحو مجرد السيق العلمى، وكذلك نحو البلدان الصناعية التى تنتمى إليها. والأمر هنا يتعلق باستحالة اختراق البلدان النامية لهذه الطفرة، وهو ما عبر عنه نيبيل على، حين ذكر أنه: «تستلزم المعرفة والتكنولوجيا فى أغلفة لا تملك أن نفرضها، وحزم يصعب علينا تفكيكها أو فك شفرتها؛ إنهم يحبون عنا التفاصيل الدقيقة، تحت دعاوى جعل التكنولوجيا أكثر يسرا لشعوب العالم المتخلف... وسيعفوننا من مهمة دراسة الجدوى وتقييم الأداء، ومادونا إلا مهمة تبسمل المفتاح» (١٥).

أما رابع الوقائع التى أبهتت فى الحضور الطاغى للعولمة راهنا، فيبدو فى قيامها على إطار مؤسسى، تملك الولايات المتحدة السيطرة المباشرة عليه، مكرن من نظام استثمارى عالمى بإدارة البنك الدولى للإنشاء والتعمير (IBRD)، ونظام نقدى بإدارة صندوق النقد الدولى (IMF)، وكلا النظامين يقومان بدوريهما فى ضبط العلاقات الاقتصادية العالمية، سواء من حيث الاستقرار النقدي أو سياسيات أسعار الصرف وحرية التحويل وانتقالات رؤوس الأموال، أو من حيث السياسات الاقتصادية والمالية لعدد كبير من الدول. يضاف إليها نظام تجارى عالمى بإدارة منظمة التجارة العالمية (WTO)، التى خلفت اتفاقية الجات منذ بداية عام ١٩٩٥، وحوث قواعد ملزمة وآليات تحكم اجبارية، وتعيد نفسها لتصبح الحكم الفصل فى مبادى التنافس والوصول إلى الأسواق العامة والقوانين المتعلقة بالابتجار.

وبكيفية تيلو العولمة الراهنة مختلفة عن أشكالها الأولية، وعما رسم ميركنتيلية القرن السابع عشر حتى الغيت الأخير من القرن الثامن عشر، أو كولونيالية القرن التاسع عشر، أو امبريالية نهاية القرن التاسع عشر حتى بداية العقد السابع من القرن العشرين، إن من حيث الجلايات التى تحيطها، أو طبيعتها، أو تأثيراتها.

فهى فى ملابياتنا تأبى فى ظروف تواجه فيها البشرية جملاً قليلاً من المشكلات المخفية: استهلاك متفجر للموارد وبخاصة فى البلدان الصناعية، تعاظم

أسسها عالم الاقتصاد البريطانى اللورد جون مينارد كينز J.M.Keyns، حين نادى بانتهاج سياسة ترقم على تدخل الدولة لجماعة الاستقرار الاقتصادى، فى محاولة للخروج من الأزمة الرأسمالية المشهورة بنهاية الثلاثينيات، وكرد على الضغوط العمالية والاشتراكية. فقد قاد التقدم الصناعى والتكنولوجى، وتوسيع دائرة السوق العالمية فى المستعمرات إلى تعميق التنافس بين الدول الصناعية. ولم تنته الأزمة الرأسمالية إلا بحربين عالميتين، انهارت خلالهما جميع الآمال والأوهام الليبرالية، وظهرت على حقيقتها السياسات الاستعمارية، مما اضطر الليبرالية إلى القبول ببدءاً ضبط حركة الاقتصاد داخل حدود الدولة الوطنية، فيما عرف بالسياسة الكينزية التى قدمت التبرير لتدخل الدولة فى العملية الاقتصادية لتيسر تأمين الاستقرار الداخلى للرأسمالية.

لكن بداية السبعينيات شهبت تزايد دعاوى تحرير الاقتصاد، وتغيير دور الدولة، ورفع القيود، قادها الليبراليون الجدد Neo-Liberals من أعداء الكينزية، بما دعا الولايات المتحدة أن تنهى العمل باتفاقية برتون روجز، لتوقف مبادلة الدولار بغير ثابت أمام الذهب عام ١٩٧٣، إثر الأزمة النفطية، وترفع المزيد من القيود الحكومية فى المجال الجالى، وتبع ذلك فى بريطانيا إلغاء ضوابط تأميم المؤسسات والمرافق العامة، واتخاذ سياسة الخصخصة وفتح أسواق المال أمام المنافسة، لتبدأ بعدها حركة تحرير الاقتصاد تعم بلداناً عديدة فى العالم بدرجات متفاوتة.

وبالنهاية، الطائفة الراهنة للتقدم التكنولوجى فى مجالات الاتصال والمعلوماتية، والتى جاءت نتيجة استثمارات ضخمة قمتها الشركات المتعدية الجنسية، قصد استغلال إمكاناتها بما يسمح لهذه الشركات بتيسر إدارة شؤونها، وتحسين قدرتها على المنافسة، من خلال ما تقدمه لها من توسيع إنتاجها، وتنوع أسواقها، وتجاوز المعوقات القانونية الوطنية فى مبادى سوق العمل والبيع والجال، وتحقيق التزايد الهائل فى المضارية بالعمال والأهمل والسيدات.

من هنا، فإن تقييم هذه الطفرة التكنولوجية موجه

تكنولوجية جديدة تهدد روح الانتماء إلى الثقافة الوطنية، وكلها يعكس ارادة الهيمنة على العالم.

ثانيا : تعريف مقترح للعولمة :

لقد توسع النقاش حول العولمة في الأعوام الأخيرة ، ومال إلى النظر لها بعيدا عن تعالقاتها مع نمط الإنتاج الرأسمالي ، والتعامل معها بكيفية أقرب إلى العلاقات الدولية ، وهو ما حدا باستخدامها للإشارة بغموض إلى الاعتماد المتبادل الحثامى حول العالم فى إبعادها العديدة المختلفة ، والتي يشم الإلحاح على البعد الاقتصادى منها أكثر من غيره . ومن ناحية أخرى ، استخدم المفهوم بشيوع ، بمعنى عولمة المؤسسات والممارسات ، مثلما نجد فى تعبير «عولمة العلم» و«عولمة التعليم» . أما الوصل بين هاتين الزرعيتين ، فيؤكد على رفع أو نوع البنى والأنشطة من سياقاتها المحلية حتى تصير عالمية (١٧) .

على أن ما يمكن استخلاصه هو اختلاف الباحثين حول تعريفها ، ربما بسبب اختلاف توجهاتهم الفكرية ، أو لأن متضمناتها مازالت قيد التبلور والانجاز ، وأنها لم تكشف بعد كل أسرارها ، بما يشى بعسر تقديم تعريف نهائى لها . فالبعض يعاينها كاسم حركى للأمركة ، وأعلى مراحل الامبريالية ، فوسيلة للعالم على مستوى العمق ، وعملية غسل حقيقية للعقول ، فيما اعتبر لدى آخرين مزيدا من التطور التكنولوجى الفائق ، وسوقا بلا حدود ، وانتقالا من إسام الدولة الوطنية إلى رحاب أوسع ، ومن الولاء لشعافات محلية إلى ثقافة إنسانية عقلانية جديدة .

ورغم صعوبات عديدة ، فلعلنا الآن فى وضع يسمح لنا بتقديم تعريف للعولمة على أنها : مخصلة التوظيف الرأسمالى للنتائج التى أرسنتها مناسرات الصراخ ، وسرسيها محتقلا ، وكرسها تفنيم الشركات المتعددة الجنسية ، وتوجها احتكار التكنولوجيا ، والتداخل بين الاقتصاد والسياسة والثقافة ، بواسطة خلق شبكات ومنشروعات مصلح ، ومنظومة من الأفكار والقيم ، تعكس إرادة الهيمنة على العالم :

ونظرا لاشغال هذا التعريف على مكونات ذات مغزى ، فتوفى نقولى الفوية بهذه المكونات تفصيليا :

النمو السكانى ، التلوث وتدمير البيئة الطبيعية ، أزمات الهوية ، التسليح ، التلاعب البيولوجى بالكائن البشرى ، الهوة التكنولوجية ، وانعدام المساواة الاقتصادية والتباين الواسع فى توزيع الفرص على مستوى العالم ، وكلها مشكلات لا تقتصر على منطقة واحدة أو قطر بعينه ، ناهينا عن ارتهاؤها بمنظومة جديدة من العلاقات الدولية ، لم تحدد بعد كافة أبعادها ، خلفت المنظومة الثنائية القطب ،

أما من حيث طبيعتها ، فالعولمة لا تقتصر على الاقتصاد الجغرافى الأفقى المتداول ، وإنما تحتوى مختلف الأنشطة دون استثناء ، بما يعنى أنها تشغل طابع الاختراق النشط لجبهات التعامل الإنسانى من اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ، وعلى كافة المستويات الدولية والقومية والمحلية ، وكذلك المجالات المتعددة للأنشطة الرسمية والأهلية . ومن حيث تأثيراتها ، فبرغم تواتر إلفاها بما يسابق القدرة على استخلاص نتائجها ولورة تداعياتها ، بالنظر إلى اختراق أجنذتها على مهمات للإنجاز مازال فى طور الترتيب والتعزيز ، فإن تشخيص عملياتها الجارية يؤكد سيرها باتجاه الترويج غير المتمازى للنمو الاقتصادى ، وعلم التكافؤ فى الدخول إلى الأسواق العالمية ، وفى مستوى التنظيم التكنولوجى ، وهو ما تؤكده نتائج التقرير العالمى للتنمية البشرية الذى يصدره برنامج الأمم المتحدة للتنمية عام ١٩٩٧ ، الذى يخلص إلى القول بأن : «العولمة ماضية فى طريقها بإطراد ، ولكن ذلك يتحقق ، إلى حد كبير ، لصالح البلدان الأكثر قوة ، ووفقا لتقديرات تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٢ ، فقد بلغت خسارة البلدان النامية نتيجة لعدم المساواة فى الحصول على الفرص فى مجالات التجارة والعمل والعمال ما يقدره (٥٠٠) بليون دولار سنويا ، أى ما يعادل عشرة أمثال ما تحصل عليه سنويا كخصما عايدة أجنبية ، ويبدو أن العجيج القائلة بأن أشد البلدان فقرا ، لابد أنها سنفيد من العولمة فى النهاية ، هى عجيج يتعدر قبولها» (١٨) .

على أن هذه المنقدمات الاقتصادية ليست وحدها كمل تحطيات العولمة ، فهناك تلوث البيئة ، وتهديد العمادة الوطنية ، ومحاوالات فرض حقبة كرونية

١- العولمة محصلة التوظيف الرأسمالي للنتائج التي أرسها مسارات الصراع: حيث عملت قوى المتروبول على انضاج وتفعيل تراكبات هذا الصراع حتى سقوط الاتحاد السوفيتي ، تمهيدا لدورها الذي تمارسه اليوم كقطب أحادي يتولى إدارة ما يسمى بالنظام العالمي الجديد ، بما يعنى أن العولمة لم تظهر فجأة ، أو عبر قطيعة مع السياق التاريخي للرأسمالية ، بل جاءت تعبيرا عن شكل تطورها الراهن في نهاية القرن العشرين . قد يختلف الباحثون في تحديد المدى الذي استغرقه مسار هذا الصراع ، لكنهم يتفقون على محصلته في تكريس تحول نوعي .

٢- وسترسيا مستقبلا:

ذلك أن توسع العولمة منذ الراهن لا ينبغي أن ينظر إليه على أنه عملية آلية ، ولكن باعتباره محصلة صراع بين قوى العولمة ومقاومتها . وهذه القوى المقاومة يمكن استبانتها في معنى بعض تيارات الحركة العمالية، سواء في أوروبا أو في البلدان النامية ، لتجديد تراث الأمية ، وفي مقاومة سياسات الخصخصة وقوانين حرية العمل لدى العديد من البلدان النامية ، وكذلك في معنى بعض الحركات الاجتماعية ذات النزعة العالمية، كالحركة النسوية والبيئية، في صوغ وعي أممي جديد، وفي عودة بعض الأحزاب الاشتراكية ، وإن بحسميات أخرى ، إلى الحكم في دول أوروبا الشرقية، بما سيضعف من تأثيرات العولمة فيها، ناهينا عن محاولات مقاومة العولمة ووصفات صندوق النقد الدولي والبنك الدولي من قبل البلدان ذات الحظوظ الأقل والمتضررة منها.

هذا على مستوى الحركة ، أما على مستوى الخطاب، فشم سعى إلى إعادة اكتشاف وتأكيد قيم الثقافات الموروثة ونقدها واستلهامها من جديد ، بمثل ما تحارله الصين في إعادة قراءة الكونفوشية، وإقامة تفاعل إيجابي مع مختلف الثقافات .

ومع شحوب دور الفكر الماركسي، كأول فكر نقدي ينتجه الغرب بسبب تفاعلاته الداخلية في مرحلة نهوض الرأسمالية والاستعمار، برزت مدارس نقدية مهمة في الغرب، من مثل النقديين الاجتماعيين الألمان

والوضعيين الجدد والمنادين بالطريق الثالث في بريطانيا والولايات المتحدة . ويبرز تفاعل حاضر الآن بين الخطاب القومي الاجتماعي الشعبي في البلدان النامية وبين الخطاب ما بعد الاستعماري في الغرب ، في مواجهة قوى العولمة، بما قد يؤدي إلى نشوء خطاب إنساني قومي اجتماعي وشعبي نقدي جديد .

٣- وكرسها تضخم الشركات المتعدية الجنسية:

ويسجل الرئيس الفرنسي السابق فرانسوا ميتران F.Mitterand التفاتا مبكرا حول خطر هذه الشركات، حين يذكر أنه : «لنا أن نتصور ، دون اللجوء إلى روايات الخيال العلمي ، المدى الذي تسيطر فيه هذه الشركات على القروض والبحث العلمي والإنتاج والتبادل في القارات الخمس، وامتلاكها الفعلي لسلطة عالمية لم يخطط لها السياسيون السابقون. ودعوني أؤكد على أنه لا تخيل فيما أقول، إذ تلك هي الحقيقة» (١٨) . صحيح أن هناك خلافا بين المفكرين والخبراء حول قدرة وتأثير هذه الشركات ، إلا أن الاتجاه العام يميل إلى الاعتراف بتأثيرها دون الاتفاق على مداه، وخاصة منذ افضح دور شركة (ITT) في اسقاط حكومة شيلي المنتخبة عام ١٩٧١ ، ومنذ استطاعت أن تؤثر على السياسة الداخلية والخارجية في أوروبا، من خلال التحالف مع الأحزاب اليمينية التقليدية المحافظة ، وخاصة الديمقراطية المسيحية (١٩) .

٤- وتوجها احتكار التكنولوجيا :

وتبرز في هذا الإطار تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، وتأثيراتها على العولمة في إقامة شبكة واسعة من البنى الإنتاجية والخدمية والإعلامية الجديدة، وتسهيل حركة انتقال وتوظيف رؤوس الأموال، وتحسين وسائل نقل ومعالجة المعلومات للتحكم في الموارد والعمليات في أماكن مختلفة من العالم. قد تساعد هذه التكنولوجيا على تحسين نوعية الحياة لدى الطبقات الميسورة ، إنما لم يتأكد بعد من أنها ستدخل نوعية جديدة لحياة سائر فئات المجتمع، تؤمن مستوى أرقى من إشباع احتياجاتها، إضافة إلى مساهمتها في تغنييم البعد النفسي من الخط العام الناظم للعلاقات الاجتماعية، وقمع

الاحتياجات الانصالية الحقيقية ، والحيلولة دون ابداء الاستجابة الإنسانية إزاء العالم ، وفقدان الأمور لجاذبيتها بسبب انتهاكها الدائم ، واعتماد ذاكرة الكلمات المتقاطعة ، والميل وهو الأخطر ، إلى تغيير الوعي بالتاريخ ، عن طريق نزوع طابعه التاريخي ، وقصره الأحداث على مستوى التعاصر .

٥- والتداخل بين الاقتصاد والسياسة والثقافة :

إذ برغم اختلاف موقف المهتمين فيما يتعلق بحجم الأولوية أو الأهمية التي يضيفونها على أى من الاعتبارات الاقتصادية أو السياسية أو الثقافية للمولمة ، أو محاولات تصنيفها إلى أوجه متعددة: عولمة سياسية ، وأخرى اقتصادية ، وثالثة ثقافية ، ورابعة اتصالية ، فإن هذا التمييز بمثابة تبسيط تحليلي أو تجريدي ، لا يعكس عمليات العولمة الحقيقية . كما أن النظر إلى مجالاتها بهذه الكيفية الانقسامية ، قد يضيّع وجهة السعي وراء وحدتها الحقيقية ، كما يحمل تحيزات تغري بالاستهانة بأثرها الإجمالي ، وهو ما خطئه اسماعيل صبري عبد الله حين رآها تقوم على التداخل الواضح لأمر الاقتصاد والاجتماع والسياسة والثقافة والسلوك (٢٠) .

٦- بواسطة خلق شبكات ومجموعات مصالح :

وهو ما عبر عنه برتران بادى B.Badie ، حين ذكر أن هدف المولمة : «خلق شبكات ومجموعات مصالح ومنافع ، تضم فاعلين من الشمال والجنوب ، يحملون مصالح وأهدافا متنوعة للغاية » (٢١) .

ومحصلة هذه الشبكات والمجموعات ، هو التركيز المفرط للثروة على الصعيد العالمي ، وتعميق الهوة بين البلدان ، وبين فئات وشرائح المجتمع الواحد .

٧- ومنظومة من الأفكار والقيم والقوانين :

حيث في سياق التحول الذي انتشر تأثيره بعد أن تحررت الرأسمالية من كل قيود التوسع اللا محدود ، كان لابد من تطوير بل وإنتاج منظومة معرفية . تبرز وتبرز هذا النظام العالمي الأحادي .

وتجد هذه المنظومة صداها في كافة أنحاء العالم ، بسبب من توسلها بحقوق الإنسان والديمقراطية وتحسين

نوعية الحياة ، وكلها قيم جاذبة في ظل ظروف الاستبداد والظلم والفقر التي تسيطر على بلدان الجنوب ، خاصة أن المناخ المهزوم أو المنكسر في هذه البلدان ، أضحي جاهزا للاستقبال والامتثال لهذه المنظومة .

٨- تعكس إرادة الهيمنة على العالم :

وهي إرادة تتغيا توحيد العالم فيما هي في الحقيقة تشتتة أو تعيد تنضيد مصفوفات تبعيته المتدرجة على أساس جديد .

ولم تصور خاطئ هنا يخلط بين العولمة والعالمية ، نجده لدى جيندز حين يعرف العولمة على أنها : «تكثيف للعلاقات الاجتماعية العالمية ، التي تربط المجتمعات المحلية بطرق تجعل أحداثها تشكل بفعل الأحداث التي تقع على بعد أميال ، والعكس صحيح» (٢٢) ، أو لدى روبرتسون التي يعنى بها تحويل العالم إلى مكان واحد ، يتسم بدرجات من الاعتماد الحضارى والمجتمعي المتبادل ، ومن الوعي بمشكلاته (٢٣) . ذلك أن الفارق قائم بين العولمة كفعل هيمنة يقوم على نفى الآخر ، وبين العالمية كتقوى إنساني لتفتح وتشجيع أهداف وتشوفات الجماعة البشرية ، بما يحقق شرط تواصلها ووحدةها ، وهو ما ذكره جان بودريار J.Baudrillard حين لاحظ أن العولمة لاتسير في خط متواز مع العالمية ، « فالعولمة تخص التكنولوجيا والسوق والسياحة والمعلوماتية ، فيما العالمية تخص قيم حقوق الإنسان والحريات والشفافة الديمقراطية » (٢٤) .

ثالثا : العولمة في الفكر الغربي :

ومنذ الستينيات ، بدأت ارهاصات الحديث حول العولمة في الفكر الغربي ، متخذة منحنيين يتقاربان ويتميزان : علمي ، وأيديولوجي .

المنحى الأول ورد في إطار العلوم الاجتماعية ، وبخاصة مع موجة الاهتمام بعلم اجتماع البنى الكونية والدولية Sociology of Global and Interational "Structures and Processes" كما عبر عنه لاجوس Galtung (١٩٦٣) ، وجالتونج (١٩٦٦) ، وهوروفيتس Horowitz (١٩٦٦) ومور Moore وروبرتسون Robertson (١٩٦٨) ، وجندر فرانك

A.G.Frank (١٩٦٩)، ويسمى **المرحلة الثالثة** بـ T.Parsons (١٩٧١)، ويجرى تطويره بصورة واضحة فيما يتعلق بموضوعات التنمية والتصنيع والتحديث التي اعتبرت بشكل أكبر على المستوى الكونى، وكانت قبلا تتم دراستها إما على المستوى المحلي أو القومى (٢٥).

أما المصطلح الآخر الأيديولوجى، فقد مارس نقاشا معول دينامية النظام الرأسمالى، والمدى الفائق الذى يمكن أن يحققه بفعل الثورة العلمية والتكنولوجية، وتم فى إطاره صوغ منظومة مفاهيمية من قبيل : مفهوم «المنجستج مابعد الصناعى» Post- Industrial society لدانييل بيل ، D.Bell، ومفهوم «مجتمع الوفرة» the affluent society للمجرب جالبريث J.Galbraith، ومفهوم «القرية الكونية» the global village لمارشال ماله لوهان M.McLuhan، ومفهوم «عصر التكنوترون» The technotronic لريجينو بريجسكى Z.Brezekinski، وكلها تصب فى مجرى التعبير بأذهار النظام الرأسمالى .

وهكذا إذا لم يكن ثمة اسم اصطلاحى للعولمة حاضرا فى أجنحة الفكر الاجتماعى الغربى حتى وقت قريب ، فإن هذا لايعنى خلوه من سمائه ، ذلك أن غياب الدال الذى يعين الاسم الاصطلاحى تعيينا مصرحا ، يجب ألا يلهيهم باعتباره دليلا على غياب المدلول أو المحمول المعرفى الذى يفصل به ، أى المسمى ، ومع ظهور كلمة «العولمة» بداية الثمانينيات ، وتبلورها بعد ذلك ، انتهت الكتابات حولها ما بين خطابات كروية توارزها ، وأخرى مروحة وناعدة .

١- العولمة والخطابات الكونية :

فلقد دفع تحول السوق الرأسمالية ، وحجرات بالغة الدينامية والتنافس لئلام يثقب على عتبات ألفية ثالثة ، وغياب خيارات أخرى تنافس النظام الرأسمالى عقيب سقوط الاتحاد السوفى ، وإعلان النظام العالمى الجديد ، إلى تصاعد الحوار حول العولمة وأزمة الحداثة والتقدم التاريخى والحالة بين الحضارات والانفعال نحو نظام جديد ، مما حدا ببعض المفكرين الغربيين إلى التمثيل نحو بناء خطابات كونية ، تحاول اكتشاف صيغ ومغان

لمسيرة التاريخ وقوانينه واتجاهات تطوره القادم . وتبدو هذه الخطابات فى أعمال يقف على رأسها مولفات ألفين توفلر A.Toffler حول الموجة الثالثة وحضارتها ومجتمعاتها ، وكتابات جان فرانسوا ليوتار Jean-Francois Lyotard حول مابعد الحداثة ، وعمل فرنسيس فوكوياما F.Fukuyama عن نهاية التاريخ ، وكتاب صمويل هنتنجتون S.Huntington عن صدام الحضارات ، وبحوث ديفيد روثكوف D.Rothkopf عن الدور الأمريكى فى العولمة ، وأطروحة بول كفيدى P.Kennedy عن الاعداد للقرن القادم . وهذه الأعمال وغيرها ، تأتى ضمن سياق المشروع الفكرى فى الدول الرأسمالية ، لفهم طبيعة اللحظة المستجدة ، واستكشاف افاقها ومساراتها وفرصها وتحدياتها .

والواقع أن هذه الخطابات توقع بصماتها على تكريس العولمة ، وتحتل تجليا لحاجياتها ومقاصدها ، وتخطى على إزادة الهيمنة الغربية ، وتسمى إلى تبرير الحروب ضد بعض من الدول والشعوب ، وإن اتخذت كل منها أسفوها خاصا فى إطار هذا التوجه ، بما يجيز القول أنه إذا كانت الموجة الثالثة لدى تولر بمثابة خطاب القفطية ، فإن ما بعد الحداثة لدى ليوتار هى خطاب التكريس ، ونهاية التاريخ كما أوزه فوكوياما هى خطاب التسريح ، وصدام الحضارات عند هنتنجتون هو خطاب التعريض ، والأمركة عند روثكوف هى خطاب الهيمنة ، والاعداد للقرن القادم عند كيندى هو خطاب الحيلة .

قد تختلف هذه الأطروحات فيما بينها حول هذه الفكرة أو تلك ، لكنها كلها تمتلك تواسل الاتفاق على تكريس انهاء الاثراقية كحركة وفلسفة . فالمهم أن تتم السلاحة حول أى المسبل أكثر صلاحية لغرمينج الرأسمالية ، كى يندو الحديث فى اهاب هذه الصلاحة عن الاثراقية حديثا طواه التاريخ ، وهو مابحور أن يكون ردا على ما طرحه ابن عمى محمد شاد الجابرى ، حين يدكر : «أن الصرة لا يصلح إلا أن يستعرب ويستأسل» ، لماذا لم نعتد لدوات علمية للبحث فى أسباب الهيار الحار كسية ؟ هذه الأيدولوجيا العلمية التى كتبت فيها وعينها ، صحتها وطبيعتها ، صالحيته من التكثف والمجالات والدراسات الأكاديمية وغيرها ، فضلا عن ما

كتبه ماركس نفسه ، وهو كثير ، وجله على مستوى من التحليل رفيع (٢٦٦).

٢- العولمة والمرايا المتعاكسة:

ومع انحصار موجة الخطابات الكونية ، بدأت تتعالى منذ منتصف التسعينيات أصوات الباحثين والمهتمين الغربيين بالعولمة تتخالف وتتفاد ، تتشابه وتتخالف ، تتباعد وتتلاقى ، تقود وتعارض ، تهدد وتهادن ، وتتطاوَل وتتواضع ، فى موزاييك يكاد الظن به مدبِّراً ، غايتها اضعاف المقاومة الوطنية لأشكال الهيمنة الجديدة ، إتاحة لفُرصة زرع أفكار أخرى، عن طريق تسليط مرايا ضوء متعاكسة تعشى العيون ، حتى يتم ترتيب «البيت الكونى».

وفى إطار هذا اللفظ ، تدور الملاحاة حول العولمة : حقيقة أو خرافة ؟ حلقة ملاء أم قطع الكترونى ؟ فرص وأعدة أم مخاطرة مهددة ؟ فهناك ، مثل رولكوف ، من يكرس للعولمة ، بل ويندد بمعارضيهها ، فينتهمهم بالديماغوجيين (٢٧٧) . فيما يشكك بول هيرست P.Hirst وجرهام تومسون G.Thompson فى وجود العلوم من الأساس ، فى حديثهما عن «خرافة العولمة» و«أسطورة العولمة» (٢٧٨).

ومن ناحية ثانية ، هناك مثل بنيامين باربر B.Barber من يصور العولمة أو السوق الكونية، والتي يسميها «عالم ماك» Mc World على صورة زاهية: «كلوحة تموج بالحركة ، نرى فيها تلك القوى الاقتصادية والتكنولوجية والايكولوجية المنطلقة، التي تتطلب التكامل والتوحيد، وتفتن الشعوب فى كل مكان بالموسيقى السريعة وأجهزة الكمبيوتر السريعة واللوجيات السريعة» (٢٧٩)، فما يصور توماس فريدمان Th.Friedman سوق العولمة كقطع الكترونى من متاجرين مجهولين بالعملات والأسهم وسندات المشاركة، يجلسون وراء أجهزة الكمبيوتر التي تحول اهتماماتهم إلى سلسلة لامتناهية من الرموز والاحتمالات.

ومن ناحية ثالثة ، هناك من يتحدث عن الفائزين والخاسرين بسببها، أو محور الحدود ونقل السلطة المخولة إلى الدول الوطنية لمنظمات إقليمية وعالمية ، مثلما

تحدث كينيشى أو ماى K.Ohmae (٢٠٠) ، فيما يلهب ماك كجرو A.McGrew إلى أن العالم سيظل منظماً فى دول ذات سيادة (٢٨١) . هل تراها الجوقة حين يعلو ضجيج آلاتها للتغطلة على نشار الصوت ؟

٣- نقد العولمة:

على أن الأمر لم يخل من نقد محاولات تكريس العولمة فى أدبيات الفكر الاجتماعى الغربى ، وهى محاولات تتجاوز بيترجران P.Gran ، أحد أبرز المؤرخين الأمريكين المشغولين بالتاريخ الاجتماعى، مجرد النقد، إلى تخطئة الاعتقاد بعدم وجود بديل لمفهوم العولمة ، واعتباره المفهوم الوحيد القائم ، أو الانسياق وراء زعم أن الرأسمالية أضحت فى إطاره أكثر تطوراً وعالمية وتديلاً ، انطلاقاً من أن هذا الزعم ، لدى جرمان ، يمكن أن يبرر ويسوغ قبول المفهوم (٢٨٢).

من هذه المحاولات الناقدة ، ماجاهر به الفيلسوف الفرنسى جاك ديريديا J.Derrida ، حين وجه اتهامات عشرة مشهورة للعولمة ، تحت مسمى «كوارث النظام العالمى المعاصر» ، وهى لديه : البطالة ، الاقصاء الجماعى لمواطنين بلا مأوى من كل مشاركة فى الحياة السياسية ، المنافسة الاقتصادية ، عجز السيطرة على تناقضات السوق الحرة ، تفاقم الديون الخارجية ، صنع الأسلحة والاتجار بها ، توسع نشر الأسلحة النووية ، الحروب الأهلية ، ظهور الدول الشبيهة للرأسمالية مثل المافيا ووكالات المخدرات ، وهيمنة الغرب على تفسير وتطبيق القانون الدولى (٢٨٣).

وتحدث فالرشتاين E.Wallerstein عن عجز النصر أو الاكتمال الذى تواجهه الرأسمالية ، حيث وصلت اليوم إلى حدودها القصوى ، ومن ثم فمعضلتها ليست فى اخفاقها ، وإنما فى نجاحها. فهى تقتل نفسها بالنجاح ، وتوجه نحو التدمير الذاتى من جراء انجازاتها نفسها (٢٨٤).

ورهن برتران بادى B.Badie العولمة بالتنافر وعدم الملازمة والخداع والأناثية وزيادة حدة المنازعات ، فهى : «حين تمجّل بتوحيد العالم ، فإنها تحبذ ظهور التفردات وتزيد تأكيدها. وخين تمنح النظام الدولى مركزاً للسلطة مرتباً أكثر من أى وقت مضى ، فإنها تنتج

والتبعية.

الذريعة في كلتا الحالتين ، وفي حالات أخرى ، تأخذ دوما في اعتبارها أن تبادى باظهار مزايا المفهوم بإزاء من يتوجه لهم ، ولا يستتبع هذا بالطبع أنها ستكون مضطرة للسير في هذه السكة فيما بعد ، حين يضحى الإعلان عن النوايا قسريا ، ضمن إطارها الواقعي والخطابي المتعين .

فماذا عن العولمة ؟ هذا المفهوم الماروغ ، الذي بدأ يكتر استعماله ، ويقل التوافق على ماهيته . ان الأمر لا يختلف لدى سمير أمين حول خطاب هذا المفهوم المزدوج والخبيث : « حيث يستمر التشدد بالأخلاق والحق والعدالة ، من أجل تقنيق الدفاع الوقع عن المصالح المستترة » (٢٨) ، « ولا حول اقصائه لكللماته ومصطلحات تسمى الأشياء تسمية أخرى لاتتفق مع مقاصدها » (٢٩) .

وربما يبدو ضروريا ، وقبل مناقشة مسألة العولمة كما صاغتها استجابات المثقفين العرب ، أن نسائل السياق الذي اندرجت ظروف انتقالها اليها فيه ، أن على المستوى الاجتماعي أو الثقافي ، بما قد يزيد في استيضاح هذه الاستجابات ، عبر الاستشهاد بالمنحني التاريخي العربي المعاصر منذ مابعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ حتى اليوم .

١- الواقع الاجتماعي :

لنبدا بالتعرف على هذا الواقع ومساءلته ، طالما أن البنى الاجتماعية هي التي تحدد في الأساس شكل الاستجابة للعولمة وحدودها . يعزز النظر إلى هذا الواقع جملة من الشواهد الشاحصة والمعطيات الجارية ، تؤسس له وجوها ثلاثة متداخلة : فمن ناحية ، تسجل المنطقة العربية تراجعا في معدلات النمو والاستثمار والدخل وازدياد التضخم ، وارتفاع المديونية ، والمجزر الغلالي ، وتناقص حصتها من التجارة العالمية ، وتدنى مجالات التعاون الاقتصادي بين أقطارها (٤٠) .

ومن ناحية ثانية : فالتمايز واضح في توزيع الدخل على المستوى القطري ، بين بلدان قليلة السكان وغيرة الدخل الفردي الاجمالي (يبلغ ...١٦٠ دولار شهريا في الامارات) ، وأخرى شديدة الكثافة السكانية ومعدنية

نحو زيادة حدة منازعاته وشدة صراعاته . وحين تسعى نحو وضع نهاية للتاريخ ، فإنها تمنحه فجأة معاني متعددة ومتناقضة (٣٥) .

وانطلاقا من البعد القيمي الأخلاقي ، ذهب سيرج لاتوش S.Latouche إلى التساؤل عن قدرة العولمة على الاستمرار وعلى إعادة إنتاج نفسها ، في ظروف أضحت القيمة الأساسية خلالها للمال ، وماينتج عن جمعه من فساد يمثل سمة بنوية مؤكدة ، هيأها البروز الطاغى للشركات المتعدية الجنسية ، والتهديد الذي تمثله تكنولوجيا خارج حدود السيطرة ، وفساد النخب السياسية ، وتدننى الشعور المدني ، ونهاية التضامن الذي نظمته دولة الرفاه ، والنمو الكوني للمتاجرين بالمخدرات ، مما يؤدي لديه ، وبطريقة شبه آلية ، إلى التمرركز حول مصالح أنانية ، ومن ثم إلى أزمة أخلاقية (٣٦) .

كذلك فضح ريتشارد بارنت R.Barney وجون كافاناغ J.Cavanagh الامبراطوريات الامبريالية ، الممثلة في الشركات المتعدية الجنسية ، وفورها في تعميم البطالة والتضخم وتوريد الأغذية الفاسدة ونفايات الأطعمة والصناعات الملونة للبيئة إلى البلدان النامية ، وإصعابها ثلثي البشر على الأقل إلى درجة من الفقر ، باتوا معها محرومين من أي شيء (٣٧) .

رابعا : انتقال العولمة :

هذا التراكم الفائض من المخططات والبرطانات والنقدات حول العولمة في الفكر الغربي ، ماذا كانت كيفيات استقباله لدى المثقفين العرب ؟

لقد لوحظ دائما أن المفاهيم المعبرة عن حالات التحول الاجتماعي لاكتشف القناع عن وجهها بوضوح في البداية . هكذا كان الأمر في الاتحاد السوفيتي نهاية الثمانينيات ، وقبل الاطاحة به ، مع مفاهيم « إعادة البناء » Perestroika و« المصارحة » Glasnost ، وهو نفس ماحدث في مصر منتصف السبعينيات مع مفهوم « الانفتاح الاقتصادي » ، الذي بدأ تداوله منذ ربيع ١٩٧٣ ، بزعم تنظيم قدرات الاقتصاد المصري ، وزيادة الدخل القومي ، ورفع مستوى المعيشة ، وتحقيق الكفاية الاقتصادية لكل المواطنين ، واخفاء قصده الحقيقي في وضع المجتمع على طريق الرأسمالية

الدخل الفردي (أقل من ٥٠٠ دولار في السودان ومصر واليمن (٤١) وواضح أيضا على المستوى الطبقي في ازدياد حدة تفاوتاته ، وتدهور مستوى معيشة المنتجين المباشرين ، وتدنّي اشباع احتياجاتهم الأساسية ، مقابل مظاهر الاستهلاك الترفي والبذخي لبعض الفئات ، مما هيأ المناخ للاحتقان الاجتماعي والسلوك الاحتجاجي العنيف .

ومن ناحية ثالثة : فإن سياسة تخريب دور الجماهير الشعبية ، وتحويلها إلى مجرد متلقية لا ذات عارفة ، أدت إلى أمية تصل نسبتها حوالي (٦٠٪) . وإلى انخفاض مشاركتها السياسية وضمان حقوقها في التعبير والحركة والتنظيم ، وإلى قلة الانفاق على البحث العلمي والتطوير التكنولوجي ، حيث نسبة ما ينفقه العالم العربي على البحث العلمي لا يتجاوز (٠.٢ ٪) من الدخل القومي ، أي نحو دولارين للفرد في السنة (٤٢) .

ومن ناحية رابعة: يبدو احتقان المشهد السياسي ، نتيجة تآكل شرعية الدولة القطرية ، وازدياد ضغطها على المجتمع ، وتوجيه المزيد من الانفاق الحكومي على أجهزة الأمن والمخابرات والقضاء الاستثنائي والمحاكم العسكرية مضافا إليه تقليص الحماية عن الفئات الفقيرة ، واستمرار حصار العراق وليبيا والسودان وجنوب سوريا ، واعتماد عدد من الأقطار على استيراد أمنها من الخارج ، والأسباب المقتن لطبائع الاستبداد ، ومحاولة تكريس السلام الكاذب ، وزيادة الارتهاق للمتمروبول ، مادام : «سوط الضرورة وسكينة المغلوب قد أرغمها على ذلك» بقول تروتسكي L.Trotsky (٤٣) .

ولقد يكفي للدلالة على سيادة هذا المناخ ، ماأوردته لؤى أدهم في معرض حديثه عن البرامج والإصلاحات التي يشترطها صندوق النقد الدولي والبنك الدولي على الأقطار العربية ، مذكرا أن مايميز هذا التدخل ، هو أن ممارسته تتم في جو من التكتّم الشديد ، وهو تكتّم تشترطه هذه المؤسسات ، بحيث إن تحديد الإصلاح الاقتصادي كفلسفة وأولويات وأهداف ومراحل لم ينجم من نقاش ديمقراطي حر ، كما لم يتصف بالمكاشفة والشفافية ، ولاشاركت فيه المجالس النيابية والمعارضة

الوطنية والمنظمات الأهلية ، وهو مايناقض مبدأ الديمقراطية(٤٤) .

٢- المشهد الثقافي :

والواقع أن النهج البراجماني الذي اتخذه الأنظمة العربية خدمة لمصالحها قد أدى إلى توظيف العناصر المؤلفة للبعد الثقافي في رسم حدود مجتمع تجريدي ، لم يستوح دلالات مجتمع فعلي يسير وفق علاقاته التاريخية والاجتماعية ، وإلى إيلاء أهمية ثانوية للرؤية الكلية في العمل العربي ، لحساب نظرة تجزئية ، وجدت في الجري وراء النجاعة والمردودية هدفا لها .

لقد مثل اللاحق أسلوبا ميّز علاقة الأنظمة العربية بالثقافة ، حين أغفلت هذه الأنظمة النظر إلى التنمية كنموذج ثقافي يستجيب للتطلعات والاحتياجات الحية للجماهير ، فأخضعت برامج التنمية لأساليب الإجراء الفني ، والقرار الفوقي ، والتمركز البيروقراطي - bureau cratization ، وكلها كما يذهب ايزنشتات B.Eisenstadt ، تحتوي على تنظيم صارم متعاطم regimentation لبعض مجالات الحياة الاجتماعية ، ووضع أهداف وخدمات المؤسسة لمصلحة قوى وتوجهات مختلفة (٤٥) . وكذلك حين غلبت الاعتبارات الاقتصادية ، فنظرت إلى الثقافة باعتبارها «الجوانب غير الاقتصادية» ، أو أدرجتها في المعادلات الاقتصادية ، وعدلت فيها بما يتفق مع أوجه استخدامها المزمع ، مع ما صاحب ذلك من نزوع إلى اختزال الواقع وتهميش الثقافة ، وبالتالي إلى التشكيك في دورها فيما يتعدل اغفالها .

وهكذا لم توفر الأنظمة شروط ربط الثقافة بالتنمية ، بأن تقوم الثقافة بدورها كناظم فعلي وإطار مرجعي وناقد يومي للتنمية في كل ممارساتها ، مما أدى إلى خلق تنمية مشوهة وغير متوازنة ، وإلى فشل برامجها وعجزها عن تلبية المتطلبات الأساسية للجماهير ، وإلى ركن الاهتمام بالشأن الثقافي على تخوم «العمران» ، أي خارج التنمية ، حيث اعتبر حل هذا الشأن متوقفا على الإنكار من مراكز التكوين والتربية والثقافة الجماهيرية والوسائط الإعلامية تلك التي تمارس دورها في حقن الجماهير بالصور الموحدة .

وتم محاولتان قديمتان للتعرف على اتجاهات هؤلاء المثقفين نحو العولمة : الأولى محاولة ماهر الشريف، ويصف عبرها تعامل تيارات الثقافة العربية مع هذه الظاهرة، من خلال مواقف أربعة رئيسية: موقف تقليدي يرفض العولمة من حيث المبدأ، ويرى الحل في حماية الهوية بالانغلاق على الذات وإحياء الموروث الثقافي القديم. والثاني يتجاوز مسألة الهوية وينشغل بتغيير علاقات المعرفة والثروة والسلطة، بما يقربه من الاسهام في تغذية أفكار العولمة. والثالث يرفض ويقاوم مظهر العولمة الحالي، وينطلق من مفهوم «الهوية الثقافية»، في طموح لخلق تكامل بين الثقافات وبناء مستقبل إنساني أفضل. أما الموقف الرابع والأخير، فينبهنا قطاع واسع من المثقفين العرب، ممن يرون في العولمة شكلا من أشكال الغزو والاختراق الثقافي، بما يكرس من إعادة إنتاج ثنائية التقليد والمعاصرة، ومن ثم يدعو أصحابه إلى الاستقلال الثقافي العربي في مواجهة هذه الهيمنة (٤٧).

أما المحاولة الأخرى، فقدمها السيد يسين، وصنف فيها اتجاهات المثقفين العرب نحو العولمة، من خلال محكات الرفض والقبول والنقد: «فهناك اتجاهات رافضة بالكامل، وهي اتجاهات تقف ضد مسار التاريخ، ولئن يتاح لها النجاح. وهناك اتجاهات تقبل العولمة من دون تحفظات باعتبارها لغة العصر القادم، وهي اتجاهات تتجاهل السلبية الخطيرة لبعض جوانب العولمة. وهناك اتجاهات نقدية تحاول فهم القوانين الحاكمة للعولمة، وتدرك سلفاً أنها عملية تاريخية حقا، ولكن ليس معنى ذلك التسليم بحتمية القيم التي تقوم عليها في الوقت الراهن، والتي تميل في الواقع إلى إعادة إنتاج نظام الهيمنة القديم، وتقديمه في صورة جديدة» (٤٨).

والحق أن الاتجاهات المقدمة عبر هاتين المحاولتين تظل أقرب للصيغ العامة، ما لم تتوجه نحو سبر الاختيار العملي للعولمة، القائم على تدابير محددة للفعل الاقتصادي والسياسي والثقافي، بما يشي أنها تعبر في العمق عن اتجاهات قوى اجتماعية بعينها، تحاول كل منها أن تجد سنداً لتبريراتها وتمكينا لتصوراتها.

وتم تحرّز لابد من إيراد هنا، يكمن في أن تسارع

ذلك أن هذه الأنظمة قدمت مسألتى الحكم وبناء الدولة، على أن تكون الثقافة مطية أو خادما لهما، إما بارتهاها في دائرة العمل السياسي المباشر (مراقبة التعليم ودور العبادة، الرقابة على المطبوعات، المصادرة، تشريعات تحد من حركة المثقفين، الزوج بالكتاب في المسجون، تفنيدات رسمية معززة بدرس في الحس الوطني تستهدف محاولة إقالة تجارب التنمية من عثرتها...). أو بايكالها إلى متخصصين بيروقراط، مما أفقدها في الحالين من قيمتها، وأدى إلى تهاوى الصلة بين الإنسان العربي والركائز العقلية والنفسية التي تعطيه هويته وانتماءه، وترفده بآليات دفاعه الذاتي، وأفسح المجال لسيادة مناخ الضمور الثقافي، والنشاز المعرفي، وشرح عمليات التأسيس، وعدم الاستيعاب التقدي، والوثوقية بطابعها الاسقاطي والاختزالي والآلي، مما نتج عنه وضع كافة المفاهيم على محك المساواة والتأويل (٤٦).

خامسا : المثقفون العرب والعولمة :

ولعل المثقفين العرب لم يواجهوا قبلا تساؤلات على قدر عال من الكثافة والجدال، كما يبدو في الراهن بازاء العولمة، بالنظر إلى ما يقيم في أساسها من اغراءات ومخاطر، باتت تأخذ بخناقهم، وتضعهم قبالة أسئلة صعبة: هل هي مرحلة أخرى من مراحل التطور التاريخي؟ نظام جديد؟ وهل لها سوابق تاريخية؟ هل هي مرشحة للاستمرار والبقاء، أم مجرد طارئ تاريخي عابر؟ هل اقتصرت أبعادها، أم لازالت قيد الإنشاء والتشكل؟ في أي اتجاه يمكن رصدتها أيديولوجيا جديدة، أم عملية جارية؟ خزمة استعمارية، أم تحررية؟ ماهي نتائجها وعثراتها بآراء الواقع العربي؟ ما الذي تعلم لدينا حتى الآن بالضبط؟ وكيف؟ وما التغيرات التي أدخلتها وسدخلها على حياتنا؟ وما أثر ذلك على البنى الاقتصادية والسياسية والثقافية القائمة؟ وأخيرا، ما السبيل إلى موقف منها؟ أهملها، التوفيق معها، أم القبول غير المشروط بآلياتها وتجلياتها؟

هذه الأسئلة ومخارجها، لاشك أنها محكومة بالسجال والتفاوض، وإن بدت ضرورة امتلاك المثقفين العرب لأجوبة عليها.

نقطة الانتقال من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة والتداول، إلى عالمية دائرة الإنتاج وإعادة الإنتاج ذاتها .. أى رسملة العالم على مستوى العمق» (٥٢). وبهذه النظرة ، يخطئ العظم مقولات سمير أمين، بل ويدعو إلى إعادة نظر جذرية فى نظرية التبعية ، انطلاقاً من عدم لحظها النقلة النوعية للعولمة، حين توقفت هذه النظرية عند مستوى التبادل والتوزيع والسوق والتجارة بين المركز والأطراف، فيما العولمة تجاوزت هذا المستوى إلى دائرة الإنتاج وانتشارها (٥٣).

على أنه، ورغم اختلاف اليسار العربى فى تفاصيل النظر إلى العولمة ، فإنهم يتفقون على اعتبارها نقلة نوعية جديدة فى حياة الرأسمالية التاريخية.

٢- الليبراليون الجدد:

أما الليبراليون الجدد، فرغم تراوحهم بين تأييدها الفارط والتحوص لمخاطرها، فمعنيون فى الأساس بالترفع على الفرص التى يمكن أن تتيحها العولمة (٥٤). من هنا رهنوا بسقوط الحواجز المذهبية والأنظمة الشمولية ، ورواها طوق نجاة لحل مشاكل العالم وإنقاذ المركبة الفضائية الأرضية، وسانحة لمزيد من الاستثمار الأجنبى، والاستقرار السياسى، وكبحس حقوق الإنسان ، والخبرات التكنولوجية والمعلوماتية، وبناء قاعدة تحتية لشبكة مواصلات واتصالات، وتأسيس نظام مالى ومصرفى، وإمكانية لاستنفار رأس المال المحلى وتعبئة التكنولوجيا السائدة .

ومع أن هذه النتائج لا تنشأ بشكل عفوى أو حتمى من العولمة ، فإنه يتم عبرها إخفاء عورة الممارسات الفعلية للعولمة (إعادة ترتيب مجتمعات الأطراف وفقاً لمصلحة المشرهول، إحكام حلقات التبعية المالية والتجارية والتكنولوجية، اتساع ضعف القدرة على اتخاذ القرار السياسى الوطنى، عدم التلازم بين اقتصاد السوق والديمقراطية ، حيث سيطرة هذا الاقتصاد لم يستتبعها تقدم محسوس فى مجالات الحريات السياسية والمشاركة وتداول السلطة واحترام حقوق الإنسان، فضلاً عن تواضع التأثيرات الإيجابية للخضوع للاقتصاديات (السوق)، والأنشطة الأخرى غير الأخلاقية (تجارة المخدرات، نقل النفايات النووية ، الجافيا ، الفساد...)، فى طقس

مستجدات العولمة وتشططها ، وعدم وضوح كافة أبعادها، أدعى إلى عدم الحزم بوجهات نظر قاطعة، لم تتحدد بعد، لهذه القوى بإزاء العولمة، بل ويتباين آراء ممثلى كل قوة منها.

لنعين إذن اتجاهات هذه القوى ومواقفها، إن على مستوى منهجيتها فى التعامل مع مفهوم العولمة، أو توصيفها ، أو تأثيراتها.

١- اليسار:

وتم تصور شائع فى العديد من الكتابات العربية ، يوحى برفض القوى التقدمية العربية للعولمة وإدانتها ، والاكتفاء بتصويرها كحصيللة مخططات معادية لن تجلب سوى الشر للشعوب ، وهو ما يخطئه اختلافهم حولها. فمحمود أمين العالم يرى فى العولمة ظاهرة موضوعية تاريخية، تعبر عن اتجاه لوحدة الإنسانية ، رغم ما فيها من جرائم وشراسة ناتجين عن سيطرة النظام الرأسمالى العالمى راها ، ومن لم يبدو دور القوى التقدمية فى مفرطتها وأنسنتها (٤٩). إن العالم هنا يحتل موقف ماركس وانجلز منتصف القرن التاسع عشر من عمليات التدويل التى كانت تجرى أيامها ، فاعتبرها، كما ورد فى «البيان الشيوعى» ، عملية تسبق مع إعادة الإنتاج الرأسمالى، وأن الوقوف بازائها محاولة خاسرة ، وطرحها فى إطار البديل المستقبلى للرأسمالية.

وعلى الجانب الآخر، هناك من التقدميين العرب من ينظر إلى العولمة كرهان أو إطار لم يكتمل بعد، وهو مايتضح لدى سمير أمين الذى يرى أن مايلدو حتميا فيها هو «امبراطورية فوضى» (٥٠).

وتقوم منهجية اليسار العربى فى النظر إلى العولمة على استيضاح الأسس الفلسفية والتاريخية التى أنتجت فى سياقها ، ثم التعرف على الخلفية السياسية التى توطر مجالها، منتهيا إلى محاولة إعادة بنائها داخل شروطها الحالية، وهو مايلدو فى كتابات سمير أمين التى ترى العولمة كمجرد مرحلة تاريخية جديدة للنظام الرأسمالى العالمى، تقوم على مضاعفة وتعميق الاستقطاب بأشكال جديدة بين بلدان المركز والأطراف (٥١). ولدى صبادق العظم الذى يعاينها كنمط للنشاط المعاصر لرأس المال، أو بعبارة: « وصول نمط الإنتاج الرأسمالى إلى

تزويرى مفعم بالتلفيق ، يقوم به الوكلاء المحليون، ممن وفرت لهم مؤسسات العولمة العلمية والسياسية والاقتصادية مجالاً للأعمال الاستشارية وغيرها .

٣- القوميون :

واعتمد القوميون تحيين المفهوم فى دائرة العمل العربى وتوجهاته ، بعد موضعتة فى إطار نقدى، يلفت النظر إلى آثاره السالبة على المجتمع العربى، والكامنة فى نفى «الأخرة» العربى، واختزال تاريخه ، وهرن حاضره .

فصلاح قصوة يعاينها فى : «غياب البعد الوطنى أو القومى كفاعل مؤثر كما كان الحال فى الرأسمالية السابقة. فالمؤسسات أو الشركات العابرة للقارات تخرق وحدة الدول القومية، وتقوم بتعطيم قدرات الدول على مواجهة الغزو الجديد الناتج عن قوانين السوق ، وتضخيم الصراعات والنزاعات المناوئة للدولة، مثل المشاكل العنصرية والدينية لصالح تفكيك الدول، وتحويلها إلى دويلات عاجزة أمام سيادة السوق العالمية » (٥٥) .

وبراهما محمد عبد الشفيق عيسى كمشروع لم تكتمل بعد ملامحه القاطعة والنهائية ، يقوم على آليات ثلاث يجرى تفعيلها على مستوى العالم ، هى : الرسمة Capitalization والفرنسية Westernization ، والأمركة Americanization ، فى محاولة منها لفرض نموذجها على العالم العربى، بواسطة نشر علاقات الإنتاج الرأسمالية، وفرض النظام الغربى، وتكريس الدولار وحرية التجارة (٥٦) .

ويختبر عزيز العظمة مشروع الشرق أوسطية أكثر من مجرد نظام إقليمي، فهو يتوافق لديه مع مقتضيات الشكل الجديد من العولمة (٥٧)، ويؤازره فى ذلك جلال أمين الذى رأى هذا المشروع كعولمة مصغرة (٥٨) .

٤- الاسلاميون :

أما الاسلاميون ، فربما كانوا الأسبق فى تكريس «عولمة دينية» خاصة، انطلاقاً من أن العالمية سمة أصيلة للإسلام . فمن ناحية ، نبهت الوفرة وخشية ضياعها الإسلام النفطى إلى حالة التشويه البائسة التى ينتجها النشاط العالمى لرأس المال فى البلدان النامية، فمارس العولمة فى المجال المالى والمصرفى ، بواسطة تدوير فوائض النفط العربية والإسلامية، التى أعادت إلى

المصارف سطوبها فى عمليات «راض الدولى مد بهاية السبعينيات، بعد أن شهد العالم تحولاً فى هذا المجال إلى التحويل بين الحكومات والدول. ولم تكن المصارف اللابوية الإسلامية إلا الأخطبوط المالى المستفيد من لبرلة أسواق المال وفقدان الدول الوطنية القدرة على التحكم فى تدفقات الأموال عبر العالم (٥٩) .

ومن ناحية أخرى، لجأ الإسلام النفطى إلى «أسلمة المعرفة» منذ مطلع السبعينيات ، كنوع من سياسات الهوية، فأنشأ العديد من المؤسسات والتنظيمات، مثل «المعهد العالمى للفكر الإسلامى» بواشنطن عام ١٩٨١ ، ورابطة العالم الإسلامى، والمؤتمر الإسلامى، وغيرها .

ويمكن القول أن الإسلاميين بعامه لم تجذبهم عولمة الثقافة، وإن استخدم بعضهم وسائلها الحديثة وشبكات الانترنت للدعاية لأنفسهم وترويج خطابهم، بل وحتى التنسيق بين أجنحتهم ، وهو ما لاحظته بنيامين باربر حين ذكر أن هذه الحركات تستغل منجزات التقدم التكنولوجى للعولمة ، فى تعزيز قدراتها على التعبئة والتنظيم والحشد (٦٠) .

ويلمس حيدر إبراهيم هذه المعضلة ، حين يوضح ممايزتهم بين جانب مادى فى العولمة يمكن لهم قبوله، ويتصل بالسوق والاقتصاد والمال والتكنولوجيا ، وبين جانب روحى يرتبط بقضاء القيم ، ويمثل ميدان الصراع الحقيقى ، إضافة إلى قيام العولمة على التعددية، فيما الثقافة الإسلامية تقوم على الوحدة والتوحيد (٦١) .

ولهذا السبب يتراوح الخطاب الإسلامى بين الإفادة من العولمة ورفضها: فعلى جانب ، هناك مثل عبد الوهاب المسيرى من يبشر بخطاب إسلامى جديد مركب، يؤكد ضرورة المساواة بين الرجل والمرأة، وبين أعضاء الأغلبية والأقلية، وي طرح رؤية للمعدل الاجتماعى وللعلاقات الدولية، وعند جماهيره ضد الاستهلاكية اللعينة (٦٢) . ويجد هذا التوجه تعبيره فى كلمات المفكر الشيعى اللبنانى محمد حسن الأمين، والتى ترى: «أن زمن العولمة أفق جديد من الآفاق التى يطرحها هذا العالم ، أمام طموح الإسلام نحو الحصول على مواقع التأثير ومواقع الفعل والمشاركة فى بناء هذا العالم

الجديدة» (٦٣). وعلى جانب آخر، يبدو الرفض الذى يمارسه فصيل إسلامى يتمسك بالأصالة، باعتبارها درعا لدرء أخطار العولمة، وهو ما يتضح لدى برهان غليون الذى يعاينها باعتبارها الاسم الحركى للأمركة (٦٤)، ولدى عبد الحميد إبراهيم الذى يقدم رؤية يصفها بالوسطية، تقوم لديه على تجاوز المتناقضات، وتستهدف الحفاظ على أصالة مفترضة، وكأن الهوية معطى مسبق، لا شأن دينامى بينه الحاضر المتجدد (٦٥).

عموماً يمكن القول أن الإسلاميين وجدوا أنفسهم مجبرين على الاشتباك مع قضايا العولمة، من أجل صوغ حلول ملائمة لهم، وتخفيف وقعها، وهو مجال تتسع احتمالاته ما بين امتياع تكنولوجيا الاتصال والمعلومات، لتوظيفها فى تطوير توجهاتهم، أو إقامة تحالفات مع الشركات المتعدية الجنسية، أو عدم قدرتهم على إنتاج إجابات ومعان ورموز تواجه تحديات العولمة (٦٦).

سادساً : التحديات :

ولاشك أن متضمنات العولمة، والتحديات التى تحملها، قد دفعت بالمتقنين العرب إلى رصدھا، وهى تحديات تراھا فهمية شرف الدين تضيف إلى المشكلات المتراكمة منذ القرن الماضى، مشكلات أخرى تتصل بالتغير الكيفى فى النظرة إلى العالم وخصوصيات التقدم التكنولوجى الحالى. «فبينما كانت التحديات فى القرن الماضى تنحصر فى موضوعة اللحاق بالتقدم الذى أنجزه الغرب، أو بموضوعة الهوية بما تحمله من عناصر ثابتة ومتحركة، أصبحت الآن فى ظل العولمة المتسارعة فى العالم تطلال الأسس النظرية للثنتين معا» (٦٧). أما برهان غليون، فيوجز التحديات التى يواجهها الوطن العربى فى إطار التحولات الدولية الراهنة فى تحديات ثلاثة كبرى: تأمين فرص التنمية الاقتصادية والاجتماعية فى شروط العولمة، والحفاظ على الأمن والاستقلال الوطنى، والاستقرار السياسى (٦٨).

وأما ما كان الرأى حول هذه التحديات، فالبايدى أنها تتصل بالدولة الوطنية والاقتصاد والثقافة والديمقراطية. قد نتملح تركيز القوميين على مسألة الدولة الوطنية، واليسار على الاقتصاد، والإسلاميين على الثقافة،

والليبراليين على الديمقراطية، ولكنها تشكل فى الحقيقة أوجھا متعددة للتحدى، يمكن هنا التعرف على آراء المثقفين العرب بازائها:

١- أزمة الدولة الوطنية :

وينقسم هؤلاء المثقفون بازائها إلى فريقين: الأول يرى فى العولمة انتقاصا لسيادة الدولة الوطنية، وهو ما تتلمسه لدى الجابرى الذى يرى فى أحد معانى العولمة تنازل الدولة الوطنية، أو حملها على التنازل، عن حقوق لها لفائدة العالم، أو المتحكمين فيه (٦٩)، أو لدى سمير أمين الذى يرى أن منطق العولمة كما يمارس الآن، يفقد الدول الوطنية شرعيتها، لأنه يجعلها تخلى عن ضبط الموازين الاجتماعية لصالح الطبقات الشعبية، وعن التدخل فى النطاق الدولى باتجاه الدفاع عن مصالحها القومية (٧٠). ويعد جلال أمين فقدان هذه الشرعية، فى هدم الأسوار الجمركية، وإلغاء نظام التخطيط، وإعادة توزيع الدخل وما يعطى من دعم للسلع الضرورية (٧١). ويمرز رمزى زكى انتقال صناعة القرار الاقتصادى من مستواه الوطنى إلى مستوى الدائنين والمنظمات الدولية فى ظل العولمة (٧٢). ويرسم سيار الجميل صورة لمستقبل الدولة الوطنية مع العولمة، على أنها دولة رمزية، تحكم ولاتملك (٧٣). أما الفريق الثانى، فمن رأيه أن سلطة الدولة الوطنية لن تتأثر، بل يراها حازم البيلالوى تزيد ولاتناقص. «ولكن الدولة القوية، وهى تتدخل فى الحياة الاقتصادية، عليها أن تتصرف كسلطة لوضع سياسات وتطبيق جزاءات، وليس أن تعمل كتاجر ومنتهج إلا فيما ندر وعلى سبيل الاستثناء» (٧٤). كذلك فإنه، ورغم اعتراف خلدون النقيب بأن تأثيرات العولمة ستفسح المجال للحركات الاجتماعية والتجمعات الموازية للدولة فى البروز على مسرح الصراع الاجتماعى الطبقي، فإنها برأيه لن تنطفى على تنظيمات الدولة الوطنية، والتى سوف يظل لها دور مهم تلعبه فى العولمة، كأداة لتنسيق البنى التحتية المحلية، وتهيئة الأجواء المناسبة للعولمة فى توفير المناخ الملائم وتأمين الاستثمار، وفى تهيئة القوى العاملة المدربة والقوى البشرية الأخرى (٧٥). واستحياء من فرضية فوكوياما، يسمير الباحث السعودى أبو بكر

بأنها : « القدرة على مواجهة الصدمات الخارجية والتحرر من القيود الخارجية . ولا يجوز الاستهانة بدور الدولة ، استنادا لسوء ما وقع من البيروقراطيات فى هذا البلد أو ذاك . ولكننا نؤكد إلى جانب ضرورة الدور الفاعل للدولة ، على ضرورة الديمقراطية والمشاركة الشعبية والتعددية السياسية والانتخابات النزيهة والنزيهة ، التى تحدّ فى مجموعها من خطر البيروقراطية » (٧٨) .

وغير خاف بالطبع اختلاف توجه الليبراليين العرب ، فى النظر إلى العولمة باعتبارها الحل السحري لكل المشاكل الاقتصادية ، وذلك عن طريق تخفيض قيود التخطيط المركزى ، ودعم آليات السوق الحرة ، والإفادة بما تتيحه التكنولوجيا من آفاق ، واقتباس أنماط الاستهلاك السائدة فى المجمعات الأكثر تقدما ، وتبنى الهيكل الاقتصادى للمراكز الرأسمالية .

٣- المحلى والكونى فى الثقافة العربية :

ولعل مايزيد من أهمية علاقة الثقافة العربية بالعولمة ، طغيان مباحكات الطرح الخاطى حولها ، والتى تتراوح بين الدعوة إلى القطيعة مع التراث والارتواء فى أحضان العولمة ، أو القطع مع العولمة والترويج للاستنامة فى التراث ، وإن كان هناك ، مثل فهمية شرف الدين ، من يرى أن الثقافة ليست هى المنصر الأهم فى مواجهة العولمة ، وأن إعطائها دورا وأهمية ليس سوى هروب من المواجهة فى المجالات الفعلية ، أى الاقتصاد والسياسة والمعلم (٨٠) . وخطأ هذه النظرة يبدو فى معابنتها الثقافة كمنظومة رمزية من معارف وآراء وتمثلات ، تمتلك استقلاليته بعيدا عن سياق البنية المادية التى أفرزتها .

وعلى جانب آخر ، هناك من المثقفين العرب من يركز على الثقافة باعتبارها الميدان الأبرز لمواجهة العولمة ، وهو مانجده لدى حلمى شرراوى الذى يطالب بتفعيل ثقافة التحرر الوطنى والمقاومة (٨١) ، ولدى عبد الباسط عبد المعطى الذى يرى أن دور المثقف ينبغى أن يكون فاعلا وإيجابيا ومبدعا فى افتتاح الرعى العربى بأهمية الهوية الثقافية المتمايزة والمتجددة ، كأساس مركزى فى التعامل مع العولمة (٨٢) . أما عواطف عبد الرحمن ، فتتوهج بذاكرة التراث ، مطالبة بتدبير الحاضر قبل كل شئ ، بالعمل على بناء استراتيجية للمواجهة الثقافية ،

باقادر مدى أبعد ، حين تبدل له الدولة العربية مجرد مركب ديموجرافى ، اعتبارا من غيابها وتعويقها لتشفوات مواطنيها ، حين يتساءل : « إلى أى مدى يشكل حضور الدولة الحديثة فى حياتنا حضورا وظيفيا حقيقيا ؟ وهل دولنا تعمل على تحقيق العناصر الثلاثة اللازمة للتعامل مع الإنسان : الرغبة والعقل والصراع من أجل الاعتراف وهل الدولة العربية الحديثة تمكنت من القيام بوظائفها الضرورية لتعنتها بدولة وطنية ، أم أننا إزاء نمط من الدولة لم يصل بعد إلى ذلك الحد ؟ » (٧٩) .

٢- مشكلة الاقتصاد القومى :

وبرغم اندراج أغلب الأقطار العربية فى برامج للإصلاح الاقتصادى ، إلا أن محصلتها لم تسفر عن نتائج إيجابية ذات بال ، مما حدا بسمير أمين إلى القول : « أن برامج الإصلاح الهيكلى (PAS) المفروضة فى هذا الإطار ، ليست اسما على مسمى مطلقا . إذ يتعلق الأمر بتمويل البنى ، بحيث يصبح الأمل متاحا بازدهار جديد وتوسع للأسواق ، بل إنه لا يمدد كونه ضرورة تكييفات ظرفية خاضعة لمنطق إدارة الأزمة القصير المدى ، وخصوصا إدارة متطلبات الضمانة بشأن المردودية الحالية لرؤوس الأموال الفائضة ، ومنها خدمة الدين » (٧٧) .

وهورد غازى الصبورانى أن استجابة النظام العربى الرسمى الحالى لسياسات العولمة وركائزها ، أدعى إلى مزيد من تطوير وتعميق التبعية فيه عبر أشكال جديدة ، ستعبر عن نفسها فى تكريس عدد من المظاهر ، منها : شطب أية إمكانية لتحقيق الفائض الاقتصادى اللازم لعملية التنمية ، وإضعاف ما تبقى من إمكانات الدولة عبر الدور المتنامى للقطاع الخاص الطفيلى ، وإزدياد ثقل الشروط العالمية التى تعيد إنتاج مقومات وآليات التبتكيل الطبقي ، وتفاقم البطالة ، وتزايد نسبة الاعتماد فى تأمين المواد الغذائية على الغرب وفق شروط منظمة التجارة العالمية ، وتفاقم حجم الديون ، إضافة إلى تعرض الصناعات الوطنية للانتهيار ، وتراجع القوة التصديرية العربية ، ماعدا النفط (٧٨) .

ويقترح إسماعيل صبرى عبد الله استراتيجية للتنمية المستقلة فى مواجهة العولمة ، معرّفا هذه الاستراتيجية

تستهدف إعادة بناء التراث الثقافي العربي من الداخل، واتخاذ موقف نقدي من القيم التراثية، والسعى لإعادة قراءة تاريخنا الثقافي من منظور نقدي (٨٣).

على أن أغلب المثقفين العرب يتفقون في أن تأثيرات العولمة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، من شأنها أن تعيد ترتيب الأمور في الشأن الثقافي، نحو تسريع استيعاب تطبيع الواحدة، على حساب الأشكال المحلية والشعبية المتنوعة في الثقافة العربية (٨٤)، وهو ما يؤكد الباحث المغربي عبد الاله بلقرين (٨٥)، وما يسميه الجابري «ثقافة الاختراق» التي تنجس صوب تفكيك المتصل الحضاري للجماعة العربية، وتحويل محتوياته، وتعميق مفهوم الاستهواء، وتكريس فكر ومنطق التبعية (٨٦).

٤- المسألة الديمقراطية:

والملاحظ سيادة النظرة الليبرالية لقضايا الديمقراطية في جلّ الكتابات العربية، حيث يتدرج ظهورها الطاغى، وبالأخص مع بداية التسعينيات، ضمن دائرة الاهتمام الحال في الفكر الاجتماعي العربي بالمنظومة السياسية الليبرالية، كردة فعل لما سبقها في التركيز على الدولة. ورغم ذلك، تشير هذه الكتابات إلى أن تطبيق برامج الإصلاح الاقتصادي في أغلب البلدان العربية، لم يحد من طابع الاستبداد وثقافة عوارضه، من استشراء الفساد ولمظاهر عدم المساواة والتمييز. كذلك فهي ترى أن المستهدف في ظل العولمة ليس تفعيل قنوات المجتمع المدني، بل خلق نوع من المستوطنات الداخلية، وهو مانؤه عند كاظم حبيب، حين تحدث عن استخدام مسؤولية وعمومية مبادئ حقوق الإنسان بصيغ عديدة لمصالح العولمة، التي تريد مصالح المراكز الرأسمالية وليس مصالح الشعوب، وأنهم يحاولون تحويل تلك المبادئ الإنسانية إلى أدوات لتحقيق أهدافهم الاقتصادية والاجتماعية في العولمة (٨٧).

وقد حدا هذا ببعض من الباحثين العرب إلى التأكيد على أن موجة التحول الديمقراطي التي شملت العديد من البلدان النامية، لم تمتد إلى الوطن العربي، ويذكر برهان غليون في هذا الصدد: «أن الدولة العربية ستظل تحت التهديد الدائم بعدم الاستقرار، طالما لم تنتج في

أن تحول إلى دولة وطنية ديمقراطية.. ومن المهم أن تنجح المجتمعات العربية في السيطرة على الدولة، والقضاء على الطابع الاستبدادي لها، وتطوير وظيفتها كأداة شرعية عاملة على تنظيم وتجسيد الإرادة الجماعية» (٨٨).

سابعاً: المواجهة:

إذا كانت هذه هي تحديات العولمة كما سجلها المثقفون العرب، فما هي حدود مواجهتها لديهم؟ إن إسماعيل صبري عبد الله يلاحظ أن هؤلاء المثقفين لم تجذب انتباههم مسائل ثلاث حول العولمة: البحث في نشأة الظاهرة والقوى الفاعلة في تشكيلها وإعمال دراسة تأثيراتها السالبة في العالم الغربي (بطء في النمو، تزايد في البطالة، تراجع في مستوى التعليم، انتشار المخدرات، ظهور اليمين المتطرف، وتكاثر الملل والنحل التي لاصلة لها بالعقل وتعيش أرواما غريبة). والانصراف عن البحث في قضايانا القطرية والقومية واختفاء الوطنية والاستقلال من جدول أعمال المهتمين بالمتغيرات العالمية، وإشاعة التسليم بأن الأقوياء في قمة النظام العالمي يشكلون مستقبلنا وأن الإرادة الشعبية الوطنية والقومية معدومة الأثر (٨٩).

بعيدا على أية حال عن مواجهة تحديات العولمة بمقترحات تجزئية، فثم مشروعات ثلاثة قدمت في هذه المواجهة:

١- سمير أمين والأمية الجديدة:

وتبدو مواجهة العولمة لدى سمير أمين بمشروع نقض، اعتباراً من: «أن الإجابة الإنسانية والتقدمية على مشاكل العالم المعاصر، تستوجب إقامة أممية جديدة بين شعوب قادرة على إنتاج نظام من القيم الإنسانية حقاً، استكمالاً لآرث عصر الأنوار والحركة الاشتراكية... فلذلك هو السبيل الوحيد لبناء جبهة فعالة ضد أممية رأس المال والكونية الزائفة والمنهوبة لنظام القيم الذي ينتج عنها» (٩٠).

ولديه، يقع تحدى بناء هذه الأممية الجديدة على عائق الفكر الاشتراكي بالأساس، شرط أن يتجاوز هذا الفكر صيغتي الاشتراكية الديمقراطية والدولتية الليبنية، ومهمتي الثورة البورجوازية والثورة الاشتراكية، لأن الأولى

مستحيلة التحقيق في ظل علاقات الاستقطاب القائمة، والثانية بعيدة عن الاندراج في جدول أعمال التاريخ خلال المدى المنظور» (٩١).

إن سمير أمين يرى أن تقوم هذه الأهمية الجديدة على تجاوز التضاد القائم المجرد بين الاشتراكية والرأسمالية، لصالح منطق تركيبي جديد يفتح الطريق صوب الاشتراكية، والمشاركة الفاعلة في بناء عالم جديد واحد متعدد الأقطاب، ورفض العولمة الثقافية الرأسمالية لصالح عولمة اشتراكية جديدة، تستوعب منجزات الثقافة الرأسمالية، وتقدم مساهمتها الخاصة من أجل مواجهة مشاكل كون واحد، وإنتاج أشكال جديدة للممارسة الديمقراطية السياسية والاجتماعية، وإعادة تكوين حركة عدم الانحياز، والقيام بمبادرات جماعية لإصلاح النظام الاقتصادي الدولي والمنظمات الدولية، والعمل من أجل تكوين تجمعات إقليمية.

ويقترح سمير أمين العمل في هذا الصدد على مستويين: استراتيجي، وتكتيكي على المستوى الأول الاستراتيجي، بالدعوة إلى فك الارتباط بين المركز والأطراف، وفك الارتباط هنا لايعني مجرد الاكتفاء الذاتي والانسحاب الكلي أو شبه الكلي من شبكة المبادلات الخارجية، ولايعني عدم المساهمة في الحركة العلمية والأيدولوجية العالمية، ولاوضع الوطن داخل إطار (جيتو) وفرض الحصار عليه، بل يقصد به إخضاع منطق التراكم للاستراتيجية الوطنية، ووضع مشكلة التكنولوجيا في إطارها الصحيح، عبر الدولة الوطنية التي تسعى إلى الامساك بزمام السيطرة على مواردها وقواها وثرواتها، وتنمية مهاراتها التكنولوجية (٩٢).

أما الانتقال إلى الاشتراكية، والتي تعني لديه «سيطرة المجتمع على مصيره»، ويؤثرها على مفهوم «التنمية»، فهو انتقال لايد أن تسهم فيه الطبقات الشعبية من عمال وفلاحين ووبرجوازية وطنية صغيرة غير كومبرا دورية، على شكل تحالف شعبي ديمقراطي، يتمتع باستقلالية الحركة، وريط النضال القومي بالاجتماعي، وتبنى أسلوب مرن يسهم في إضعاف الكتلة المهيمنة المرتبطة بالخارج، والتغلب على الحساسيات القومية (٩٣).

أما على مستوى التكتيك، فإن إعطاء الأولوية للاستراتيجية لايعني تجاهله، حيث الاعتبارات التكتيكية تفرض نفسها بالنظر إلى عدم تعادل ظروف شعوب الأطراف من حيث درجة التضوج اللازم، من أجل اتعام فك الروابط في إطار تطلعي واشتراكي (٩٤)، ويتجلى العمل على هذا المستوى، في الافادة القصوى من تناقضات النظام العالمي من جهة، وبين مراكز هذا النظام والقوى الداخلية المرتبطة به من جهة أخرى.

ويرى سمير أمين: «أن مضمون التكتيك الذي نقترحه، هو توسيع فرصة استقلال الدول والقوميات والشعوب والطبقات المستغلة، من خلال تحقيق الظروف الملائمة، والتي تتمثل في إيجاد هامش لتحرك شعبي بالنسبة لشعوب الشمال، وخلق الظروف المواتية لتنمية متمحورة على الذات في دول الجنوب، ثم القيام باصلاحات جذرية من شأنها أن تقوى مراكز الجماهير الشعبية بالنسبة إلى شعوب الشرق» (٩٥).

٢- محمد الأطرش والمشروع القومي:

ولعل «منازلة» العولمة مثلت داعيا مهما كي تستحث الخطاب القومي أن يعتمد عن طروحاته التقليدية بمفاهيمها الطوباوية، وممارساتها الشعارية الفوقية، وتصوراتها الذهنية القائمة على إزاحة التراكم والتعدد، وهو مانجده لدى الاقتصادي السوري محمد الأطرش.

وينطلق الأطرش في عرض مشروعه من فرضيات ثلاث: أولاها، أن العولمة بصيغتها الحالية أمر مبالغ فيه، سواء من حيث درجة الشمول، أو من حيث التأثير في السيادة القومية للدولة الوطنية. وثانيها، أن الرأسمالية القطرية سوف تعجز عن تحقيق تنمية اقتصادية واجتماعية شاملة ومضطردة، لارتباطها بالمتروبول وأزماته من ناحية، ولأساليبها الملتوية غير المستهدفة لمصلحة المجتمع من ناحية أخرى. وثالثها، أن التطورات والعلاقات الدولية تحد من إمكانية تحقيق تنمية متمحورة حول الذات، بسبب الضغوط السياسية والاقتصادية التي تدفع لمزيد من الاندماج في الاقتصاد العالمي بأشكال مختلفة. ويرر رأيه بكون أن الغالبية العظمى للشركات المتعدية الجنسية ليست شركات عولمة حقيقية. فأغلب القيمة المضافة من انتاجها العالمي يتم في موطنها

دور التخطيط في عملية التنمية ، وإعطاء القطاع الخاص دورا مناسباً في هذه العملية، والتراجع عن الخصخصة وعن تطبيق نظام الحرية الاقتصادية ، وإعطاء الدور الأهم والرائد في عملية التنمية للقطاع العام ، وتجهيز جزء كبير من الفائض الاقتصادي ووضعه تحت تصرف الدولة لاستعماله بحسب أولوياتها ، وتأمين درجة أعلى من التشغيل لوسائل الإنتاج ، وتوزيع أفضل في الدخل والثروات ، والقيام بتنفيذ بناء البنية التحتية ، وبالدان قاعدة صناعية ، وإشباع بعض الحاجات الأساسية في المسكن والصحة والتعليم والمواصلات ، وإزالة الاعفاءات الضريبية والامتيازات الأخرى الممنوحة لاستثمار القطاع الخاص، والتقليل من الاعتماد على الاستثمارات الأجنبية المباشرة ، وتعرض الصناعة لقدر من المنافسة الأجنبية، والحيلولة دون نزوح الرساميل الخاصة للخارج، ومقاومة مظاهر الفساد والرشوة والاختلال الإداري ، وتحجيم الفئات الكومبرادورية والطفيلية ، وإعطاء أهمية قصوى للتعليم ، والانغلاق ما أمكن على استيراد بعض أنماط الثقافة المبتذلة من الخارج ، والالتزام بالديمقراطية (٩٧).

ويرجع الأطرش الأسباب الحقيقية لعدم تحقق تقدم في مجال التكامل الاقتصادي العربي، إلى عدم تنفيذ الاتفاقات والقرارات التي وقعتها الأطراف العربية (اتفاقية الوحدة الاقتصادية العربية ، قرار السوق العربية المشتركة، الاتفاقات المتعلقة بتنظيم انتقال العمالة ...) ، وتركز جزء كبير من التزايد في الثروات والدخول العربية لدى قلة نسبية من العرب، انغمست في البذخ الاستهلاكي ، والاستيراد من الخارج ، وتهرب قسم كبير من ثرواتها إلى الخارج (٩٨).

ذلك هو مجمل المشروع الذي قدمه الأطرش ، عبر نظرية انتقائية وضعية ، تنظر إلى مواجهة العولمة من خلال التأثير المتبادل لمجموعة من الاجراءات المختلفة المتساوية الأهمية ، والصالحة دوماً للتطبيق في كل مراحل التاريخ العربي ، دون فرز نوعية المرحلة الراهنة .

٣- سيار الجميل والشراكة الأوروبية

المتوسطة:

وهناك من يراهن على إمكانية تنظيم لعبة الصراع

الأصلي ، كما أن أغلب أصولها الثابتة ومبيعاتها موجودة هناك، إضافة إلى عدم وجود عولمة حقيقية فيما يتعلق بوضع المراكز الرأسمالية مختلف القيود لمنع انتقال أو هجرة قوة العمل البشرية، ناهينا عن ضالكة عولمة رأس المال المتمثل في محدودية الاستثمارات الأجنبية، حيث جزء معتبر من هذه الاستثمارات لا يؤدي إلى زيادة الطاقات الإنتاجية، ولا يتضمن تدفقا جديدا في البلدان المستلمة لها (٩٦).

ويضرب الأطرش مثالا لذلك بالوطن العربي، حيث الاستثمارات الأجنبية المباشرة فيه هزيلة، كما أن غير المباشرة منها هزيلة تماما ، مقابل أن الوطن العربي مصدر للاستثمارات والتوظيفات إلى الخارج. استيعابا لذلك، يرى الأطرش أن المرحلة الراهنة من تطور الاقتصاد الدولي لاتحد كثيرا من خيارات أغلب دول العالم الثالث، وضمنها الوطن العربي، في حقل الاقتصاد، بما يتعين على العرب القيام بتنفيذ مشروع قومي متكامل، يهدف إلى تحقيق أسباب القوة العربية بجميع جوانبها. وتحقيق هذا المشروع يتطلب لديه إقامة منظومة أمنية إقليمية عربية، وإنشاء سوق عربية مشتركة، من شأنها الوصول إلى درجة أعلى من التكامل الاقتصادي العربي، ودعم المركز التفاوضي العربي في الاقتصاد الدولي الراهن ، وتحسين المركز التفاوضي القومي ككتلة تجاه منظمة التجارة العالمية.

ولوضع هذه الأهداف موضع التنفيذ، يصوغ الأطرش مجموعة من الإجراءات ، يتعين اتخاذها على الصعيدين القومي والقطري : على الصعيد القومي، يرى عدم الاقتصاد على إقامة مناطق تجارة حرة لتضمينها قدرا كبيرا من عدم التكافؤ في المنافسة ، والمضي قدما نحو الإقامة التدريجية لسوق عربية مشتركة، باباحة حرية انتقال قوة العمل المشتركة بين الأطراف العربية، والاستمرار في تشجيع الاستثمارات العربية المباشرة، ودعم المؤسسات الإقليمية المالية ، وزيادة إمكاناتها في تمويل التنمية العربية، وسد عجز ميزان المدفوعات والتجارة العربية البينية.

ويتضمن البرنامج على الصعيد القطري، العمل على تحقيق التوازن الاقتصادي الداخلي، وإعادة الاعتبار إلى

السياسية التي يمكن أن يمارسها الجميع ضمن منظوماتهم الإقليمية» (١٠٢)

والمعروف أنه قد سبق لأوروبا طرح مشروع أوروبي متوسطي، في شكل اتفاقيات شراكة ثنائية بين دول الاتحاد الأوروبي ودول الساحل الجنوبي للبحر المتوسط، بهدف خلق مناطق تبادل حر، وقد انضمت بعض من الدول العربية إلى هذه الشراكة، غير أن العملية تسير ببطء، والواقع أنه، ورغم إدراك الباحث لارباكات وتعقيدات سحدثت في حركة الطرفين الأوروبي والعربي، فضلا عن دور الهمهمة الأمريكية في الشرق الأوسط، فإنه لم يضع في اعتباره ضعف الموقف العربي في هذه الشراكة، بالنظر إلى تباين وتفاوت نظرة الحكومات العربية، في مقابل وحدة الطرف الآخر المتمثلة في الاتحاد الأوروبي كتجمع دولي وإقليمي. كما فاته انخفاض نيرة التفاؤل بإمكانية وجود علاقة تعاون وشراكة بين أوروبا والعرب عبر المتوسط، بالنظر إلى أزمة العرب مع إسرائيل، وازدياد الأصوات في أوروبا المناهضة بقفل أسواقها وتخفيض الانفاق على المساعدات الخارجية، وتردد الحكومات العربية في مجال الإصلاح الاقتصادي والسياسي، مما لا يشجع أوروبا على الاستثمار في الوطن العربي، وتخوف بعض العرب من انقسام وطنهم إلى عرب البحر المتوسط وعرب آخرين مهمشين، وعدم وجود قاعدة فهم مشترك للأمن الاستراتيجي في البحر المتوسط، حيث ترى أوروبا في الدول العربية تهديدا لسلامها الاجتماعي من خلال الهجرة العربية وأحداث العنف المرتبطة ببعض العناصر الإسلامية، بينما الدول العربية ترى في استمرار اتساع الفجوة الاقتصادية بين دول حوض البحر الشمالية والجنوبية، استمرارا للهمهمة الأوروبية.

ويذكر مغازوي شليبي، أن التجربة أثبتت أن اتفاقيات الشراكة بين الاتحاد الأوروبي والدول العربية، تحمل في طياتها سياسة تمييزية ضد صادرات هذه الدول، مما يؤدي إلى تقليل حجم التجارة العربية البينية، ويؤثر على علاقات تلك الدول مع الشركاء التجاريين الآخرين (١٠٣). واضح هنا أن تصور الجميل للشراكة الأوروبية العربية، هو على ما يرى جميل مطر، شكل

والتنافس على صعيد العالم، باقاة أو تطوير نظام متعدد الأقطاب، والترويج لشراكة إقليمية مع أوروبا، بواسطة إنشاء كتلة اقتصادية كبرى معها، تنمو نحو تكوين قواعد للتكامل الإنتاجي والتكنولوجي والتصويلي والنقدي، ويمثل: «عامل توازن للعرب لزاء المشروع الشرق أوسطي، وذلك في بناء المستقبل» (٩٩).

ولدى سيار الجميل أستاذ التاريخ الحديث بجامعة آل البيت الأردنية يقوم هذا التصور على منطلقات أربعة: أولها: عمق العلاقات المتوسطية في حركة التاريخ منذ أقدم العصور إلى أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة، عززتها وحدة المنظومة حضاريا واقتصاديا وتبادليا، والثاني: تسجيل سبق على الأمريكيين للامساك من قبل الأوروبيين بالنظام العالمي الجديد المتمثل في العولمة الرأسمالية. والثالث: لأن حاجة أبناء منطقة الشرق الأوسط إلى الأوروبيين، بما تضم من أقطار عربية، تغدو ملحة للخروج من المشكلات والاضطرابات والاستلابات وعمليات النهب التي ستمارسها الولايات المتحدة ضد هذه المنطقة. أما المنطلق الرابع: فيتبدى لديه في عدم قدرة المجتمعات العربية على مواجهة تأثيرات العولمة، بما تتضمنه من تخلي الدولة عن مؤسسات وأدوار عديدة لها، وإيكالها إلى الشركات الخاصة، ومعظمها شركات أجنبية.

ولدى الباحث، تتأسس هذه الشراكة على احترام الثقافات والأديان، والتعاون في مجال الإعلام والتربية والحقوق الاجتماعية، والتعددية الفكرية، وتأمين رعاية المهاجرين، ومكافحة الإرهاب والمخدرات، والتعاون الوثيق والعمل المشترك مع القيادة العسكرية الأوروبية (١٠٠)، وذلك رغم تقريره أن بقاء الولايات المتحدة كقوة عسكرية متفردة، وازدادة سياسية مطلقة، هو أمر محتم (١٠١).

ولكن، لماذا شراكة العرب مع أوروبا دون غيرها؟ يجيب الباحث بأن الرهان على إمكانية قيام أو تطوير نظام متعدد الأقطاب، لن يحمل نتائج إيجابية إلا بدعم: «النظام الذي يطالب به رافضو نظام القطب الواحد، ويؤكدون فيه على أن يسود مبدأ الحوار مع القوى الكبرى والصغرى، وأن تتشكل من خلاله الأدوار

من التكتلات الإقليمية المختلفة، التي يتوقع لها زيادة كبيرة في الاهتمام ، مع تصاعد حدة التنافس والخلافات على نمط القيادة في النظام العالمي، وعلى احتكار التحكم في أسواق النفط والمال في المنطقة ، بين الولايات المتحدة من جهة وأوروبا وآسيا من جهة أخرى(١٠٤).

ثامنا : مسالة نقدية :

ربما يبدو الأمر مهيئاً الآن ، بعد استعراض مفهوم العولمة وظروف انتقاله إلينا واستجابات المثقفين العرب بازائه، أن ننقب في حيثيات تفكيرهم حوله، إن فيما يتصل بالاستخدام المفاهيمي ، أو فحص اهتماماتهم البحثية نحوه، أو معاينة آليات وطرائق مرجعياتهم في استيعابه وتحويله ومعارضته .

١- الاستخدام المفاهيمي :

ونبادر هنا بالقول أن سمير أمين كان أول من أذاع مفهوم «العولمة»، وتنبأ به وبمضامينه السياسية المستقبلية بداية الثمانينيات (١٠٥) . ورغم ذلك، فإن تداوله لدينا لم يبدأ إلا نهاية الثمانينيات ومطلع التسعينيات ، وفي مناخ معرفي يتسم بخصائص ثلاث : أولها ، أن تعرفنا على هذا المفهوم ورد في إهاب تتابع الموجات المصطلحية والمفاهيمية الوافدة إلينا من الشاطئ الآخر (إعادة الهيكلة، التعددية ، القرية الكونية، مابعد الحداثة، نهاية التاريخ، صدام الحضارات، المجتمع المدني، حقوق الإنسان، الية السوق، التخصصية، الشراكة، المعلوماتية...)، وهي موجات سعت أن تثير فينا إيماناً بشرعيتها، وموافقة على ماتملها ، مما أسفر عن نوع من الانفجار المصطلحي.

وثانيها : أن تجليات العولمة بدت أدعى إلى طغيان مفاهيم كانت حتى الأمس القريب من قبيل الأمور الثابتة أو المسلم بها، مثل مفاهيم الأمة والدولة والسياسة والدين والثقافة والهوية ، لتضحي موضع تأمل وبحث. كما برزت في الآن نفسه منظومة مفاهيمية جديدة، خاصة فيما يتعلق بعالم الاتصال والمعلوماتية.

أما التخصصية الثالثة، فتبدو في سيادة ، إن لم نقل استبداد ظاهرة التحول المفاهيمي (الآخر بدل العدو، ثقافة السلام بدل ثقافة التحرر الوطني، الشرق أوسطية

بدل القومية العربية ، التطبيع بدل المقاومة، الشراكة بدل الاعتماد على الذات...) ، وهو تحول يمارس تنوعاته لدى مختلف التيارات الفكرية ، بما يسمح بإجراء تحويرات في حمولات المفاهيم الدلالية . ورغم أن لفظ «العولمة» أقرب ترجمة للمصطلح الفرنسي Mondialisation، و«الكوكبة» للمصطلح الانجليزي Globalization، فقد وقع المفهوم لدينا أسير فائض تعابير أخرى، راوحت في المعجم العربي بين التسمية اللغوية والاصطلاح : «التكوكبية»، و«تدويل العالم»، و«الكوننة»، و«الكونائية»، و«الشوملة»، و«السلطنة»، و«الكابتنالية»، و«الجولوبالية»، إضافة إلى «العولمة الجديدة» و«الليبرالية الجديدة» و«امبراطورية الفوضى» لدى سمير أمين، وإن لوحظ تداول «العولمة» و«الكوكبة» عن غيرهما.

ومع ذلك ، فالعولمة أكثر دلالة من الكوكبة ، لأن حقيقة العولمة لا تقف عند حدود كوكب الكرة الأرضية Globe، مادامت السيطرة على الكواكب الأخرى أحد مطامحها.

كذلك أثار مفهوم «العولمة» بين الواقع والأيديولوجيا مشكلة مفاهيمية ، حين يتم التفرقة بين العولمة كواقع Globalization وكأيديولوجيا Globalism، فيما الممايزة بين اللاحقتين ization و ism تبدو أمراً شكلياً ، وإن جاز اعتماد الأولى منهما على دينامية هذه الظاهرة العالمية ، فيما الثانية تركز للتعبير عن الظاهرة اعتماداً على الدينامية الذاتية للجماعة.

على أن هذا التداخل المعجمي لم يقتصر فحسب على مفهوم «العولمة»، بل امتد ليشمل المفاهيم الأخرى المتصلة به، والتي يتم نقلها إلى العربية نقلاً واعتباطياً ، قوامه الاجتهاد الفردي، من ذلك تعدد التسميات التي تطلق على الشركات المتعددة الجنسية ما بين : «شركات متعددة الجنسية»، «شركات متعددة القوميات»، «شركات عالمية»، «شركات عابرة للقارات»، أو «التراوح مابين» و«التخصص» و«التخصيص» و«الخصوصية» و«التحول إلى القطاع الخاص» و«التفويض» و«التخصصية»، بما يشي أن هذه المفاهيم المترجمة تعاني عدم التدقيق التعبيري، ومن ثم عدم اتفاق

بتحليل وجهات نظر مختلفة فيه كذلك بدت مسائل كالإبداعية ، والآخريه ، ورؤية العالم ، والتفكيكية ، والجسدية ، والاختلاف ، والتناص ، والتأويل ، والتي تمثل الملامح المنسوبة إلى اهتمامات مابعد الحداثة . تشق طريقها لدينا في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا واللغة والأدب والفلسفة ، وهو ما يتضح لدى التونسي الطاهر لببيب حول الآخريه ، والمصريين أحمد أبو زيد حول رؤية العالم ، وجابر عصفور وصبري حافظ حول التناص . وها هنا ، مازال مفهوم «العولمة» يثير لدى المثقفين العرب ردود فعل عديدة ، تراوحت فعاليتها بين محاولات بحثية ومقالات وندوات ومتابعات وترجمات ، وإن لم تدخل بعد دائرة الاهتمام الأكاديمي العربي . ويشارك في هذه الفعاليات نخبة من هؤلاء المثقفين ، تتنوع اختصاصاتهم واهتماماتهم مابين عالم اقتصاد ، ومناضل سياسي ، وباحث اجتماعي ، ومشتغل بالفلسفة والدراسات الاستراتيجية ، بل واللغوية ، ومهتم بحقوق الإنسان ، إضافة إلى خبراء وتكنوقراط ، بما يقتضي الإلمام بأعمالهم من جهد الاطلاع والاستيعاب ، وإن جاز القول أن هذه الفعاليات تعكس موقفاً يعبر عن إمكانات الفكر العربي في مقارنة المثقفين العالمية ، وسعيه لمواكبة قضاياها واستيعاب مضمونها ، واتخاذ موقف منها .

يمكن على أية حال مقارنة هذا الاهتمام البحثي عبر أبعاد ثلاثة: البعد الأول توثيقي ، يرصد حال المعرفة بالعولمة ، وهنا نجد دائرة اهتمام المثقفين العرب بالعولمة ركزت أساساً في جوانبها الاقتصادية ، يليها الاتصال والمعلوماتية ، ثم حوار الثقافات وصراعاها ، وتحول الدولة الوطنية ، وحقوق الإنسان ، فيما لم تفز بالاهتمام موضوعات أخرى من قبيل : تأثير العولمة على الدين ، وعلى عملية التنشئة الاجتماعية ، وعلى أوضاع الجماعات الهامشية والفئات الأدنى .

أما البعد الثاني فتحليلي ، يحاول التعرف على الخصائص والاتجاهات التي تسم واقع حال المعرفة بالعولمة . وهنا يجوز القول أن جهد المثقفين العرب لم يحقق نوعاً من التراكم ، بالنظر إلى اهتمامه بجوانب معينة للعولمة ، وتعامله الاطلاقي في معالجة ألياتها ،

مترجمها على استخدامات لها واضحة ، بما يساعد على توجيه البحوث من خلال تحليدها لمسميات الظواهر ، وتوضيح كيفية إجراء الملاحظات ، وإلغاء التناقضات الظاهرية في المعطيات المبريكية التي تدرج من اهاياها ، والمشاركة في بناء الإطار النظري ، وإجراء الاستنتاجات العلمية^{١٠٦} . وقد يمكن أرجاع هذا الاختلاط في الأساس إلى أن ظاهرة العولمة لم تطلع من الداخل العربي ، بل عبر لقاء قسري مع الخارج ، وهو خارج كان يتعمن استجلائه تدقيقاً للتعبير عنه . يضاف إلى ذلك تسارع إيقاع الظاهرة وتواتر تناقلها ، وجدة البحث حول أبعادها وقضاياها ، واتساع الإمكانيات التعبيرية التي يتمتع بها المعجم العربي ، رغم افتقاره ، شأن كافة معاجم اللغات الأخرى ، إلى اشتقاقات واضحة تميز بين الاسم والصفة واسم الفاعل ، وعدم استقراره بازاء التعبير عن الظواهر المستجدة ، لارتباطه ببنية مجتمعية عربية تخوض عملية تحول مأزومة ، بما يدعو إلى التعامل التجريبي مع المفاهيم الوافدة ، ناهينا عن قلة وضوح مجازات الترجمة دائماً مع المفاهيم الحديثة ، خاصة مع مفهوم يرتدي «امتيازاً» نوعياً مثل العولمة ، تتداعى فيه ذاكرة اللغة ، حتى لتضحي الكلمات الصعبة عنه في حال من حضور الغياب ، وغياب الحضور . ذلك أن اللغة ليست لوحة قيادة ، صممت لتخدم التعبير عن ظواهر ناجزة ، وهو مايجوز القول أن نقل المفاهيم من المجال التداولي الذي تشكلت في صلبه إلى آخر ، يقتضي الوعي بأبعادها الاجتماعية ، ودلالاتها الفلسفية والمعرفية ، حملاتها الأيديولوجية ، بما يضمن لها الجلاء والحضور والقبالية والسيروية ، قصد تفعيل قوتها التعميمية ، ومنحها صلاحيات تعبيرية أكثر دقة .

٢- الاهتمام البحثي :

ويمكن هنا تسجيل التنبيه الباكر للعولمة من قبل بعض من المثقفين العرب ، منذ اقتراب نثرها في السبعينيات ، وهو مايلدو في أعمال الجزائري عيد اللطيف بن أشنهر ، والمصريين فؤاد مرسى وإسماعيل صبري عبد الله ومحمد دويدار ، واللبناني جورج قرم ، إضافة بالطبع إلى سمير أمين الذي صاغ المفهوم ، وبدأ

بين النص ومرجعيته ، والتي تتخلق عبرها هوياته المتعددة (١٠٧).

ذلك أنه لا يمكن تصور استعادة ناجزة لمفهوم العولمة . فكل حوار معه يقتضى حداً أدنى من إعادة التركيب ، بما يشي أن تداوله في المتن العربي ، يعنى إعادة بنائه في ضوء أسئلته المرجعية وأسلتنا المستجدة . وهذا المتن يقدم لنا أوجهها ثلاثة لتفاعلاته مع مرجعيته ، وهى تفاعلات تخفى في العمق تباين التيارات الفكرية للمثقفين العرب بإزاء العولمة ، وتمليها اختلاف نظرتهم للتاريخ وللآخر وللجماهير.

أول هذه الأوجه هو التأويل ، ويعنى تلك المحاولات التي لم تتوقف عند مجرد إبراز المظاهر الشكلية للعولمة ، بل يحضر فيها نزوع الكشف ما بين هذه المظاهر وأهدافها الحقيقية ، بواسطة تمثل الدلالات الكاشفة والمشاركة بين معطيات التاريخ وأسئلة الحاضر ، وهو ما تستبينه لدى سمير أمين ، حتى قبل صوغه لمفهوم العولمة ، في إيراد لمفهوم « مابعد الامبريالية » مطلع السبعينيات ، كمرحلة لاحقة في التطور الرأسمالي ، بعد مرحلتى الميركنتالية والامبريالية (١٠٨) . وكذلك لدى الباحث اللبنانى فؤاد خليل ، حين رأى في العولمة مشروعاً ثقافياً رسخ أئوية غربية صاغ نموذجها منذ قرنين ، وغذته مؤخراً مفاهيم مابعد الحدائنة ، ونهاية التاريخ ، وصدام الحضارات (١٠٩) ، ويبلغ التأويل بهاء في مقارنة كاظم حبيب ، التي انتهت فيها إلى أن المراكز الرأسمالية ستحاول استخدام الجوانب الإيجابية للعولمة في صالحها ، وستعزل مآثره في غير مصلحتها (١١٠).

والوجه الثانى هو التبسيط ، ويعنى الاكتفاء بمنطق العولمة الشكلي ، دون محاولة كشف علاقتها بالسياق التاريخى الذى أنتجها ، مما يسم هذه المحاولات الامبريقية الانعزالية ، وهو مايرد لدى الاقتصادى المصرى عمرو محبى الدين ، حين يعرفها على أنها زيادة درجة الارتباط المتبادل بين المجتمعات الإنسانية ، من خلال عمليات انتقال السلع ورؤوس الأموال وتقنيات الإنتاج والأشخاص والمعلومات (١١١) . ومثل هذا التعريف يقف موقفاً محايداً من طبيعة هذا الارتباط المتبادل ، سواء كان ناشئاً عن علاقة متكافئة أو غير

نتيجة لعدم لحظ التفاوت فى الوزن بين هذه الآليات ، ومن ثم عدم ترتيبها فى نسق من الأولويات . يضاف إلى ذلك ، الميل إلى الارتباط بحاضر أوضاع وقضايا ومشكلات العولمة ، دون اهتمام مائل برصد رؤية مستقبلية ، تعى طبيعة واتجاهات التناقضات والصراعات المحتملة التى يمكن أن تتفاقم ، والعقبات التى ستواجهها المنطقة العربية من جراءها .

ونأتى إلى البعد الثالث التقييمى ، ويختص بتقييم واقع حال المعرفة بالعولمة ، الذى يشير إلى عدم إسهام المثقفين العرب فى محاولات لافتتاح العولمة كموضوع عياني empirical ، يتعالى مع موضوعات البنية العربية وقضاياها ومشاكلها ، واقتصار هذا الإسهام على مجرد الممارسة النظرية . من هنا نتصور أنه من الصعوبة انجاز دراسات حول العولمة بالاعتماد على المجرى النظرى ، مادامت لم تتوافر الدراسات المونوجرافية المعمقة والدقيقة حول تأثيراتها فى جوانب عديدة من واقعنا ، مثل علاقتها مع توجهات الإصلاح الاقتصادى فى معظم المجتمعات العربية ، وما استتبعها من عمليات التكيف الهيكلى والخصخصة والشراكة ، أو مع حالة التشويه البنيوية التى تنتجها العولمة ، وارتباطها بنشوء أنماط مختلفة من سياسات الهوية الدينية والأثنية ، وتأثيراتها على فعالية الاستقلال الوطنى فى تحديد أهدافه الاجتماعية والاقتصادية وطرق تحقيقها .

ولعل المساهمة فى إنجاز مثل هذه البحوث ، تساعد عند توافرها على ممارسة فعل الابداع ، عن طريق المشاركة فى إنتاج المعرفة بالعولمة ، بما يسمح بتخصيها وتأويلها .

٣- المسار التناصى :

وتفتح مسألة الاحالة المرجعية ، أو المسار التناصى inter-textuel لمتن العولمة العربى ، إمكان التعرف على تعامله مع مرجعيته ، استيعاباً أو تحويلاً أو معارضة ، واستيضاح البعد الدلالى لهذا المتن ، والطريقة التى أسس بها « منطق » ، المفارق والمعتمد فى الآن معا لمنطق مرجعيته ، بواسطة الكشف عن تفاعلاته النصية مع هذه المرجعية ، وهو ماعناه هانز روبرت ياوس H.R.Jauss ، حين أشار إلى التواصل التعبيرى كعملية حوارية تأويلية

تاسعا : فى تعريف العولمة :

وعلى ما رأينا ، أصبحت العولمة فى مدونة الفكر العربى إشكالية على كافة المستويات ، مستوى الاستجابة نقداً أو قبولاً أو رفضاً ، ومستوى القراءة التباساً أو وضوحاً ، ومستوى التحديات والمواجهات تخفيفاً أو تهويلاً ، وأخيراً مستوى المرجعية تأويلاً أو تبسيطاً أو إعادة صياغة ، بما لا يدعم الاستدعاء الإيجابى للمفهوم .

ذلك أن تعامل المثقف العربى مع العولمة لم يعد فى مجمله دائرة التعريف الأولى إلى التعريب ، الذى ينهض على تخصيص أسسها المعرفية بالشروح والنقد والتأويل ، وقفاً على كفاياتها ومثالبها واستراتيجياتها ، بترجمتها الفعلية إلى دراسات عينية حول تعاملها مع جوانب متعددة من قضايا الواقع العربى (١١٧) .

وفى الظن أن تعريف العولمة لا بد أن يمر عبر عمليات ثلاث أساسية : تفكيك العولمة واكتشاف عناصرها الحاسمة فى العلاقات الموحدة لها على ضوء حقلها المعرفى والأيدىولوجى الغربى ، ثم إعادة بناء هذه العناصر وفق الحقل العربى وعلى نحو تسوغه عناصر العولمة عبر دراسات عينية وضمن جدلية العام والخاص ، وأخيراً تمثيل هاتين العمليتين عبر الواقع العربى ومعضله .

ولاشك أن القيام بهذا الجهد ، سوف يتيح التفكير فى صعوبات نقل واستعارة المفاهيم ، ومراجعة طرق استخدامنا للمناهج ، وأدواتها الإجرائية ، تعميقاً لمجال الدرس وأساليب البحث ، وكمسار نتجاوز به مجرد الإلمام بالعولمة إلى الدراية الناقدة فالتأويل المتجدد والمحرّض على الإبداع ، بتعبير جون راشمان J.Rajchman (١١٨) . ولعل قصور الجهد العربى فى دراسة العولمة ، هو ما حدا بالباحث التونسي عبد السلام المسدى إلى القول بأن دخول العولمة فى منظومة المعرفة العربية : « كان سبباً فى تعرية كثير من لغات الخطاب الثقافى العربى ، وذلك فى مستوى البنية التأسيسية لمضامين الفكر ، أو فى مستوى الكفاية التفسيرية لآليات النقد والتأويل » (١١٩) . ويظل السؤال ماثلاً : هل تراها تناقضات الواقع العربى مصحوبة بأزمة الوعى التاريخى وغياب أسئلة التأصيل النظرى ؟ أم أن « هناك خطأ ما فى دولة الدانمارك » كما ذكر يوما شكسبير ؟

متكافئة ، أى بين تابع ومتبوع ، أو كيفية توزيع عائد عمليات انتقال هذه الوسائل والأدوات . وغالباً ما ينظر إلى هذا الأسلوب الذى يقتصر على تعداد الخصائص المعبرة عن العولمة ، بعيداً عن شروطها التاريخية ، باعتباره ضرباً من الفكرية الضيقة الأفق . ذلك أن تحديده للخصائص يتم عادة على حساب اختزال التعقيد . أما الوجه الثالث فهو إعادة الصياغة ، ويعنى إعادة طرح وإثارة قضايا العولمة . لاضمن أفق جديد ، أو إعادة نظر ومراجعة ، بل تكراراً واجتراراً لما سبق ، وأن بدا التصرف فى الكلام وإثباته على ضرور ، ويقوم فى العادة على التقسيم الألى لجدليات العولمة ، بتجزئتها إلى مجالات نوعية أو جغرافية متعددة .

من أمثلة التجزئة النوعية ما يورده السيد يسين للعولمة ، حين يقسمها إلى عولمة اقتصادية ، وسياسية ، وثقافية ، واتصالية ، مهما كانت الاعتراضات على القوانين الحاكمة لنزوع كل مجال منها (١٢٠) ، وهو ما يجده لدى أثونى ماكجرو ، الذى يرى أن هناك أكثر من عملية عولمة : واحدة تختص بتنافس القوى العظمى ، وثانية تختص بالإبداع والانتشار التكنولوجى مع آثاره وجوانبه العسكرية والمدنية ، وثالثة تختص بالإنتاج والتجارة ، ورابعة تتعلق بالتحديث والمجتمعات (١٢١) .

ومن أمثلة التجزئة الجغرافية ، تصنيف الشاذلى المبارى للعولمة إلى عولمة مؤمركة ، وأخرى متأورية ، وثالثة على الطريقة الآسيوية (١٢٢) ، استيحاء من تصنيف فيدرستون M.Featherstone ، وإن رهنه هذا الأخير لمقتضيات الشد والجذب بين عمليتي التجانس والتنازع الثقافى : « فالمعديدون لا يخافون من الأمركة لابتعادها عنهم ، بل يخافون من توغل وسيطرة ثقافات أقرب ، يخوف سكان سيريلانكا من الهندية ، والكوريين من اليابنة » (١٢٣) .

ويوصى أسلوبا التبسيط وإعادة الصياغة ، أنهما أقرب إلى ما يسميه جيرار جينيت « المحاكاة النصية » Hyper-textualite ، وتعنى كل عملية توليدية لنص ما من طرف نص سابق ، عن طريق تحويل بسيط (١٢٤) . شواهد ذلك ، أن مرجعية التحليل فى ما يقدم من أعمال عبر هذين الأسلوبين ، تظل جملة استشهادات ، لا ينتج عنها أى تحول نوعى فى بنية الظاهرة المدروسة ، ومن ثم لا تغير فى مقاربتها .

- (١) إدوارد سعيد : «انتقال النظريات» ، مجلة (الكومل) ، العدد (٩) ، نيقوسيا ، ١٩٨٣ ، ص ١٢-٣٤ .
- (٢) Robertson, R.: Globalization-Socio Theory and Global Culture, Sage Publication, London- New Delhi, 1996, (٢) p.54.
- (٣) Ibid., pp.61-62.
- (٤) Giddens, A.: The Nation -State and Violence, University of California Press, Berkeley, 1987, p.256.
- (٥) أحمد ثابت : «العولمة والعرب - خيارات اقتصادية مرة بين التهميش والاقتصاد» ، مجلة (الاتجاهات) ، العدد (٣٨) ، شتاء ١٩٩٨ ، دار الاتجاه ، بيروت ، ص ١٠٤ .
- (٦) أترنا استخدام مفهوم «الدولة الوطنية» بدل «الدولة القومية» المستعمل غالبا لدى الكتابات التي تتعرض لتأثيرات العولمة عليها .
ولاحظ أن كلا المفهومين يمكن ترجمتهما عن العبارة الفرنسية (L'etat national) .
- (٧) Dunning, J.H.: Multinational Enterprises and the Global Economy, Reading Mass, Addison-Wesley, 1993, (٧) pp.71-73.
- (٨) بول كيندي : الاعداد للقرن الواحد والعشرين - التحولات الاقليمية (الجزء الأول) ، تعريب نظير جاهل ، دار الأزمنة الحديثة ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٨٧ .
- (٩) حازم الببلاوي : دور الدولة في الاقتصاد ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٩٨ ، ص ١٩٩ .
- (١٠) Lefebvre, M.: Le jeu du droit et de la Puissance, PUF, Paris, 1998, pp.67-79.
- (١١) لبتين : الأعمال الكاملة (الجزء الثالث) ، دار التقدم ، موسكو ١٩٨٢ ، ص ٣٧ .
- (١٢) كاظم حبيب : «العولمة الجديدة» ، مجلة (الطريق) ، مايو - يوليو ١٩٩٨ ، بيروت ، ص ٦١ .
- (١٣) Thompson, G.: "Economic Autonomy and the advanced industrial state" in A. Mo Grew and P. Lewis (eds.) Global Politics - Globalization and the Nation state, Polity Press, Cambridge, 1992, p.203.
- (١٤) Barnett, R.I. and J. Cavanagh: Global Dreams- Imperial Corporations and the new world order, Simon and Schuster, N.Y., 1994, pp.21-57.
- (١٥) نبيل علي: العرب وعصر المعلومات ، سلسلة (عالم المعرفة) ، العدد (١٨٤) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٩٤ ، الكويت ، ص ٢٩ .
- (١٦) United Nations Development Program (UNDP), Human Development Report, N.Y., 1997, p.130.
- (١٧) Giddens, A.: The Consequences of Modernity, Stanford University press, Stanford, 1990, p.7.
- (١٨) Mitterand, F.: La Bille et le Grain, Flammarion, Paris, 1975, p.53.
- (١٩) محمد السيد سعيد : الشركات عابرة القومية ومستقبل الظاهرة القومية ، سلسلة (عالم المعرفة) ، العدد (١٠٧) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٨٦ ، الكويت ، ص ٨٠ .
- (٢٠) إسماعيل صبري عبد الله : «الكوكبة - الرؤساء العالمية في مرحلة ما بعد الامبريالية» ، مجلة (الكومل) ، العدد (٥٣) ، خريف ١٩٩٧ ، ص ٨٦ .
- (٢١) برانان بادى : الدولة المستوردة - تعريب النظام السياسى ، ترجمة لطيف فرج ، دار العالم الثالث ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ٧ .
- (٢٢) Giddens, A., Op. Cit., p.64.
- (٢٣) Robertson, R., Op. cit., p.57.
- (٢٤) Baudrillard, J.: Qu'est- ce que La mondialisation?, Grasset, Paris, 1998, P.11.
- (٢٥) Robertson, R., Op. Cit., p.62.
- (٢٦) محمد عابد الجابري : قضايا في الفكر المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ٨٦ .
- (٢٧) دافيد روكوف : « في مديح الامبريالية الثقافية» ، ترجمة أحمد خضرم ، مجلة الثقافة العالمية) ، العدد (٨٥) ، ديسمبر ١٩٩٧ ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ص ٣٥ .
- (٢٨) Hirst, P. and G. Thompson: Globalization, Polity Press, Cambridge, 1996, pp.195-196.
- (٢٩) بنجامين بارير : عالم مالا - المواجهة بين التأقلم والعولمة - ترجمة: أحمد محمود ، المجلس الأعلى للثقافة : المشروع القومى للترجمة ، رقم (٤٢) ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ص ٦ .

Ohmae,K.:The end of the nation state- The rose of regional economies, The Free Press, N.Y,1995, p.87.(٣٠)
Mc Grew, A.: A Conceptualizing global politics" in A.McGrew and P. Lewis (eds.), Global Politics- Glo- (٣١)
balization and the nation state, Polity press, Cambridge,1992, p.19.

- (٣٢) بيتر غران : «العولمة ، أو عدم النقاش الجاد عن الحداثة» ، مجلة (النهج) ، العدد (٥٠) ، ربيع ١٩٩٨ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ، بيروت ، ص ص ٧٤-٧٥ .
- (٣٣) جاك ديريدا: أطراف ماركس ، ترجمة منار عياشي ، دار الحاسوب للطباعة ، حلب ، ١٩٩٥ ، ص ص ١٥٦-١٦١ .
- (٣٤) إيمانويل فالرشتاين : « إعادة بناء الرأسمالية والنظام - العالم » ، ترجمة إيمان شمس ، مجلة (شئون الأوسط) ، العدد (٧١) ، إبريل ١٩٩٨ ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ، بيروت ، ص ٤٨ .
- (٣٥) برتراند باي : الدولة المستوردة - تقريب النظام السياسي ، ترجمة لطيف فرج ، دار العالم الثالث ، القاهرة ، ١٩٩٦ ، ص ٦ .
- (٣٦) سيرج لانوش : «العولمة ضد الأخلاق» ، ترجمة عفيف عثمان ، مجلة (شئون الأوسط) ، العدد (٧١) ، إبريل ١٩٩٨ ، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق ، بيروت ، ص ص ٦٣-٧٥ .
- (٣٧) Barnett, R. I. and J. Cavanagh, Op. Cit., pp.461- 478. (٣٧)
- (٣٨) سمير أمين : امبراطورية الفوضى ، ترجمة سناء أبو شقرا ، دار القفاري ، بيروت ، ١٩٩١ ، ص ١٢ .
- (٣٩) محمد عابد الجابري ، مرجع سابق ، ص ١٤٣ .
- (٤٠) لمزيد من التفصيل حول الواقع الاقتصادي العربي المعاصر ، يمكن مراجعة: عبد الهادي يموت : الاقتصاد العربي والشرق أوسطية ، معهد الانماء العربي ، بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ص ٢٧١-٣٠٣ .
- (٤١) التقرير الاقتصادي العربي الموحد، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية ، صندوق النقد العربي ، ١٩٩٤ ، ص ١٦ .
- (٤٢) سعد الدين ابراهيم (تسيق وتحري): المجتمع والدولة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٨ ، ص ٢٠٦ .
- (٤٣) Trotsky, L'Histoire de la revolution Russe, Seuil, Paris, 1967, p.42. (٤٣)
- (٤٤) لؤي آدم: « الإصلاح الاقتصادي واستهداف السوق - اشكالات نظرية أساسية واشكالات تطبيقية عربية » ، مجلة (النهج) ، العدد (٤٢) ، شتاء ١٩٩٦ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ، بيروت ، ص ٤٦ .
- (٤٥) Eisenstadt, S.N: "Bureaucracy, bureaucratization and debureaucratization" in A.Etzioni (ed.), Sociological Reader on complex organizations, Rinehart and winston, N.y, 1988, p.306. (٤٥)
- (٤٦) محمد حافظ دياب : «أسئلة الثقافة المصرية» ، مجلة (اليسار) ، العدد (٩٦) ، فبراير ١٩٩٨ ، ص ٥٦ .
- (٤٧) ماهر الشريف: «ماذا يعني الاستقلال الثقافي في زمن العولمة ؟» مجلة (النهج) ، العدد (٥٠) ، ربيع ١٩٩٨ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ، بيروت ، ص ص ٤٥-٤٦ .
- (٤٨) السيد يسين: «في مفهوم العولمة» ، في (العرب والعالم) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٣٣ .
- (٤٩) أحمد بدوي (اعداد): « حوار حول البرنامج الجديد لحزب التجمع » ، مجلة (اليسار) . العدد (١٠٢) ، أغسطس ١٩٩٨ ، القاهرة ، ص ١٩ .
- (٥٠) سمير أمين ، مرجع سابق ، ص ٤٢ .
- (٥١) المرجع نفسه ، ص ١٠٤ .
- (٥٢) صادق جلال العظم : «ما هي العولمة» ، مجلة (الطريق) ، يوليو- أغسطس ١٩٩٧ ، بيروت ، ص ٣٠ .
- (٥٣) المرجع نفسه ، ص ٣٣ .
- (٥٤) هذا ما يتضح لدى حازم البيلالوي . فيقول: «نحن مهددون بأن يفوتنا القطار، وعلينا اللحاق به ولو في الدرجة الثالثة، وبالصبر والالاحاح يمكن أن نتنقل إلى درجة أحسن» . من تصريح له لهيئة الإذاعة البريطانية- القسم العربي ، تاريخ ٢٨ إبريل ١٩٩٨ .
- (٥٥) صلاح قصوة: «من أجل تأمل فأحس وحوار خصب» ، مقدمة الترجمة العربية ، في صامويل هنتنجتون ، صدام الحضارات - إعادة صنع النظام العالمي ، ترجمة طلعت الشليب ، مطبوعات سطور ، القاهرة ١٩٩٨ . ص ١٩ .
- (٥٦) محمد عبد الشفيق عيسى: «العمليات الرئيسية في النظام الاقتصادي العالمي الجديد منذ عام ١٩٩٠» مجلة (القاهرة) ، العدد (١٨١) ، ديسمبر ١٩٩٧ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ص ص ٨-٢٠ .
- (٥٧) عزيز العظمة: «الشرق أوسطية والتكامل الثقافي للعولمة المستأنفة» ، مجلة (النهج) ، العدد (٤٢) ، شتاء ١٩٩٦ ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي ، بيروت ، ص ص ٨٧-٨٨ .
- (٥٨) جلال أمين : «العولمة والدولة في (العرب والعولمة)» ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ١٦٤ .
- (٥٩) عصام الخفاجي: «العولمة بين خطاب النوستالجيا واللاحاق بالمستقبل» ، مجلة (الطريق) ، مايو - يونيو ١٩٩٨ ، بيروت ، ص ٩٤ .
- (٦٠) بنجامين بارير ، مرجع سابق ، ص ٢٥٣ .

- (٦١) حيدر إبراهيم علي: «الثقافة الوطنية والتعددية - حدود الخاص والعام» مجلة (التنهج)، العدد (٥٠)، ربيع ١٩٩٨، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، بيروت، ص ص ٧٠-٧١.
- (٦٢) عبد الوهاب الميسيري: «في نهاية التاريخ وصراع الحضارات»، مجلة (القاهرة)، العددان (١٧٦-١٧٧)، يولية - أغسطس ١٩٩٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٨٥.
- (٦٣) السيد محمد حسن الأمين: «شرط المعاصرة في الثقافة الإسلامية للاستفادة من ثورة المعلومات ومواجهة تحديات العولمة»، مجلة (الكلمة)، العدد (١٨)، شتاء ١٩٩٨، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، ص ١٤١.
- (٦٤) برهان غليون: «الوطن العربي أمام تحديات القرن الواحد والعشرين - تحديات كبيرة وهمم صغيرة»، مجلة (المستقبل العربي)، العدد (٢٣٢)، يونيو ١٩٩٨، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٤.
- (٦٥) عبد الحميد إبراهيم: «الوسطية وحوار الثقافات» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، إبريل ١٩٩٨، ص ٤.
- (٦٦) نبيل عبد الفتاح: «ما بعد الحذلة والعولمة - المابعديات والأديان»، من أعمال ندوة (الفكر الديني واشكاليات التطور الحضاري في مصر)، الاسكندرية، أغسطس ١٩٩٨، ص ص ٣٨-٤٢.
- (٦٧) فهمية شرف الدين: «الفكر العربي أمام تحديات العصر - أفكار للنقاش»، مجلة (الفكر العربي)، العدد (٩١)، شتاء ١٩٩٨، معهد الإنماء العربي، بيروت، ص ٩٢.
- (٦٨) برهان غليون، مرجع سابق، ص ١٦.
- (٦٩) محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص ١٣٥.
- (٧٠) Amin, S.: *Les Défis de la Mondialisation*, Ed. L'Harmattan, Paris, 1997, p.53.
- (٧١) جلال أمين، مرجع سابق، ص ١٦١.
- (٧٢) رمزي زكي: الاقتصاد السياسي للبطالة - تحليل لأخطار مشكلات الرأسمالية المعاصرة، سلسلة (عالم المعرفة)، رقم (٢٢٦)، أكتوبر ١٩٩٧، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ١٠٩.
- (٧٣) سيار الجميل: العولمة الجديدة والمجال الحيوي للشرق الأوسط - مفاهيم عصر قادم، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢٤٣.
- (٧٤) حازم البيلالي: «تعقيب» في (العرب والعالم)، مرجع سابق، ص ٣٩١.
- (٧٥) خلدون حسن النقيب: «حوار الثقافات وصراعاها - العولمة والوشائج الجديدة»، مجلة (التنهج)، العدد (٥٠)، ربيع ١٩٩٨، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، بيروت، ص ٥٤.
- (٧٦) أبو بكر أحمد باقادر: «أملاّت في أطروحات فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ»، مجلة (البحرين الثقافية)، العدد (١٦)، إبريل ١٩٩٨، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المتامة، ص ١٠٢.
- (٧٧) Amin, S., Op. Cit., p.54.
- (٧٨) غازي الصوراني: «العولمة وتأثيرها على الوطن العربي»، مجلة (اليسار)، العدد (٩٥)، يناير ١٩٩٨، القاهرة، ص ص ٨٢-٨٣.
- (٧٩) إسماعيل صبري عبد الله: «العولمة والاقتصاد والتنمية العربية» في (العرب والعولمة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٨، ص ٣٧٦.
- (٨٠) فهمية شرف الدين: «تعقيب» في (العرب والعولمة)، مرجع سابق، ص ٣٢١.
- (٨١) حلمي شراري: «ثقافة التحرر الوطني في إطار العولمة» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، المجلس الأعلى للثقافة، إبريل ١٩٩٨، القاهرة، ص ٥.
- (٨٢) عبد الباسط عبد المعطي: «المحظف العربي والتفاعل الإيجابي مع العولمة» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية)، ص ٢.
- (٨٣) عواطف عبد الرحمن: «الأعلام العربي وتحديات العولمة»، مجلة (التنهج)، العدد (٥٠)، ربيع ١٩٩٨، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، بيروت، ص ٨٧.
- (٨٤) محمد حافظ دياب: «جدل المحلية والعالمية في الثقافة العربية» من أعمال مهرجان القصصين الدولي، تونس، إبريل ١٩٩٧، ص ٢.
- (٨٥) عبد الله بلقزيز: «العولمة والهوية الثقافية - عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة» في (العرب والعالم)، مرجع سابق، ص ٣١٥.
- (٨٦) محمد عابد الجابري: «المسألة الثقافية، سلسلة (الثقافة القومية)، العدد (٢٥)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٤، ص ٨٧.
- (٨٧) كاظم حبيب: «العولمة الجديدة» مجلة (الطريق)، «بليو - يونيو ١٩٩٨، بيروت، ص ٦٤.
- (٨٨) برهان غليون: «المنحة العربية - الدولة ضد الأمن»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤، ص ٣٠١.
- (٨٩) إسماعيل صبري عبد الله، الكوكبة - الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الامبريالية، مرجع سابق، ص ص ٨٥-٨٦.

(١١٤) الشاذلي العياري : «الوطن العربي وظاهرة العولمة - الوهم والحقيقة» نشرة (المنتدى ، منتدى الفكر العربي ، السنة (١٢) ، العدد (١٤٥) ، أكتوبر ١٩٩٧ ، عمان ، ص ١٣.

Featherstone, M.(ed.): Global Culture-Nationalism, Globalization and Modernity, Sage Publications, Lon-(١١٥) don, 1990, p.112.

Genette, G.: Palimpsestes , Seuil, Paris, 1982, P.11. (١١٦)

(١١٧) بلغت النظر أن العقل الفني لدينا كان أسبق من نظيره العلمي في التعبير عن ظاهرة العولمة ، وهو ما نتبينه في أعمال مصرية ثلاثة : أولها مسرحي ، قدمه مؤلفه يسرى الجندى على المسرح الكوميدي عام ١٩٨٤ بعنوان (الدكتور زعتر) ، وصور فيه شخصية مؤلف وأستاذ جامعي ينجح في اجتذاب الآلاف الذين اعتنقوا نظريات التهليل والسرقات التي وضعها في مؤلفاته ، وفي استمالة مواطني مدينة طليقت نظرياته. حين تواجهه إحدى طالباته بحقيقة ، يستيقظ ضميره ويصاب بحالة زهد. لكن زوجته تحاربه ، ويتخلى عنه تلامذته ، ويتصدى له كهيئة النظام العالمي الجديد ، فيلجأ في النهاية إلى إحراق المدينة.

أما العمل الثاني فروائي ، قدمه صنع الله إبراهيم عام ١٩٩٢ بعنوان (ذات) ، وصور فيه تطور الشخصيات المشوهة لأسرة قاهرة ، في صراعها مع حيطان الانفتاح وأصحاب شركات توظيف الأموال ومستوردي الطعام والدواء المسمم ومافيا البنوك وأجهزة الإعلام والمتبرعين وكبار المسؤولين ، في مراوحة بين الوقائع التاريخية والحدث التخيلي الذي تحكمه تلك الوقائع ، على أكثر من مستوى : الصراع السياسي في العلاقات الوطنية والعالمية ، في تواز مع العلاقة بين الطبقات الميسورة والمحرومة والعمل الثالث لنفس الروائي ، خص فيه العولمة باهتمام أكبر ، هو رواية (شرف) ، وذلك من خلال ما كتبه أحد أبطالها «رمزي بطرس نصيف» كما جاء مدخل الرواية موقفاً في عرض تفاعلات ناجمة عن العولمة ، وحافل برموز موحية.

Rajchman, J. (ed.): The Identity in Question, Routledge and Kegan Paul, London, 1996, p.41. (١١٨)

(١١٩) عبد السلام المسدي : «الموقف العربي والتحالفات المتعينة في عصر العولمة» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية) ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، إبريل ١٩٩٨ ،

(١٢٠) فؤاد خليل : «هيجل وماركس - مطلق في الأول وحتمية في الأبد» ، مجلة (الطريق) ، سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٧ ، بيروت ، ص ٩٣-٩٥.

(١٢١) كاظم حبيب ، مرجع سابق ، ص ٦٤-٧٥.

(١٢٢) عمرو محي الدين : «تعبير» في (العرب والعولمة) ، مرجع سابق ، ص ٣٥.

(١٢٣) السيد يسين ، مرجع سابق ، ص ٣٢-٣٣ .

McGrew, A., Op.Cit., pp.13-15. (١١٣)

(١١٤) الشاذلي العياري : «الوطن العربي وظاهرة العولمة - الوهم والحقيقة» نشرة (المنتدى ، منتدى الفكر العربي ، السنة (١٢) ، العدد (١٤٥) ، أكتوبر ١٩٩٧ ، عمان ، ص ١٣.

Featherstone, M.(ed.): Global Culture-Nationalism, Globalization and Modernity, Sage Publications, Lon-(١١٥) don, 1990, p.112.

Genette, G.: Palimpsestes , Seuil, Paris, 1982, P.11. (١١٦)

(١١٧) بلغت النظر أن العقل الفني لدينا كان أسبق من نظيره العلمي في التعبير عن ظاهرة العولمة ، وهو ما نتبينه في أعمال مصرية ثلاثة : أولها مسرحي ، قدمه مؤلفه يسرى الجندى على المسرح الكوميدي عام ١٩٨٤ بعنوان (الدكتور زعتر) ، وصور فيه شخصية مؤلف وأستاذ جامعي ينجح في اجتذاب الآلاف الذين اعتنقوا نظريات التهليل والسرقات التي وضعها في مؤلفاته ، وفي استمالة مواطني مدينة طليقت نظرياته. حين تواجهه إحدى طالباته بحقيقة ، يستيقظ ضميره ويصاب بحالة زهد. لكن زوجته تحاربه ، ويتخلى عنه تلامذته ، ويتصدى له كهيئة النظام العالمي الجديد ، فيلجأ في النهاية إلى إحراق المدينة.

أما العمل الثاني فروائي ، قدمه صنع الله إبراهيم عام ١٩٩٢ بعنوان (ذات) ، وصور فيه تطور الشخصيات المشوهة لأسرة قاهرة ، في صراعها مع حيطان الانفتاح وأصحاب شركات توظيف الأموال ومستوردي الطعام والدواء المسمم ومافيا البنوك وأجهزة الإعلام والمتبرعين وكبار المسؤولين ، في مراوحة بين الوقائع التاريخية والحدث التخيلي الذي تحكمه تلك الوقائع ، على أكثر من مستوى : الصراع السياسي في العلاقات الوطنية والعالمية ، في تواز مع العلاقة بين الطبقات الميسورة والمحرومة. والعمل الثالث لنفس الروائي ، خص فيه العولمة باهتمام أكبر ، هو رواية (شرف) ، وذلك من خلال ما كتبه أحد أبطالها «رمزي بطرس نصيف» كما جاء مدخل الرواية موقفاً في عرض تفاعلات ناجمة عن العولمة ، وحافل برموز موحية.

Rajchman, J. (ed.): The Identity in Question, Routledge and Kegan Paul, London, 1996, p.41. (١١٨)

(١١٩) عبد السلام المسدي : «الموقف العربي والتحالفات المتعينة في عصر العولمة» من أعمال مؤتمر (العولمة وقضايا الهوية الثقافية) ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، إبريل ١٩٩٨ ،

العولمة والقيم الثقافية في مصر الآثار والمواجهة

محمد السيد سعيد*

مقدمة:

العولمة الاقتصادية.

والواقع أن هذا الاستنتاج قد فقد جانباً كبيراً من مصداقيته. فقد كشفت التطورات الواقعية عن سداخته وبساطته المخلة. ذلك أن أحد أبرز ملامح السياسة العالمية الراهنة هو تزامن التدويل الاقتصادي والانصالي مع انفجار النزعات العرقية والطائفية والدينية وما ترتب عليها من صراعات. إن التوق لاستعادة خصوصية التجربة الثقافية يتنامى بشدة متعاظمة لا في الهوامش الأقل تطوراً للنظام الرأسمالي العالمي، فحسب، بل في قلب هذا النظام ومراكزه الرئيسية.

لقد ثبت أن الافتراض القائل بأن الاستيعاب والادماج الاقتصادي لهوامش النظام العالمي لابد أن يصبحه أو يعقبه استيعاب ثقافي أيضاً ليس صحيحاً بالضرورة. بل إنه قد لا يكون صحيحاً بالمرّة. وكذا فإن القول بأن التطور الرأسمالي الهائل يقضي إلى تمييط الحياة الثقافية والقيم الأخلاقية والاجتماعية هو على الأرجح افتراض خاطئ، حتى في قلب المراكز الرأسمالية العالمية، وداخل القلاع الغربية الأكثر قوة، وصلفاً من الناحية الثقافية.

ويتعدى الأمر هنا مجرد الافتقار إلى براهين وقرائن واقعية. فحالة جماعات المهاجرين إلى العواصم والدول الغربية الكبرى تؤكد بما لا يدع مجالاً للشك قدرة هذه

حتى سنوات قليلة خلت، كانت استنتاجات مدرسة التبعية حول العلاقة بين تدويل الانتاج والثقافة مقبولة على نطاق واسع، وخاصة في العالم الثالث. ومن أبرز تلك الاستنتاجات القول بأن عملية تدويل الانتاج وتنامي التدفقات الاقتصادية عبر الحدود الدولية تؤدي أو تنطوي بالضرورة على تميميم وإشاعة الانساق الثقافية الشائعة أو المسيطرة في المراكز الرئيسية للنظام الرأسمالي العالمي. والمعنى بذلك صراحة أو ضمناً هو تميميم الانساق الثقافية الغربية، وخاصة في أكثر أشكالها نفذاً عبر تكنولوجيا الاتصال أي الثقافة الأمريكية.

وقد اتخذ هذا الاستنتاج أشكالاً وصيغاً قطعية. فنمو عملية تدويل الانتاج لانفضى فقط إلى مجرد نشر وتعميم الثقافة والقيم الثقافية الغربية والأمريكية بالذات فحسب، بل إنها تزيج وتحتل فضاءات متزايدة على حساب الثقافات المحلية للمجتمعات التابعة. وحدا هذا الاستنتاج ببعض المفكرين إلى تطوير نظرية متكاملة عن «الامبريالية الثقافية» بمعنى نزعة المراكز الرئيسية للنظام الرأسمالي العالمي إلى التجطيم العنيف للثقافات المحلية كأحد متطلبات توسيع مجال الإستثمار والتجارة ونقل التكنولوجيا في العالم كله، أي باختصار متطلبات

(* نائب رئيس مركز الدراسات الاستراتيجية بمؤسسة الأهرام.

الجماعات على المحافظة والدفاع عن هويتها رغم أن الأمر لا يخلو من تصدعات نفسية معينة لدى الجيل الثاني والثالث، وقد نفسر صلابة الأطر الثقافية للجماعات المهاجرة حديثا من آسيا وإفريقيا في المجتمعات الرأسمالية الغربية المتطورة سواء بالإشارة إلى نقص الاستيعاب الاقتصادي أو إلى نظرة العداوة والتعصب التي تواجهها من جانب المجتمعات الأصلية. غير أن منطق استمرارهم في هذه المجتمعات وعزوفهم عن العودة لأوطانهم إنما تعنى بكل بساطة أن حساباتهم النهائية للموازنة بين البقاء والعودة شبه محسومة أي أنهم في الواقع أكثر اندماجا أو أقل استيعادا داخل بلدان المهجر بالمقارنة بأوضاعهم في بلادهم الأم.

كما أن منطق التبعية، وكذلك النظرات التبسيطية إلى الاندماج والاستيعاد يفشل في أن يفسر لنا لماذا تنتشر النزعات الأشد تطرفا لتوطيد الوعي بالهوية (وخاصة الهوية الدينية بين المسلمين مثلا) بين عناصر الطبقة الوسطى من المهاجرين في الولايات المتحدة، رغم كونهم أفضل استيعابا بكثير في المهن والأنشطة الاقتصادية التي تدر دخلا مرتفعا ومستويات معيشة أعلى حتى من المتوسطات الشائعة بين المواطنين الأصليين لبلاد المهجر.

إن حالة التطرف الديني بين المصريين من أبناء الطبقة الوسطى والمقيمين بالولايات المتحدة هو مثل ونموذج بالغ الوضوح لفشل التنبؤات الخاصة بالتزايل الحتمي بين الاستيعاب الاقتصادي في أنشطة الرأسمالية المدولة من ناحية وتدمير الثقافة الأصلية، وغزوها من ناحية أخرى.

لقد تعين على الجماعة الأكاديمية في الغرب نفسه أن تعترف بهذا الواقع، الذي لم يخطر لها على بال حتى عقد واحد مضى، أو أكثر أو أقل. فهبوط جاذبية نظرية التحديث، وصعود تيار ما يعد الحدالة يحمل علامات لا تنكر لهذا الواقع. وربما يعود الفضل لنظرية ما بعد الحدالة - بعض النظر عن تماسكها الأخلاقي والمنطقي - في بث وتطوير التقاليد الليبرالية فيما يتعلق بحتمية الاعتراف بالتعددية الثقافية لا على المستوى العالمي فحسب، بل على مستوى التكوين الثقافي للمراكز

الأساسية للرأسمالية العالمية: أي في قلب المجتمعات الغربية الأشد تطورا. ولكن، هل يعنى خطأ الاستنتاج بأن الاستيعاب الاقتصادي يؤدي بالضرورة إلى استيعاب ثقافي أن العكس هو الصحيح وهل يعنى خطأ هذا الاستنتاج أنه لا توجد علاقة بين توسع الرأسمالية الحديثة في فضاء العالم كله من ناحية والتكوين الثقافي للعالم من ناحية أخرى؟ وهل نستطيع أن ننكر أي أثر لاضطراب عشرات من المجتمعات الفقيرة والأقل تطورا إلى اللحاق بركب العولمة الاقتصادية والاتصالية ونوعية الحياة والقيم الثقافية على التورتات - وأحيانا التصدعات - الملحوظة في التكوين الثقافي لهذه الدول.

إن الاجابة عن هذه التساؤلات، وخاصة في حالة بلدنا مصر يلزمنا بالبحث عن إطار نظري وحقل أكثر تطورا وتعقيدا مما نملكه حتى الآن. ويحتاج توصلنا إلى هذا الإطار - أو النظرية العامة - إلى تضافر جهود طائفة واسعة من الباحثين متعددي الاختصاصات والمزودين بمعرفة نظرية وميدانية عميقة ومتنوعة.

وكل مانستطيع أن نفعله في هذه الورقة هو أن تستكشف بعض الأسئلة، وبعض المحددات حول العلاقة بين العولمة الاقتصادية والاتصالية والحالة الثقافية لبلدنا، من خلال اقتراب أكثر تفصيلا مما تسمح به الافتراضات والمسلمات العاصفة للنظريات الكبرى المتاحة مثل النظرية الوظيفية أو الماركسية أو النماذج التحليلية التجريدية نسبيا مثل التحديث، والتبعية وما بعد الحدالة.

وهذا هو ما سنحاوله في القسم الأول من هذه الورقة. أما في القسم الثاني، فسوف نسعى للاجابة على بعض تلك الأسئلة بما يفتح الباب أمام أسئلة أخرى أكثر دلالة، وربما استنتاجات أولية ذات فائدة في إجلاء الاختيارات المتاحة أمام ما يسمى بالعولمة.

أولا: إطار تحليلي: العولمة والقيم الثقافية:

إذا كانت نظريات الاقتصاد السياسي قد ضللتنا فيما يتصل بتوقع تقويض الهويات والقيم الثقافية الخاصة بالمجموعات التي تلتحق بالنظام الرأسمالي العالمي، فهل يتعين علينا أن نتوقع نتائج مختلفة بعد مضي عملية

العولمة في طريقها إلى مساحة أكبر بصورة ملحوظة عما تشهده الآن.

يتوقف الأمر على ما نقصده بالعولمة بالضبط:

إن من يعتقد أن في الأمر جديدا بصورة حاسمة أو نوعية يجد شواهد في سلسلة من التطورات القانونية والفعلية التي تلاحت منذ مطلع التسعينيات، وتتضمن نوعا من رفع الحواجز على تدفق السلع ورعوس الأموال والتكنولوجيا، وكذا الوسائل الاعلامية والثقافية. إن تكوين منظمة التجارة العالمية بعد أن تمكنت القوى الكبرى من تسوية خلافاتها التجارية وتوقيع اتفاقية مراكش بنهاية عام ١٩٩٣ تمثل الشاهد الأكبر أو القرينة الأكثر دلالة ويرتبط بذلك أيضا تحول واسع النطاق بعيدا عن سياسات القومية الاقتصادية التي هزت العالم الثالث كله في عقد السبعينيات والانتقال من مواقف مسترربة وعدائية حيال رعوس الأموال والاستثمار والتكنولوجيات الأجنبية والآتية من المراكز الرئيسية للنظام العالمي إلى مواقف الحفز والتشجيع وهو ما ترجم في تشريعات تتسم بتسامح وكرم شديدتين حيال الشركات عابرة القومية. وتأخذ هذه التطورات صيغة مؤسسية شبه متكاملة من خلال انشاء ترتيبات وظيفية جديدة (أو أنظمة) تنظم الدخول والخروج ومعايير الأداء المقبول في مجالات الاقتصاد الدولي كافة. فإلى جانب منظمة التجارة العالمية، ثمة قرارات بالمتعلقة بالعمل المصرفي الدولي، ونظام المعايير الفنية الدولية للمنتجات والآلات وأسابيل الانتاج: الـ ISO، وثمة أيضا الجهود المتعلقة بوضع تشريع وترتيب دولي خاص بالاستثمارات الأجنبية المباشرة. والتي لم تتوج بعد وإذا نظرنا لانفاقية التجارة الدولية كحزمة من الترتيبات التي تعدد المجال الخاص بالتبادل السلمي إلى تنظيم مجال التداول في الخدمات والملكية الفكرية (التي تحكم التجارة أو انتقال أو استعمال التكنولوجيا المتقدمة) لصار لدينا تنظيم دولي جديد بالغ الانساع يحكم المبادلات الاقتصادية الدولية ويتسم بالتوافق - بصفة عامة - مع ايديولوجية الحرية الاقتصادية، على مستوى عالمي. إذ لايتبقى خارج مجال هذه الترتيبات العالمية غير مجال واحد كبير وهو انتقال رؤوس الأموال النقدية.

إن فحوى هذه الترتيبات كلها يتمثل في إمكانية تسريع وتسهيل عملية التدويل المستمرة والقائمة بالفعل للاقتصاد وضمان شمولها للوكوب الأرضي كله، إلى حد كبير. ومعنى ذلك أننا لسنا بصدد عملية جديدة. إذ أن عملية تدويل الانتاج بتأثير توسع وانتشار الشركات عابرة القومية كانت قائمة بالفعل منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

وماحدث هو أن النظام السياسي العالمي القائم قد تمكن من السيطرة على تشققات وتصدعات خطيرة كانت قد أخلت لم بهله العملية بتأثير تصاعد موجة الحماية سواء من خلال التشريع أو الترتيبات الفعلية التي أخذت بها القوى والكتل الاقتصادية الدولية الكبرى. وبذلك أمكن - ولو بصفة مؤقتة على الأقل - السيطرة على تناقضات سياسية واقتصادية كادت تؤدي بوحدة النظام العالمي، وهي الوحدة التي كانت أسسها قد وضعت - من وجهة نظر التشريع الدولي - في اتفاقية بريتون وودز في اعقاب الحرب مباشرة.

ويرتبط على ذلك ما نسميه بالعولمة: أى نزعة أو اضطراب الفاعليات الاقتصادية وبغض النظر عن موطنها القومي الأصل أو انتمائها القانوني والثقافي - إلى التعامل والنظر إلى العالم كله كوحدة انتاجية / اقتصادية واحدة.

وبغض النظر عن ذلك الجانب التشريعي الدولي، فإن عملية التدويل الاقتصادي (أو العولمة الاقتصادية) تتطور بتأثير عوامل وقوى محركة موضوعية عديدة أبرزها التغير في تقسيم العمل الدولي والمزايا النسبية المقارنة، والثورة التكنولوجية الثالثة، فقد ترتب على العامل الاول نشوء ظاهرة المصنع العالمي، أو بالأحرى توسعها وتعميقها، وحتمية انتقال فروع وربما قطاعات بكاملها من الصناعات الكلاسيكية وربما الجديدة أيضا إلى بلاد مختارة من العالم الثالث. وترتب على العملية الثانية: أى الثورة التكنولوجية إمكانية توحيد العالم اتصاليا ومن ثم تسهيل العولمة الاقتصادية، هذا إلى جانب كون هذا التوحيد الاتصالي يشكل نشاطا مستقلا بحد ذاته، ويظهر كأحد جوانب عملية العولمة. والواقع أن هذه المحاور لعملية العولمة لا تشكل ثورات بالمعنى المفهوم

للكلمة، لأنها تطورت تدريجياً وإن بوليات كبيرة خلال العقود الثلاثة أو الأربعة الماضية.

وبتعبير آخر، فإن اقطاراً عديدة من العالم الثالث كانت منخرطة بالفعل في عملية العولمة هذه وأخوذة بعودها ومشكلاتها منذ فترة طويلة.

وإثارة هذه المشكلات في الأدبيات العربية وخاصة المصرية - إنما يرتبط إلى حد كبير بالتغيرات التشريعية والسياسية الاقتصادية التي تدفع بمصر إلى اللحاق بعملية العولمة، التي نضجت ملامحها في بلاد أخرى من شرق آسيا وأمريكا الجنوبية.

فإذا كان ما نشهده ليس سوى استكمال للبنية الأساسية التشريعية والاقتصادية والتكنولوجية لعملية العولمة (والتي اصطلح عليها بالتدويل لفترة طويلة فهل يكون بوسعنا أن نتوقع نتائج مختلفة لهذه العملية غير ما شهدناه بالنسبة للبلاد التي كانت قد انخرطت فيها بالفعل منذ فترة؟

وتبدو الإجابة عن السؤال الذي بدأنا به هذا القسم من الورقة والسؤال المطروح في الفقرة الأخيرة مستعصياً إن لم نضع هذين السؤالين في سياق المناظرات التي جرت في حقل العلوم الاجتماعية، وخاصة الاقتصاد السياسي وعلم الاجتماع. وبتعبير آخر فإن الإجابة عن هذين السؤالين يمكن أن تبدأ بسؤال آخر وهو أين يكمن الخطأ المنهجي في نظريات الاقتصاد السياسي التي عالجت قضايا توسع الرأسمالية وتدويلها.

لقد ارتكب الاقتصاد السياسي الراديكالي تقليدياً خطأ مزدوجاً. الأول هو اعتبار المجال الثقافي (ومعه المجال السياسي الصرف) مجالاً تابعاً تبعية مباشرة يترجم بصورة خطية الجيول الأساسية والضرغوط المقتنمية في الحقل الاقتصادي. ووفقاً لهذا الافتراض، فإنه إذا كانت الرأسمالية تتطلب تكويناً ثقافياً معيناً، فإن انتقالها من المراكز الرئيسية إلى العمل على صعيد كوكبي يترتب عليه تلقائياً إزاحة الثقافات (ماقبل الرأسمالية) وإحلال ثقافة رأسمالية (أو القيم الغربية الحديثة) محلها وتطوي ذلك الحكم يحد ذاته على تعميم عاصف، يفرض التسليم بالحاجة إلى تمييز المستويات والمجالات النوعية المتباينة للثقافة.

أما الخطأ الثاني فهو اكتفاء التحليلات العامة لتطور الرأسمالية وحركة العولمة على الكشف عن اتجاهات التطور شبه الحتمية انطلاقاً من تحليل المزايا التي تعود إلى رأس المال، دون التطرق بما يكفي لتناقضات العمليات الاقتصادية / الاجتماعية للإنتاج الرأسمالي. وبذلك، بدأ تطور الرأسمالية وكأنه عملية خطية متصاعدة، تفرض منطقها حتماً وبالضرورة وتزيح من طريقها كل ما يبدو تجريدياً متعارضاً مع متطلباتها، بما في ذلك الظواهر والقيم الثقافية.

لقد تمثل رد الفعل للخطأ الأول في إعادة الاعتبار للمجالين الثقافي والسياسي باعتبارهما فضاءات مشتتة للعلاقات الاجتماعية، تؤثر وتتأثر بالتطورات في المجال الاقتصادي. غير أن نقد الاقتصاد والسياسي الراديكالي من هذا المنظور لم يؤد بالضرورة إلى التسليم بنتائجه المنطقية والعملية، فالثقافة - أو النظام الثقافي - قد ترفض تطويعها بالحاجات الاقتصادية للرأسمالية مهما كانت قوية. والأهم هو أن الثقافة قد تكيف تطور الرأسمالية، تبعاً لنزعاتها هي، فتعبد هذا التطور أو حتى تحول دون تدفقه، أو تخلق له مسارات خاصة، فتفيدة في جوانب معينة وتضر به في جوانب أخرى، بل قد تتفاعل مع عملية تطور الرأسمالية بما يؤدي في نهاية المطاف إلى تكوين أسلوب إنتاج رأسمالي من نوع خاص.

وبفضل هذا الدور للثقافة نستطيع أن نفسر خصوصية تطور الرأسمالية في اليابان، بل ونجاحها المتفوق لعقود طويلة بالمقارنة مع وتأخر نمو الرأسمالية في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية ذاتها. فمفهوم الشركة الياباني - والذي ربما يكون قد تمت استعارته جزئياً في بلاد أخرى من شرق آسيا - ليس هو ذاته في أوروبا أو أمريكا، رغم كونهما يشتركان في كونهما (أي المصنع أو الشركة الغربية ومثيله الياباني) هو النمط التنظيمي للإنتاج الرأسمالي الأرقى. إن دلالة هذا الاختلاف واضحة إلى حد ما فثمة أشياء مشتركة يفرضها تطور الرأسمالية في الثقافة وفي علاقات الإنتاج. وثمة أيضاً أشياء متميزة تخص كل نظام ثقافي على حده، ولايتعلق تغييرها بضرورات تطور الإنتاج الرأسمالي وحده، بل إنها قد تكيف هذا التطور وتمنحه طابعاً خاصاً في الواقع

الملموس. وعلينا أن نحدد بدقة أشكال ودرجات الالتقاء المتوتر بين النزعات العميقة في الثقافة من ناحية وضرورات تطور الرأسمالية وبالتالي العولمة، من ناحية أخرى.

وإذا كان هذا الاستنتاج صحيحا لو اخذنا تعبير «ضرورات تطور الرأسمالية وعولمتها» على علاته باعتبارها ترجمة لقانون موضوعي. غير أنه يصح بدرجة أكبر إذا تعاملنا لا مع هذه الضرورات كمعطيات مطلقة، وحيدة الجانب، وإنما مع حقل العلاقات الاجتماعية / الاقتصادية ككل، وهو حقل يزخر بالتناقضات. وربما كان أبرز هذه التناقضات يتعلق بالعلاقات التوزيعية، التي تتدخل في صياغتها لا فقط القوانين التجريدية لتطور الرأسمالية، وإنما علاقات القوة - ومن ثم أشكال الوعي - أيضا، أي السياسة والثقافة.

ويعنى ذلك أننا عندما نتعامل مع العولمة، فإننا لانواجه مشكلة تشخيص نمط العلاقة بين رأسمالية تمتد من مركز رئيسي (عادة في أوروبا الغربية والآن في اليابان وبلاد أخرى) الى المحيط العالمي والتكوين الاقتصادي المحلي في هذا المحيط، وإنما يتعين علينا تشخيص النمط البارز من العلاقات بين كيانات اجتماعية محددة بعضها يتسم بوضع ومكانة المركز الآخر يتسم بوضع ومكانة الهامش، وبين هذه الأخيرة وبعضها البعض. ولا يمكن اختصار هذا الكيان الاجتماعي في بيان يخص القوانين التجريدية لتطور الرأسمالية، إذ أن اشكالا عديدة للوعي والعلاقات الاجتماعية قد لانتشأ على أرضية الرأسمالية باعتبارها كذلك، حتى في أكثر مستويات التطور الرأسمالي تطورا ونضجا.

ويتعين علينا إذن ان نحدد اصطدام أو تلاقي اشكال معينة من الوعي وأنظمة القيم في سياق العولمة، حيث لانشكل ضرورات تطور الرأسمالية غير عامل واحد، من بين عوامل متعددة. وكذلك يتعين علينا أن نحدد الصراع التوزيعي في إطار العولمة الاقتصادية، بل وفي داخل كل تشكيل اجتماعي على حدة. ويترب على هذا الصراع التوزيعي حركة لاعادة توزيع المواقف السياسية والتناقضات الاجتماعية تنتج نزعات ثقافية قوية.

من هذا المنظور، فإن الافتراضات التجريدية والاستنتاجات النمطية قد لاتكون مفيدة على الإطلاق أو صحيحة بأدنى درجة عندما نتقدم لتحليل الواقع الملموس للعلاقات الاجتماعية والمواقف الثقافية على صعيد عالمي. وعلى سبيل المثال، فإن الافتراض القائل بأن العولمة تربط بمواقف تنزع لتدمير أو احتقار الثقافة المحلية يبدو مفارقا بشدة لما قد نستنتجه من تحليل ملموس للمواقف الناشئة في قلب النظام الرأسمالي ومراكزه الرئيسية في الغرب. إذ أن المصالح الرأسمالية - في أوروبا الغربية أو أمريكا الشمالية - التي تتمدد في الخارج وتملك مزايا تنافسية ومتطلبات حيوية للعمل على صعيد عالمي وفي البلاد الأجنبية قد تجد ذاتها مضطرة لبدء الاحترام للثقافات المحلية. بل إنها قد تجد ذاتها منجذبة لتوظيف هذه الثقافات، بالقدر الذي يساعد ذلك في مجال تسويق منتجاتها على سبيل المثال. وعلى النقيض، فإن المصالح الرأسمالية التي تجد ذاتها مضطرة لاتخاذ موقف دفاعي حيال غزو المنتجات الآتية من بلاد فقيرة أو أجنبية عموما، تميل لاتخاذ مواقف حمائية، عادة ما تكون معادية للعولمة وقد يترتب على ذلك نشوء نزعة قوية لتوظيف أو تنمية نزعة احتقار أو كراهية الاجانب عموما وثقافتهم. وقد يختلط الأمر تماما بالنسبة للتحلل النمطي والكلاسيكي الذي يقدمه الاقتصاد الراديكالي. فبحكم التعريف عادة مايتحيز هذا التحليل لصالح الطبقة العاملة في الغرب. فإذا كانت هذه الطبقة تنظر بعين العداء للشركات متعددة الجنسية وعملاتها الخارجية وتميل لترويج ايديولوجية حمائية، فإنها غالبا ماتطور نزعة العداء للأجانب والثقافات الأجنبية كجزء من محاولة استنفار المجتمع ضد إقدام الشركات متعددة الجنسية في بلادهما لتصدير رأس المال أو استيراد العمل الرخيص.. الخ.

وفي السياق نفسه، فإن ترويج التحليل النمطي والكلاسيكي المثير للفرع حول دور عملية التدويل في تدمير الثقافة والقيم الثقافية الوطنية، قد لايدخم سوى مصالح الشرائح العليا من البيروقراطية المهيمنة في بعض بلاد العالم الثالث، والتي لاتحتكر السلطة والثروة فحسب، بل ونقاط التماس المهمة مع عملية العولمة

ذاتها. ولا يبدو من باب المصادفة أن الطبقات التي هيمنت على القطاع العام أثناء التوجه «الاشتراكي العربي» في مصر والجزائر وسوريا والتي روجت للسياسات الجمالية، هي ذاتها التي كانت أسرع في اغتنام فرص «التحول إلى الانفتاح» وشكلت رافدا أساسيا من روافد تكون طبقة رجال الأعمال الجدد الذين أثروا من خلال الوكالات الأجنبية والتجارة والمقاولات العامة وأعمال الوساطة المالية الدولية.

في ظل هذا كله يستحيل أن نستنبط نتائج مفيدة بالنسبة للعلاقة بين الثقافة والعولمة إلا اذا اخذنا بتحليل ملموس لفضاء اقتصادي محدد ثقافي، واقدمنا على تشريحه من خلال رصد توزع القوى الاجتماعية في هذا الفضاء.

ومن المفيد أن نعرف القارئ بإطار «الفضاء الاجتماعي» كمدخل لفهم طبيعة الارتباط والتأثيرات المتبادلة بين عملية العولمة من ناحية والثقافة القومية من ناحية أخرى.

إن الفروض الأساسية في هذا المدخل يمكن صياغتها - فيما يتعلق بهذه القضية المحددة - كما يلي:

(١) إن المجتمع الذي يدخل كطرف في فضاء عملية العولمة، وخاصة إذا كان مركبا ومعقدا وقديما، له تكوينه الاجتماعي وميراثه السياسي والثقافي الخاص. كما أن له مشاكله وجدول أعماله وعلاقاته الداخلية على الأصعدة الطبقيّة والسياسية والثقافية. وهو بهذا المعنى، لا يتشكل من جديد ولا يولد مع عملية العولمة، وليس مجرد مادة خام تشكلها عملية العولمة وفقا لقوانينها وبدون إرادة منها.

والأحرى، هو أن عملية العولمة تظهر في كل مجتمع محدد بالكيفية التي تتيحها تشكيلة المجتمع ذاته: ميراثه وتقاليد وميوله ونزعاته وخصائص ثقافته والتوترات الكامنة في تكوينه الاجتماعي. وهي تتفاعل مع سياسات الدولة في هذا المجتمع، كما تطبقها النخب الحاكمة وبيروقراطية الحكومة، في مرحلة ما.

ومن البديهي في هذا الإطار، أن المجتمع المركب والقديم مثل مصر لا يفضى عزله فجأة أمام عالم تعاد

صياغته بفضل عمليات تدويل الانتاج والاتصال. بل إنه كان مشتبكا بالأصل في هذه العملية بأشكالها المحددة في مراحل سابقة. كما أن هذا المكون لا بد أن يكون قد كون خريطة محددة للمواقف من العالم الخارجي وما يشق به من قوى ومصالح وحركات وظواهر وعمليات والمجتمع المصري بالذات هو من أكثر مجتمعات العالم الثالث اشتباكا ومع العالم الخارجي عبر التجارة ونقل التكنولوجيا وأعمال المقاولات الأجنبية وتدفق الرسائل الثقافية بكل أشكالها. هذا إضافة إلى أن قسما كبيرا من هذا المجتمع يعيش خارج وطنه الآن بصفة دائمة أو ممتدة عبر قنوات الهجرة الدائمة أو المؤقتة، وأن قسما كبيرا آخر يتمتع بحرية كبيرة في التنقل والسفر والاحتكاك مع العالم الخارجي.

وهذا الاشتباك القائم مع المراحل الأولية من عملية العولمة تكيف بسياسات الدولة، وبخصائص التنظيم الاجتماعي، وبحالة الثقافة القومية في تلك المراحل. ولاشك أنه قد أثر فيها أيضا.

والاستنتاجات التي قد يستخرجها الباحثون حول أثر عملية العولمة في الثقافة القومية المصرية لا بد أن تكون قد ظهرت بالفعل. ولو بصفة جزئية، وإن كان من غير الممكن القطع باستمرار الآثار نفسها أو باتخاذها شكل النمو الخطي عبر الزمن. إذ أن أي تغير ملموس في سياسات الدولة وطبيعة نخبة الحكم والحالة الثقافية والاجتماعية يمكن أن يقود إلى آثار ونتائج مختلفة.

(٢) ومن أجل فرز المتغيرات التي تؤثر بها العولمة على التكوين الثقافي على نحو ما في مجتمع محدد، قد يكون من المفيد والضروري تعاونها بنفس تلك المتغيرات بالنسبة لمجتمع آخر، ورصد الفوارق في اتجاه ونوع ومقدار التأثير الثقافي. إننا قد نسأل في هذا الصدد مثلا لماذا أدى نضج تدويل اقتصاد دولة ما مثل البرازيل أو كوريا الجنوبية إلى أحداث تغيير أكبر في نظرة المجتمع إلى عمل المرأة، بينما لم يؤد هذا التدويل لاقتصاد دولة أخرى مثل السعودية إلى إحداث مثل هذا التغير.

ويمكن لهذا الرصد المقارن أن يدلنا أيضا على قوة مقاومة ثقافة محلية لما لضغوط عملية التدويل، بغض

النظر عما إذا كانت هذه الضغوط ايجابية أو سلبية. كما أن هذا الرصد المقارن قد يدلنا على طريقة التقاء متغيرات ثقافية محلية مع متغيرات اقتصادية أو إحصائية دولية لكي ينتج عن هذا الالتقاء مركب جديد.

(٣) إن القوى الاجتماعية الداخلية تتأثر ثقافيا بعملية التدويل بصورة مختلفة وبدرجات متفاوتة. كما أن توجهات هذه القوى تختلف تبعاً لموقعها من هذه العملية، ونعني بالموقع هنا المكان المحدد الذي تحتله هذه القوى في العمليات والعلاقات الاقتصادية الناشئة عن عملية التدويل، وأيضاً المكان المحدد الذي تحتله في العمليات والعلاقات الثقافية.

غير أن تلك المواقع لا تبقى جامدة أو ساكنة في علاقتها بعملية العولمة. إذ يتوقف الأمر إلى حد بعيد على سياسات الدولة والمجتمع، وبالتالي على ثقافة الدولة وثقافة (أو ثقافات المجتمع). وعلى سبيل المثال، فإن الدولة التي لا تهتم اهتماماً كافياً بعملية التعليم كما ونوعاً تنتهي بها الأمر إلى إنتاج قوة عمل ذات تكوين مهاري منخفض، مما يجعل غالبية السكان خارج - أو مستبعدين من - علاقات الإنتاج العالمية أو المدولة، وهو ما يجعلهم ينظرون لها بعين الريبة، أو الرفض.

(٤) ورغم تبين الأشكال التي تتجلى بها عملية العولمة في مجتمع ما، فإن هذه العملية تخضع لقوانين محددة، ذات طبيعة متمثلة بالنسبة لكل المجتمعات. وأهم تلك القوانين يمكن اختصارها فيما يلي:

(أ) تنقوض الأشكال التقليدية للحماية (أو العزل النسبي) أو تنحسر تدريجياً، فتلغى أشكال الرقابة الكمية على الواردات السلبية والخدمية، وتنخفض مستويات الرسوم الجمركية، ويحتاج للاستثمار الأجنبي مزاولة الأنشطة الاقتصادية في السوق المحلية، وكذلك تنتهي أو تنخفض كثيراً فاعلية الحواجز التي تحول دون التدفق المباشر للرسائل الإعلامية والثقافية.

(ب) ومعنى ذلك كله أن الاقتصاد والثقافة المحلية تدخل إلى حلبة المنافسة الدولية بدون الأشكال التقليدية من الحماية. وتصبح المزايا التنافسية والمزايا المقارنة للاقتصاد للثقافة هي الأدوات الحقيقية المتاحة للصمود في وجه السلع أو الخدمات أو الرسائل الإعلامية المنافسة أو البديلة.

ومن السهل قياس قدرة الاقتصاد المحلي على المنافسة من خلال مؤشرات الانتاجية. أما بالنسبة للثقافة فإن الأمر يبدو أكثر صعوبة. غير أن المحك النهائي لقدرة قالب ثقافي ما على الصمود هو ما يحققه من إشباع وتوازن إيجابي نفسي واجتماعي من خلال الحلول المحددة لمشكلة ما من مشكلات الحياة الاجتماعية.

(ج) تتم المنافسة في الاقتصاد الدولي على أساس من عمليات جديدة تشكل شروطاً عامة لعلاقات الانتاج والتوزيع مثل الميل لتنميط العمليات الغنية للانتاج وتوحيد أسواق رأس المال وتأثرها المتبادل، وبالتالي تضائل الفوارق في أسعار الفائدة، والضغط المتزايد لانتاج أذواق متشابهة للمستهلكين. ويرتبط بذلك خضوع قاعدة العراكم والتسويق المحلي لشروط عالمية. إن استقلالية قاعدة التراكم والسوق بما في ذلك سوق العمل قد تنتهي، ولكن ذلك لا يعني بالضرورة انتهاء كل تأثير وطني على التراكم والتسويق. كل مايعنيه أن الكفاءة النسبية للاقتصاد المحلي هي التي تحدد نصيبه من التدفقات الرأسمالية والسلعية وتدفقات العمل الماهر.

(د) إن علاقات القوة التقليدية لا تختفي، ولكنها تفسح مكانها بصورة متزايدة لأشكال ومصادر جديدة للقوة مثل القدرة على إنتاج والتلاعب بالمعلومات، والقدرة على التنظيم والمساومة، والقدرة على ايجاد بدائل متعددة للوصول إلى نتائج مرضية.

(هـ) وتتعدد مجالات العولمة وتأثير بعضها البعض في الواقع الملموس للمجتمع. وفي أبسط صورها تظهر عمليات التأثير والتأثر في فئات كما يلي:

- علاقة اقتصاد - ثقافة
- علاقة اقتصاد - إقتصاد
- علاقة اقتصاد - سياسة
- علاقة ثقافة - ثقافة
- علاقة سياسة - ثقافة
- علاقة سياسة - سياسة

حيث الطرف الأول في العلاقة هو التغير أو المجال الخاص بالعولمة والطرف الثاني هو المجال القومي.

هذه الظواهر الثلاث هي مايلي:

(١) النزوع نحو الشكلائية والجمود والتطرف الديني: وهي ظاهرة شاعت بين جماهير المصريين عموماً، والطبقات الوسطى بصفة أكثر شدة، ونشأت على قمتها تيارات مختلفة للإسلام السياسي والثقافي تنسم بالصرامة والعداء لبعض مؤسسات الحداثة، ورفض شبه كامل للآخر الحضاري والثقافي والسياسي. وهذه التيارات لا تفرض النظام الرأسمالي العالمي جملة وتفصيلاً. بل إنها إما تتعامل معه بالفعل أو تبتدى استعداداً للتعامل معه، ولكنها تتحدث عن نموذج إسلامي شامل للحياة الاجتماعية والفردية، بما في ذلك نموذج للممارسة الاقتصادية، وهو نموذج مستغل ويختلف مع بعض منطلقات النظام الرأسمالي، والسوق الحرة.

(٢) نزوع استهلاكي شديد القوة يكاد يقترب من الايديولوجية المتمثلة في hedonism: إذ يمرض من السلع والخدمات التي جعلها النظام الرأسمالي العالمي متاحة على صعيد كوكبي للطبقات القادرة على شرائها. ويرتبط بهذا النزوع دوافع نفسية واجتماعية وثقافية تكاد تصل إلى تقديم السلع - Commodity Fetishism.

ورغم مشاعر الحرمان العام بين الطبقات الدنيا من المصريين، فقد ساهمت هذه النزعة في إحداث اختلال شديد في الميزان التجاري للبلاد (حيث يصل حجم الواردات إلى نحو ١٥ مليار دولار، بينما لا تزيد الصادرات على نحو ٥ مليار دولار في المتوسط). كما ساهمت في صياغة دولاب الانتاج الصناعي والخدمي المحلي بما يعكس التحيز لصالح الاستهلاك الترفي.

(٣) انحسار مستوى المشاركة والعزوف عنها - apathy: حيال الحياة العامة، والانسحاب إلى داخل الفرد والحياة الأسرية بمعناها الضيق. ويسبب هذا الانحسار تنكمش مساحة الحياة السياسية والاجتماعية الأوسع، وتتركز سلطات اتخاذ القرار على كل الأصعدة، ويتعاظم الجمود الجبلي، وتنمو الميول الثقافية الرجعية والمحافظة في شتى مجالات الحياة.

ويمكننا أن نظور فهمنا لعمليات التأثير والتأثر هذه اذا أدخلنا وظيفة التوسط بين المجالات، وهو ما يجعل كل ثنائية من هذه الثنائيات خاضعة لتوسط المجال الآخر كما يلي اقتصاد - سياسة - ثقافة، اقتصاد - سياسة - اقتصاد، اقتصاد - اقتصاد - ثقافة...

غير أنه بقصد التبسيط تصلح الثنائيات السابقة لوصف كاف لأثار عمليات العولمة في الواقع الاجتماعي القومي. وحيث إن مجال الورقة الحالية والحيز المتاح فيها لا يغطي كافة هذه الثنائيات فسوف نكتفي فيما يلي بتأمل التأثيرات (المتبادلة) المحتملة في ثنائية: اقتصاد - ثقافة، وثالثية ثقافة - ثقافة.

ويهدف التبسيط أيضاً يمكننا حصر نوع التأثير المحتمل للعولمة على نتيجتين: الأولى هي توظيف خصائص أو سمات ما (في الاقتصاد أو الثقافة)، والثانية هي استبعاد أو تهميش وتدمير خصائص أو سمات، ما أخرى (في الاقتصاد أو الثقافة القوميين).

ويحتمل الأمر في الواقع مجالا أوسع من النتائج، ربما يكون أبرزها هو التكييف والتحويل أو الإزاحة أو إعادة تنسيق الثقال (أو قيم) خصائص وسمات (اقتصاد أو ثقافة) مجتمع ما.

والأسئلة المطروحة هنا هي ما إذا كانت عولمة الاقتصاد المصري أو دخول مصر عموماً إلى الفضاء الاقتصادي للعولمة يهدد (يهمش، يدمر، أو يزيح) خصائص أساسية في الثقافة القومية المصرية، وما إذا كان تعرض مصر لموجات الثقافة العالمية عبر الاعلام والاحتكاك المباشر يقضي الى تغييرات ملموسة سلبية او إيجابية في الكيان الثقافي للبلاد.

ثانياً : العولمة والثقافة القومية المصرية :

تدلف مصر إلى مرحلة متقدمة من العولمة، وفي جميعها خبرات كبيرة تكونت عبر المراحل السابقة من الاشتباك مع النظام الرأسمالي العالمي، منذ إعلان سياسة الانفتاح الاقتصادي عام ١٩٧٤.

ومنذ ذلك الوقت، أي خلال ربع القرن الأخير، تكونت ثلاث ظواهر ثقافية كبرى وواسعة النطاق، وهيمنت على الحياة الاجتماعية في مصر بكل جوانبها.

الأبعاد الاقتصادية، والتكنولوجية والمؤسسية والاجتماعية لهذه العملية.

ويشكل ميزان القوة الاقتصادى أهم محددات هذه العملية، وهو ميزان يبرز فى كل هذه الأبعاد.

ويمكننا تتبع تحديات عملية العولمة بالنسبة للثقافة القومية المصرية على ضوء موازين القوة والعلاقات الديناميكية المحتملة فى كل من أبعادها الأربعة. وهو ما سنقلعه بإيجاز وبصورة أولية فيما يلى:

أولاً: البعد الاقتصادى:

تعنى العولمة من الناحية الاقتصادية الصرفة طرفاً يتيح التعامل مع العالم كله كوحدة أو بناء إنتاجى وتسويقى (وبالتالى تراكمى) واحد. والظرف أو الظروف التى تتيح هذه النظرة الجديدة للعالم تتمثل فى توسيع مجال المنافسة إلى العالم كله بفضل تمكين الموارد (ربما باستثناء العمل). من الحركة والتدفق الحر عبر الحدود القومية. فتتحرك السلع والخدمات عبر الحدود بدون حواجز إدارية أو جمركية عالية، ويتم تأمين نظام التجارة الحرة متعددة الأطراف من غوائل وتعديات السياسات الحمائية والميركانثيلين. وكذلك تتحرك رؤوس الأموال سواء لهدف الاستثمار المباشر أو للاستثمار فى الأوراق المالية. وحتى الآن يتم ذلك من خلال قوانين الاستثمار الوطنية، وكذلك القوانين الحاكمة لسياسات المصارف والبورصات. غير أن ثمة تحركاً عالمياً لوضع اتفاق يضمن حرية الاستثمار على مستوى عالمى مشابه لنظام منظمة التجارة الحرة (أو الجات سابقاً).

ولاتزال هناك قيود قانونية وطنية شديدة على حرية حركة العمل، ولاتسامح الغالبية الكاسحة من دول العالم مع الحق فى الإقامة والهجرة إلا بشروط شديدة. ومع ذلك رغم هذه القيود، فإنه لم يحدث فى تاريخ الإنسانية أن نشأت حركات مكانية عبر الحدود القومية بالانساع والفخامة الذى تشهده فى العقود الأخيرة، وهو ما يحدث بفضل الضغوط والمتطلبات الاقتصادية والانصالية.

والعولمة الاقتصادية بهذا المعنى قد تقضى على المضمون الاقتصادى للدولة القومية فتوسع التجارة الدولية ونهاية السياسات الميركانثيلية والحمائية (فيما لو

وفى سياق ذلك كله يتفشى الشعور بالاغتراب خاصة بين الأجيال الشابة، ويتراخى الولاء القومى والوطنى والاجتماعى، ولاتكاد مؤسسات الحياة المدنية بدءاً من الجمعية الأهلية مروراً بالنقابات ووصولاً إلى الأحزاب السياسية تشهد مشاركة جماهيرية حقيقية، إلا بصورة موسمية ووفقاً لمعايير نفعية ضيقة.

وتتعاظم الشعور بالفوضى فى البلاد بسبب الافتقار إلى أسس حقيقية لاحترام القانون وعدم التوحد معه، والنزاعات الأشد أنانية والأقل أخلاقية. إن الفرد قد ولد مشوهاً فى ساحة السوق بكل أشكاله وميادينه، ولم يتطور إلى الفردية الأخلاقية التى تحدث عنها دوركايم ولازمه من علماء الاجتماع المحافظين والليبراليين.

والسؤال الذى يبرز هنا هو إلى أى حد ترتبط هذه الظواهر الثقافية الثلاث بالانحراط فى النظام الرأسمالى، والانفتاح عليه. وهل تشهد المداخل المقبلة الأشد تطوراً من عملية العولمة ترميقاً لهذه الظواهر الثقافية أم نمو ظواهر وممارسات ثقافية بديلة؟

إن ميل بعض المدارس الفكرية لغزو كل الظواهر الثقافية والاجتماعية السلبية لعملية العولمة بحد ذاتها لا يصدر عن تحليل علمى دقيق. فإذا كان من البديهي أن العولمة مثلاً مثل كافة التطورات الكبرى فى التاريخ تنتج ظواهر إيجابية وسلبية فى نفس الوقت، فإن حصداها فى مرحلة معينة وفى بلد معين يتكون من التقاء خصائص وسمات هذا البلد وسياساته فى هذه المرحلة مع متغيرات ومحددات عملية العولمة، وليس عن أى منهما على انفراد. فبينما تستطيع بلاد معينة فى نفس المرحلة أن تحقق نتائج إيجابية، تطفى النتائج السلبية فى بلاد أخرى. والفارق بين هاتين الفئتين من البلدان يتمثل فى ظروف وخصائص وسياسات كل منهما.

ويتعين على الباحث العلمى أن يرصد بكل دقة محددات وتحديات عملية العولمة حتى يمكن له أن يستنبط المداخل السليمة التى تجنب بلاده آثارها السلبية وتعظم لها النتائج الإيجابية التى يمكن تحقيقها بفهم الفرص الممكنة والمتاحة فى هذه العملية.

وقد يمكننا تفهم تحديات عملية العولمة، ونتائجها الثقافية المحتملة (السلبية والإيجابية) من خلال رصد

وبالتالى، فإن عملية العولمة تسمح فقط بتلك
الايدولوجيات ونظم الأفكار التى لاتناهض العالمية
الاقتصادية. وقد تعارض هذه الايدولوجيات أسس ونتائج
النظام الاقتصادى العالمى، ولكنها مستجد نفسها مضطرة
لتوجيه خطابها لا إلى جماعة محددة من الناس وإنما
إلى جماهير العالم كله من أجل التغيير من الداخل.
وهذه النتيجة هى أكثر النتائج جوهرية لثقافة العولمة
الاقتصادية، ولكنها ليست النتيجة الوحيدة على الصعيد
الايدولوجى.

إذ تنقسم كل مرحلة محددة فى تطور عملية تدويل
الانتاج وتوحيد الأسواق بسيادة خطاب أو خطابات
ايدولوجية معينة.

وفى المرحلة الراهنة، تسود ثقافة رأسمالية نوعية
تمثل ايدولوجية القوى الأشد محافظة على الصميين
الاجتماعى والسياسى وخاصة فى الولايات المتحدة
الأمريكية، وتسعى هذه القوى لفرض ايدولوجيتها من
خلال إضفاء طابع القداسة على النظام الرأسمالى
وتحويله من حقبة محددة فى الحضارة الانسانية إلى
الهدف النهائى والمثل الأعلى الوحيد للحضارة، بل
وللتاريخ البشرى كله، بما يجعله هو الفاصل النهائى فى
التاريخ.

وتتسم هذه الايدولوجية أيضا بعبارة السوق الحرة ونيل
كل تدخل من جانب الدولة أو المجتمع. وهو ما يجعل
السوق الحرة فوق وأعلى من الإرادة الانسانية. وبفضل
هذه العبارة cult ثمة عملية ترويع وضغوط تسعى لتدمير
كل صور التدخل المجتمعى فى آليات الاقتصاد والسوق
من خلال الخصخصة المطلقة، والسياسات المالية
والنقدية الأشد صرامة، والتأكيد على ضرورة التسابق فى
منح الجوائز والحوافز لرأس المال، وإعلاء شأن رجل
الأعمال وجعله فوق النقد والمساءلة الاجتماعية.

ويقدر ما يتم فرض هذا الخطاب الايدولوجى من
الخارج، قد تفضى التحولات فى بلاد معينة مثل مصر
إلى إحداث انقلاب اجتماعى / ثقافى قد يشتمل على
التحديات والتحديات التالية:

(أ) تفكيك النظام الاجتماعى، وخاصة نظام الحماية
والأمان الاجتماعى Social Security net قبل أن

انتهت فعلا)، والنمو المتواصل لظاهرة المصنع
العالمى، وانتشار الشركات عابرة القومية، بما فى ذلك
نشوء أسواق خاصة للمال والنقد لانتقيد السياسات
القومية، ونمو حركة رؤوس الأموال عبر الحدود. وكل
ذلك يعنى نهاية فكرة السوق القومية الصرفة المتحررة
من حوافز وضغوط السوق أو الأسواق الخارجية، ويعنى
نهاية التراكم المحلى الصنف، بل ويعنى انخفاضا شديدا
فى قدرة الدول والحكومات على ضبط حركة الموارد
الاقتصادية داخل حدودها أو داخل نطاقها التشريعى.

وإذا كانت مصالح الأمم والأفراد تتكيف بهذا التغيير
أو بالأحرى هذا الانقلاب فى قاعدة الممارسة
الاقتصادية، فإن ثقافتهم لا بد أن تتغير كذلك.

وبوسعنا أن نتحدث هنا عن ضغوط اقتصادية هائلة
للتغير فى الترتيبات الثقافية الكبرى، كما يلى:

(١) التغيير فى الأنماط الايدولوجية الكبرى:
إذا أطررت عملية العولمة وقطعت أشواطا بعيدة،
سوف يصبح اختيار العزلة عنه نوعا من الانحمار
الاقتصادى القومى. وبهذا المعنى، فإن الايدولوجيات
التي دافعت عن اختيار العزلة أو الاستقلال عن السوق
العالمية قد خسرت المناظرة الاقتصادية لفترة طويلة
مقبلة.

وقد كان من الممكن لبعض النظم الايدولوجية
الكبرى أن تلتحم وتتوحد مع بلادها الأم (حيثما نجحت
فى تأسيس دولة تنهض على هذه النظم)، بحيث
استقلت بهذه البلاد وانسلخت بها عن النظام العالمى.
وقد حدث ذلك بالنسبة للماركسية والشيوعية.

إن هذا الاختيار لم يعد ممكنا من الناحية الصرفة،
وتعتبره صعوبات جملة فى المجال الاقتصادى. ويصدق
ذلك أيضا على الايدولوجية القومية، وعلى المدارس
والايدولوجيات الراديكالية الاقتصادية. كما يصدق على
الايدولوجيات التى ترفع لواء الدين.

ولا يعنى ذلك استحالة معارضة أو الانسلاخ عن
النظام العالمى، من خلال ايدولوجيات راديكالية أو
ثورية. ولكن هذه المعارضة وهذا الانسلاخ سوف يكون
مكلفا للغاية من الناحية الاقتصادية، وهو ما يعنى أنه قد
يصبح مؤقتا ومحدودا بفترة زمنية ما.

ينشأ بديل من داخل منطق السوق وآليات عمل المجتمع المدني والاقتصادى لتوفير نفس الوظائف وتحقيق نفس الأهداف.

(ب) تفكيك النظام الاقتصادى القائم على دور جوهري للدولة قبل أن يتم ضمان إعمال آليات السوق بما يحقق الحد الأدنى من التوازنات الاقتصادية الكلية، والجزئية، وهو ما يسفر عن ظاهرة البطالة الممتدة. وفي هذا السياق، قد تتكشف الضغوط على الفرد بما يؤدي إلى سحقه واضطراره لملاحقة ضرورات الحياة بما يخل بتكامله النفسى والبيئى والاجتماعى، ويشيع الأمراض النفسية ويضاعف من شدة النزعة للانسحاب من الفضاء العام.

(ج) إغراق طبقة رجال الأعمال بالامتيازات بما يؤدي إلى خلل فى نظام المسؤولية الاجتماعية، وقد يضاعف من تدليلهم وأنانيتهم، وسيادة نظام مكافآت سلبى من الناحيتين الثقافية والأخلاقية، مما ينمى العشوائيات الثقافية.

(د) تكوين حاجز اجتماعى بين فئات محرومة وأخرى ممتازة، بسبب الإغراق فى إغداق الامتيازات (وخاصة الامتيازات الضريبية) على الفئات الرأسمالية، وهو ما يحرم الدولة من الموارد اللازمة للاستثمار فى تنمية القدرات البشرية. ويعمق هذا الحاجز من ثقافة الحقد والكراهية الطبقية، وقد يفضى إلى تكوين ايديولوجيات مضادة تنهض على العنف المادى والدسمى كتعبير عن المرارات الطبقية، واتسداد آفاق التغيير السلمى المنظم.

(٢) التغيير فى أنماط الولاء والانتماء:

يعتقد بعض الباحثين أن العولمة الاقتصادية ستفضى فى نهاية المطاف إلى نقل مشاعر الولاء من الدولة القومية إلى نطاقات عالمية جديدة. فالفاعل الرئيسى فى العولمة الاقتصادية هو الشركات عابرة القومية. والمنافسة فى السوق العالمية تتحول أكثر فأكثر إلى منافسة بين شركات ذات جنسيات متعددة. فإذا تصورنا أن الشركة تسعى لتنمية الولاء. لها بين العاملين فيها، فإن هذا الولاء للشركة يتخطى الولاء القومى، حتى وإن لم يصطدم معه بالضرورة.

وربما نستطيع أن نكشف عن هذا التخطى المزغوم للولاء القومى فى مستويين، الأول هو الملكية والثانى هو الادارة.

(أ) فقد احتفظ المركز الرئيسى للشركات عابرة القومية تقليديا بملكية أصول الشركات الأم. بينما قبلت بل وحرصت هذه الشركات على الدخول فى مشروعات مشتركة كشكل لملكية الشركات فى الدول المضيفة. غير أن ثمة اتجاهاً بازغاً لتنويع الأصول القومية لمالكي حتى الشركات الأم فى الدول الغربية الكبرى. وثمة اتجاه ملحوظ لتحول بعض الشركات الكبيرة فى العالم الثالث الى مشروعات عابرة القومية وقيامها بالاستثمار وإنشاء شركات تابعة فى الدول الصناعية الكبرى.

وبذلك تتزايد نسبة رجال الأعمال الذين يستثمرون خارج بلادهم الأم من العالم الثالث. فإذا كانت ملكيات هذه الطبقة قد صارت متنوعة الجنسيات، فمن المنطقي أن تنزع عناصر هذه الطبقة إلى تخطى حدودها القومية، ونقل ولاتها من «المصالح القومية» إلى «المصالح والتجمعات العالمية» التى ترتبط بانتماء ملكياتها.

(ب) وكذلك كان المركز الرئيسى للشركة عابرة القومية يحرص على التجانس القومى للمديرين الكبار فيه، وتجندهم من بين مواطنى الدولة الأم. غير أن ثمة اتجاهاً بازغاً وقوياً للغاية لتنويع الاصول القومية للمديرين الكبار فى المشروعات والشركات عابرة القومية، بما فى ذلك المراكز الرئيسية لهذه الشركات. فإذا كان معيار نجاح المدير فى المشروع فوق القومى هو مدى إضافته وتحقيقه لأهداف الشركة الخاصة بالربحية والنمو والسعة العالمية، فإن من المنطقي أن ينتقل ولاؤه من الدولة التى يحمل جنسيتها الى الشركة.

ومن المتصور نظرياً على الأقل أن تتنافس شركات فى فرع اقتصادى معين، بحيث يكون مالكو ومديرو كل شركة من جنسيات متعددة. فيتنافس مثلاً ملاك ومديرو مصريين فى شركة عالمية معينة مع ملاك ومديرون مصريون فى شركات أخرى، ويفضل كل منهم التضامن مع شركائه من جنسيات أخرى، لدعم قدراته التنافسية

ضد منافسهم الذين قد يكون بعضهم مصرياً.

وبذلك يتخطى ولاء هؤلاء «التضامن القومي» التقليدى، ويتأكد ولاؤه للنطاق العالمى لأعمالهم الاقتصادية.

غير أن هذا التحليل لا يجب تعميمه بأكثر مما يحتمل فى الواقع. فمن ناحية أولى، فإن المصالح الاقتصادية لاستتوعب كل جوانب التجربة الانسانية لا بالنسبة للفرد ولا بالنسبة للأمم.

ومن ناحية ثانية، فإن مصداقية هذا التحليل تتوقف على نسبة المواطنين الذين يحملون على نطاق عالمى وداخل شبكات الشركات عابرة القومية. وهى حتى الآن نسبة طفيفة للغاية بين المصريين.

ومن ناحية ثالثة، فإن الدراسات الحقلية قد برهنت على أنه لا توجد علاقة قوية بين العمل فى شركات عابرة للقومية من ناحية والتوجه العالمى أو فوق القومى من ناحية ثانية، مما يعنى أنه لا يحدث انتقال حقيقى للولاء ومشاعر الانتماء إلا فى الجانب الاقتصادى البحث، وفى الحدود التى تتفق مع ايدىولوجية التجارة الحرة والسوق المفتوحة، وهى ايدىولوجية التى تفترض أن المصالح القومية يمكن خدمتها على نحو أفضل مع تحرير السوق وتحرير التجارة من التدخل الحكومى.

(٣) النتائج الثقافية للمنافسة على صعيد كوكبى:

تشكل المنافسة - فى الحدود وفى الأشكال التى صارت ممكنة فى التطور الاحتكارى من تطور الرأسمالية الكوكبية - أهم أبعاد العولمة الاقتصادية على الإطلاق من حيث نتائجها السياسية والثقافية فى الداخل والخارج على السواء،

ومن الصعب للغاية الاحاطة بكامل دلالات وأشكال وركائز المنافسة الرأسمالية الكوكبية، وهو ما يجبرنا هنا على اختصارات مبسرة إلى حد كبير، حتى يصير من الممكن التركيز نحواً ما على الجوانب والنتائج الثقافية.

فأولى الدلالات والركائز التى يثيرها تعبير المنافسة الممكنة يتصل بموقف كل دولة فى التشكيل الدولى الراهن من رأس المال، والعكس. فتنافس الدول على رأس المال المتحرك فى نطاق عالمى هو أبرز ملامح الاقتصاد السياسى للرأسمالية طوال تاريخها، وفى مرحلة

العولمة على وجه الخصوص. وبلاحظ فى هذا السياق أن هذا التنافس يتصل ويرتبط ارتباطاً عميقاً بالأبعاد التوزيعية والانتاجية فى آن معاً. ففرض الدول فى القوة وكذلك فى الشرعية ترتبهن على نحو متزايد بقدرتها على الحصول على قسط وافر من رءوس الأموال المتحركة، والتى تمثل الدافعة المهمة لنمو الأسواق والانتاج فى الداخل. وتتم هذه المنافسة أساساً بين الأقطاب الثلاثة للنظام الرأسمالى العالمى. أى الولايات المتحدة واليابان ومعها أرخبيل شرق آسيا الصاعد، وأوروبا التى لاتزال حائرة فيما يتصل «باتحادها» كمظهر ومحوى حقيقى فى الساحة الدولية اقتصادياً وسياسياً على السواء.

غير أن ما يهمنا هو المنافسات «الأفقية» بين الأقطاب الاستراتيجية فى العالم الثالث حول النصيب من رءوس الأموال المتحركة فى النطاق الكوكبى. وبالطبع تظهر حركة رءوس الأموال فى اتجاهين متوازيين ومتلاحمين فى الوقت نفسه: وهما الاستثمار المباشر (بما فى ذلك الأسهم والسندات ذات المضمون الانتاجى إلى حد ما)، ورأس المال النقدى (المضارب)، وما يهم الدول كافة هو الأول، وإن كان الحصول عليه يفرض تلقائياً القبول ولو بحد أدنى من أنشطة رأس المال النقدى (المضارب).

وتتحدد الفرصة الحقيقية للحصول على - أو اجتذاب - رءوس الأموال فى القدرة على الانتاج الكفء والرخيص. وهو ما ينطوى بالضرورة على درجة توفر قوة عمل منضبطة وقابلة للتجيش (أو العسكرية)، تتسم ولو فى المراحل الأولى بقبول مستويات أجرية أقل (بالمقارنة بمستويات الانتاجية). وبصورة متزايدة، من المهم أن تتسم قوة العمل هذه بهيكل مهارى مرتفع بما يتناسب مع المحتوى الفنى المرتفع للصناعة الحديثة التى تولد غالبية السلع والخدمات الجماهيرية التى تسوق فى بلاد المراكز والهوامش على السواء.

وبتعبير آخر، لا يكفى أن تتوفر قوة عمل تقليدية (أى تلك التى تعمل فى الصناعات الكلاسيكية مثل الهندسية والكهربية والكيميائية والمعدنية وغيرها)، بل وأن تتوفر قوة عمل فوق تقليدية (أى تلك التى تعمل فى الصناعات الأحدث وخاصة الاليكترونيات الدقيقة

والمعلوماتية والانصالية... الخ) ويكون كلاهما قابلا للضبط التلقائي.

وقد نجحت دول مثل اليابان وجنوب شرق آسيا والصين في توفير هذا الشرط الجوهري: أى الانضباط، إما بفضل الموروثات الثقافية التقليدية، أو نتيجة هيمنة نظم تسلطية صارمة. وبطبيعة الحال، فإن وجود ثقافة قومية تحقق قدرا كبيرا من الانضباط التلقائي لقوة العمل نتيجة عمق الطابع الهيداركي للمكانات والتوارث المتصل لنظام ما للهيمنة الثقافية يسهل إلى حد بعيد تجييش قوة العمل اللازمة لتشغيل دولاب صناعة حديثة يتم نقله من المراكز الرأسمالية المتقدمة التي ترغب في إعادة هيكلة تخصصاتها ودورها في تقسيم العمل الدولي.

إن جوهر المنافسة الأفقية بين دول ومجتمعات ما كان يسمى بالعالم الثالث يقع في هذه البؤرة بالذات: أى مدى قدرتها النسبية على ضبط وتجييش قوة عمل منظمة وماهرة. ويتوقف نصيب كل دولة على ما تملكه من قوة العمل المعسكرة هذه.

وبالتالى، فإن رغبة الدول (بمعنى جهاز الهيمنة داخل كل مجتمع) على فرض تلك الثقافة شبه العسكرية هو العامل المحدد كما يمكن أن تحصل عليه من «مكافأة» متمثلة فى نصيب وافر من رعوس الأموال المتحركة عالميا. وربما يتمثل أهم النتائج الثقافية للعلومة الاقتصادية فى المرحلة المقبلة فى هذا الشرط تحديدا. أى القدرة على فرض الانضباط أو على الأقل القدرة على التمتع بمهارات تنظيمية (سياسية ومؤسسية على حد سواء) بما يتيح ضمان «ضبط» قوة العمل بشقيها: التقليدى (والذى يتمثل مع معنى الطبقة العاملة فى النصف الأول من القرن العشرين)، و«فرق» التقليدى والذى يتمثل مع معنى الطبقة الوسطى أو شرائحها العليا.

وقد تفهم «الدول» أو «نخب الحكم الاستراتيجية» هذه القاعدة البسيطة النافذة أو لانفهم. غير أن ما تنطوى عليه من دلالات هو أن الدول سيتم تصنيفها وفقا لجدارتها النسبية بالحصول على نصيب من رعوس الأموال المتحركة تبعاً لما تملكه من ظروف مؤهلة

للضبط والمأسسة الميسرة لقوة العمل الأفضل مهارة. فبعض الدول تحصل على نصيب وافر لأنها تملك هذا الشرط، وبعضها الآخر قد يحصل على أقل القليل أو لا يحصل على شيء مطلقا لأنه لا يملك الكثير من تلك «الهيئة».

وبناء عليه، فإن المراحل المقبلة من العولمة الاقتصادية ستشكل ضغوطات هائلة لإشاعة ثقافة الضبط، بما فى ذلك القبول الطوعى للهيمنة، وهو ما يعنى إما صعود أيديولوجيات قادرة على تحقيق هذا الضبط تلقائيا (وخاصة تلك التى تنهض على مفهوم مركزى وهو الهوية)، أو صعود نخب قادرة على تكوين وتطوير والتلاعب بأوعية تنظيمية قادرة على تحقيق مثل هذا الضبط عبر المهارات الديناميكية، أو أخيرا تكون وثبات نظم حكم ذات طبيعة قهرية، بكل بساطة.

وفى هذا السياق، تتأثر الثقافة القومية المصرية بنوع الاختيارات التى قد تأخذ بها «النخبة الاستراتيجية». وهى اختيارات يمكن تصنيفها بكل بساطة كما يلى:

١- الاختيار الأول هو البقاء خارج نطاق عملية العولمة من الناحية الفعلية، رغم الالتحاق بها من الناحية القانونية والشكلية. ونعنى بذلك العزوف عن مجابهة مشكلة إعادة هيكلة قوة العمل المصرية بما يوفر لمصر نصيبا من رأس المال المتحرك على صعيد كوكبى. وفى هذه الحالة، يبرز اختياران فرعيان:

(أ) استمرار الوضع الحالى على ما هو عليه، وهو ما يعنى استمرار قدر كبير من الفوضى مع إمكانية التطور بمعدلات بطيئة جدا لاتكاد تلاحق معدلات النمو السكانى.

(ب) استحداث بديل لصيغة التطور، وبالتالى صيغة الثقافة والسياسة دون الالتحاق أو على الأقل دون الاعتماد على رعوس الأموال المتحركة عالميا (بمحتواها التكنولوجى التسويقي)، وهو ما يحتم إيجاد مصادر بديلة للتكنولوجيا ورعوس الأموال والأسواق، على نطاق واسع.

وفى الحقبة الحالية من التطور العربى والعالمى لا نلاحظ فى الأفق إمكانية هذا البديل. ولايكاد هذا الاختيار يكون جادا إلا فى ظل احتمال ضئيل جدا لتجمع قوة

النقل هذه، ومع تغير المزايا النسبية للإنتاج في هذه الفروع الصناعية الكلاسيكية.

وتنهض فرصة الدولة في الحصول على نصيب من الصناعات والاستثمارات وبالتالي التجارة الدولية على قدراتها النسبية في ميدان استيعاب التكنولوجيا الكلاسيكية وبعض مستويات التكنولوجيا البازغة. كما أن توفر القدرة على الأقملة التكنولوجية، وكذا على الأضافة add-on والتركيب add-up تمثل مزايا نسبية هامة.

ولابد للدولة من أن يكون لديها بنية أساسية في مجال البحوث والتطوير حتى تتمكن من تطوير قدراتها في هذه المستويات التكنولوجية. ويمثل أداء النظام التعليمي واحداً من أهم الأبعاد الضرورية لكفاءة المنافسة التكنولوجية. وإذا أضفنا متطلبات المنافسة الاقتصادية، وخاصة بالنسبة لمستويات الانتاجية المطلوبة، فإن مدى شيوع الثقافة العلمية ومستوى الاستثمار في القوة البشرية والترقية المستمرة لنوعيتها ومهاراتها تمثل عوامل حاسمة في المنافسة الكوكبية، وخاصة بين الدول المرشحة لنقل الصناعات الكلاسيكية.

إن النتائج الثقافية لهذا كله يمكن أن تكون واضحة بما يكفي. فالقدرة على استيعاب العلم والمعرفة، والقدرة على أقملة التكنولوجيا والأضافة إليها وتركيبها يتطلب تحديث الهياكل والأوعية بل والمضامين الثقافية للمجتمع.

وتشكل هذه العوامل كلها ضغوطاً لانتجراً للبحث عن فرص ترويج وتعميق الثقافة العلمية والصناعية والإدارية الحديثة، بغض النظر عن مستوى العمق الذي يتم به الأخذ بهذه الثقافة كجزء من تكوين الشخصية الثقافية القومية.

وبافتراض أن مصر قد لحقت فعلاً بعملية العولمة أو ستلحق بها من الناحية الفعلية في المستقبل، فإن ثمة حاجة شديدة للاستجابة لمتطلبات الأخذ بهذا الشق من الثقافة المصرية.

والنتائج الثقافية لهذه الضرورة تكاد تنحصر في مدى التوترات التي قد تنشأ على صعيد كل فرد، كما على صعيد الجماعات والمجتمع ككل والمتربة على نمط الالتقاء بين هذه الثقافة العلمية والتكنولوجيا من ناحية

حيوية في المجتمع تتوافق على إنشاء حضارة غير صناعية وغير رأسمالية قد يكون لها جاذبيتها كنموذج استثنائي لحضارة طبيعية غير رأسمالية.

٢- أما الاختيار الثاني فيتمثل في اللحاق الفعلي بعملية العولمة، ومواجهة مشكلة إعادة هيكلة قوة العمل المصرية، بما يحقق لمصر مزايا نسبية في الصراع على رهوس الأموال المتحركة عالمياً. وإذا افترضنا أن الدولة المصرية - أيما كان شكلها ومحتواها - قادرة على توفير المتطلبات التعليمية والتنموية الضرورية لضمان الارتفاع بمستوى مهارة قوة العمل هذه، فسوف يكون أمام هذه الدولة ثلاثة اختيارات فيما يتعلق بضبطها.

(أ) الاختيار الأول يتمثل في صعود ايدولوجية شمولية (معتمدة) تقوم على القبول الطوعي لنظام ما للهيمنة والانضباط التلقائي.

(ب) الاختيار الثاني يتمثل في تطور شكل سلطوى وإن كان كفوياً للحكم يمكنه فرض الانضباط المجتمعي بزمج من القوة البوليسية والقدرة التنظيمية.

(ج) أما الاختيار الثالث فهو تطور بارز في القدرة التنظيمية لنظام الحكم بما يضمن التناسق التلقائي بين أوعية مؤسسية كافية وقادرة على ضبط ومأسسة قوة العمل المصرية مع الاحتفاظ بقدر كبير من الحريات العامة والمدنية.

ويختلف المحتوى الثقافي للعولمة في مصر اختلافاً كبيراً وعميقاً حسب كل من هذه الاختيارات الممكنة نظرياً.

ثانياً : البعد التكنولوجي :

تتحرك عملية العولمة إلى مراحل جديدة بفضل الثورة التكنولوجية والاتصالية الراهنة. إذ تمكن هذه الثورة المراكز الرأسمالية المتقدمة من إعادة هيكلة أدوارها في النظام العالمي، والاكتفاء بالتخصص في فروع التكنولوجيا الأرقى والبازغة، وفي إنتاج المعرفة الضرورية لتشغيل هذه الفروع (البحوث الأساسية والابتكارات وميدان البحوث والتطوير). وفي المقابل، يتم نقل فروع الإنتاج الكلاسيكي إلى دول مختارة من العالمين الثاني والثالث. وتحظى التجارة الدولية بقوة دفع مع تطور ونمو الاستثمارات المباشرة التي تقوم بعملية

والمركب الثقافي القومي في وضعيته الراهنة من ناحية أخرى.

ويمكننا في هذا الإطار رصد الاحتمالات التالية للنتائج الثقافية للعلمة التكنولوجية:

(١) الاحتمال الأول يتمثل في توازي ثقافتين: الأولى علمية / تكنولوجية، والثانية دينية / رمزية دون تفاعل حقيقي، وهو أمر يمكن تصوره بل يحدث فعلا سواء على مستوى الشخص الواحد أو على المستوى الاجتماعي الكلي.

(٢) أما الاحتمال الثاني فيتمثل في وقوع اصطدام مباشر قد يؤدي بإحدى الثقافتين إلى ازاحة الأخرى. وترتب على ذلك انقسامات اجتماعية وعصبات نفسية وتوترات ثقافية وسياسية شديدة.

(٣) أما الاحتمال الثالث فيتمثل في تطور مركبات أخلاقية ومعرفية وفكرية تجمع بين عناصر الثقافتين، وتطور كل منهما.

ولا يكاد يكون هذا الاحتمال ممكناً إلا مع حدوث تطور ثقافي هائل في المجتمع يمثل قوة دفع للارتفاع المستمر بالتكوين العضوي للممارسة الدينية والرمزية، ويتيح في نفس الوقت توسع المعرفة العلمية وإقامتها على قواعد معرفية وأخلاقية صلبة.

ثالثاً : البعد المؤسسي :

تعد العلمة الاقتصادية حركة ذات هيكلية مؤسسية شديدة التطور ومتنامية في هذا الاتجاه. فإضافة إلى نظام الأيزو بخصوص المعايير الفنية للمنتجات وأساليب الانتاج، وقرارات بال بخصوص المصارف، ونظام التجارة الدولية المحكوم باتفاقية مراكش والايـتو ITO، فثمة حركة لوضع اتفاقية دولية للاستثمار. ويبقى خارج مجال المؤسسة جانب أساسي وهو رأس المال النقدي السائل، الذي يتحرك عبر الحدود بقصد المضاربة، وكذلك بالطبع الأنشطة الاقتصادية الاجرامية.

وعملية العلمة ذات هيكلية مؤسسية متطورة أيضا من وجهة نظر الفاعل الاساسي في هذه العملية وهو الشركة عابرة القومية. فقد طورت هذه الشركة استراتيجيات وهياكل تنظيمية غاية في المهارة تستعين بنظم المعلومات الأشد تطورا وكذلك باعجازات الاتصال واللوجستيك والمحاسبة المعاصرة.

إن عملية العلمة تؤثر على كل ما حولها في كل المجتمعات والأركان. ولكن ذلك لا يعني انها تغلق كل الأنشطة الاقتصادية الاجتماعية في كل انحاء العالم. ففي كل المجتمعات، ثمة قطاعات واسعة لاتكاد تتصل الا عبر سلاسل من الوسطاء بالشركات عابرة القومية أو بالاتفاقية الدولية ذات الصلة. وبعض هذه الأنشطة تخضع للتشريع الوطني، وبالتالي للمهاكل المؤسسية على الصعيد القومي مثل النقابات ووزارات العمل. ولكن ثمة مجالا واسعا جدا للأنشطة الاقتصادية والاجتماعية التي لاتكاد تخضع لأي تشريع سوى شرعة السوق. وتسمى هذه الأنشطة بالقطاع غير الرسمي.

إن التوقعات التي تأسست على حتمية اختفاء هذا القطاع قد تبددت، بل انها تأخذ في الاتساع. وبسبب تقادم التشريعات وصعوبات التوفيق بين المصالح وقسوة الضغوط الاقتصادية والسياسية، فإن جانباً لا بأس به من القطاع الاقتصادي الوطني المنظم تقليديا قد صار بدون تنظيم أو مأسسة يعتد بها. ففي مصر مثلاً لاتكاد النقابات العمالية تلعب أي دور ولا تكاد تحظى بالثقات الدولة أو حتى الاعضاء. وقد فقدت مصداقيتها كمؤسسة من مؤسسات المفاوضة الجماعية، وكمؤسسة من مؤسسات التضامن الطبقي والحياة الاجتماعية العمالية.

وهكذا نشهد انقساماً شديداً في الفضاء الاقتصادي للعالم ومكانة المجتمعات.

القسم الأول يتسم بمستوى مرتفع للغاية من التنظيم والمأسسة، والقسم الثاني يتسم بشئ من التنظيم المفكك والذي يفقد مصداقيته بسرعة. أما القسم الثالث فهو فضاء رحب للغاية وشديد التفكك من الناحية المؤسسية.

ويعني ذلك أن الثقافات القومية ستتجه الى اتخاذ نفس الهيكلية إلا اذا تمتعت نظم الحكم برؤية وحركية خيال واسع يسمح لها بإعادة ترتيب البنية المؤسسية للنشاطات الاقتصادية الاجتماعية التي تدور في ظلها. وبدون ذلك تتصور أن مجال العلمة سيشهد انقساماً متزايداً بين ثقافة مؤسسية وثقافة فضفاضة أو معادية للمأسسة.

وفي إطار الثقافة المفككة مؤسسيا والنافرة من

تختلف نوعيا عن تلك الفئة أو الفئات التي تعاني من البطالة الممتدة والتهميش الاجتماعي بسبب كونها محدودة الالمام بمهارات العمل الارقى، والتحيز الاجتماعي والسياسي ضدها لسبب أو آخر.

وثمة نظرية أخرى تؤكد أن التكنولوجيا الراقية وخاصة تكنولوجيا الاتصال والمعلومات قد عادت بهيكل الانتاج الى الطابع الحرفي والعائلي الذي كان سائدا في العصر قبل الرأسمالي. فالانتاج الكبير وخطوط الانتاج التي يحتشد حولها عدد كبير من العمال قد أصبح مؤسسة متقادمة. وحل محلها المصنع الصغير أو الشركة محدودة العدد من العاملين والذين يستطيعون بفضل التكنولوجيا المعاصرة أن يحققوا انتاجا أوفر وأرخص. والأهم ان هذا المصنع أو هذه المؤسسة فوق الحديثة لم تعد مكرسة للانتاج النمطي الجماهيري الذي يذهب إلى سوق مجهولة. بل إن الانتاج قد أصبح أكثر فأكثر عملية تفعيل لخدمة أو سلعة تبعا لذوق وحاجات مستهلك محدد.

يعني ذلك أن المجتمع الجماهيري كله يتقوض الآن لصالح بروز مجتمع مكون من فئات أو جماعات متقاربة في مهاراتها وثقافتها والمهن التي تعمل فيها وأذواقها. إن محطات التلفزيون وشبكات الراديو الخاصة تستجيب للحاجات الثقافية والاتصالية لهذه الجماعات النوعية.

ومن الناحية الثقافية، يؤدي هذا التطور الى نهاية لمط الثقافة الجماهيرية والاعلام النمطي واسع النطاق. ولكنه في نفس الوقت يجزئ المجتمع الى مجتمعات صغيرة ذات مصالح واهتمامات ولغة مشتركة ولكنها منفصلة عن غيرها الى حد بعيد.

إن هذه النبوءة لم تصدق بدورها فلا زالت الصناعات الكلاسيكية والمصنع الكبير يقوم بدور بارز في الحياة الاقتصادية للمجتمعات المتقدمة، بسبب الحاجة للانتاج لصالح جماهير المستهلكين في العالم كله، وما يقتضيه ذلك من وفورات انتاج. والأهم أنه بينما قد تنقسم الشرائح الاجتماعية الاعلى مهارة ومأسدة ودخلا الى جماعات ثقافية ومهنية متواصلة عالميا ولكنها قد لا تكون متكاملة قوميا، فإن الحيز الاكبر من الحياة

المأسدة والتنظيم، يزداد الشعور بالقهر الناشئ عن الإهمال بأكثر من القمع أو التدخل التعسفي.

وبسبب ان هذا الانقسام يتوافق مع الفوارق الكبيرة في مستويات الانتاجية فإنه يتحد من الاستقطاب بين الغنى والفقر، وبين الاحترام الشكلي للقانون والتحاييل المباشر عليه.

وباختصار، فإن العولمة الاقتصادية قد تفضي في حالة مصر والبلاد المماثلة لوضعها مثل الهند والبرازيل... الخ، إلى انقسام ثقافي على الأقل فيما يتصل بالبعد المؤسسي والتنظيمي للحياة الاجتماعية.

رابعا: البعد الاجتماعي:

مع بزوغ الشركات عابرة القومية؛ برزت نظرية تقول بأن الفضاء الاجتماعي يشهد مولد نخبة من نوع جديد تكاد تكون منزوعة القومية، هذه النخبة العالمية تتكون من رجال الأعمال والمديرين التنفيذيين في الشركات عابرة القومية، ومعهم أعداد كبيرة من الصحفيين والدبلوماسيين وأصحاب المكاتب الاستشارية والفنيين البارزين في مجالات تكنولوجيا الانتاج والاتصال... الخ إن نشاط هذه النخبة يدرج حول قضايا ومشكلات ذات طبيعة عالمية أو متعددة الجنسية. وهي غالبا ما تبقى لفترة طويلة في بلادها الأم؛ فهي كثيرة السفر والترحال؛ وحياتها اليومية في كل مكان معلقة بالأنشطة العالمية.

غير أن نمو عملية العولمة، جعل المراقبين في البلاد الغربية الأم يشكون من انقسام المجتمع (الغنى والمتقدم أصلا) الى شقين: الأول يستطيع التعامل مع التكنولوجيا الجبلدية ويعيش علاقات عالمية وقومية متقدمة ذات مضمون تنظيمي ومؤسسي غاية في التقدم. والثاني عاجز عن التعامل مع هذه التكنولوجيات ويعانى من البطالة الدورية أو الجمتدة، ولايستوعب هياكل مؤسسية فعالة وقادرة على ادماجه في الحياة الاجتماعية بصورة فعالة.

إن هذه النظرية أقرب الى النبوءة مبها إلى وصف الواقع، فالمجتمع المتقدم ينقسم إلى شرائح عدة فيما يتصل بعملية العولمة؛ فلا تزال الفئات عالية المهارة في الصناعات والخدمات الكلاسيكية قادرة على المشراكة؛ رغم اضطرابها الى معاناة البطالة المؤقتة، ولكن ظروفها

وبهذا المعنى سوف تستمر وقد تتفاقم حالة مركبة من عدم الأمان الثقافي وهو الظرف الذى تنمو فى ظلاله ايدىولوجية الهوية وأزماتها.

خاتمة: إطار لسياسات المواجهة:

تحمل العولمة معها أخطاراً وتهديدات ثقافية، أهمها على الإطلاق تقسيم المجتمع إلى شطرين: أحدهما: مستوعب فى الثقافة والاقتصاد العالمى، والثانى: مهمش، ومملوء بالمرارة، وحاقق على من يحتكرون الامتيازات فى الداخل والخارج.

إن هذه الأخطار والتهديدات لاتلحق بالمحتوى الثقافى بقدر ما تلحق بالأوعية الثقافية القومية؛ بمعنى قدرة المجتمع على التواصل مع نفسه من خلال هياكل ومؤسسات متلاصقة تلاصقاً كافياً. غير أنه قبل أن تستكمل هذه الخاتمة بالحديث عن نموذج ديناميكى لمواجهة أخطار وتهديدات العولمة، يجب أن نضع هذا الإستنتاج فى سياقه التاريخى السليم، بالتأكيد على الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: هى أن المجتمعات العربية تواجه بالفعل مخاطر التشظى والتشظير إلى قسمين أو أكثر قبل ولوجها إلى عملية العولمة.

والسبب الرئيسى وراء ظاهرة التشظى والتشظير الثقافى يعود فى الجوهر إلى تقادم الهياكل الانتاجية للاقتصادات العربية، وتخلفها الواضح. وبالارتباط مع هذا التقادم، لابد من الإشارة أيضاً إلى العجز عن انتاج نموذج ثقافى - سياسى، وهياكل مناسبة لتفعيل هذا النموذج الخاص بعضوية المجتمعات العربية. إن تأخر إنتاج هذا النموذج قد أدى إلى توطيد هياكل منيائية غير قادرة على تحقيق الالتحام الاجتماعى إلا من خلال القهر المادى المبتل وشديد القسوة. كما أدى تأخر هذا النموذج وسيادة نظم تسلطية لفترة طويلة إلى مجرد إخفاء التشققات الثقافية الخطيرة. فى المجتمعات العربية، وهى التشققات التى سرعياً ما تفرض ذاتها مع تراخى قبضة النظم التسلطية على المجتمع لسبب أو آخر.

ومن هنا، فإن المجتمعات العربية قد تأخرت كثيراً فى انتاج وعيها الخاص بخصنية وضرورة استحداث آليات غير تقليدية لإعادة الاندماج الاجتماعى وضمان بناء أو

الاجتماعية لايزال مأهولاً بمفاهيم وممارسات المجتمع الجماهيرى.

أما فى المجتمعات الأفقر مثل مصر، فإن الحياة الاجتماعية تكتسب صفات مختلفة. وبوسعنا ان نتنبأ بما يلى، فيما يتصل بالأبعاد الثقافية للحياة الاجتماعية فى ظل العولمة.

السمة الأولى هى دخول قطاع صغير من المجتمع يتمثل فى الشرائح العليا من رجال الأعمال والطبقة الوسطى فى الفضاء الاجتماعى للعولمة، بما ينطوى عليه ذلك من إتقان التعامل مع الثقافة المميزة لهذا الفضاء. ويمكن أيضاً أن نضيف لهذا القطاع قطاعاً آخر أكثر اتساعاً تمسه العولمة من باب الاستهلاك وليس الانتاج، ولا يمكنه التعامل مع الثقافة العالمية.

والسمة الثانية هى تواجد السواد الأعظم من المصريين خارج فضاء العولمة انتاجاً واستهلاكاً. ومن الممكن مع ذلك أن تحصل شروط حياة جانب من جبهة المصريين بفضاء العولمة، اما بسبب السفر والإقامة فى الخارج فى أعمال هامشية أو بسبب تلقى الثقافة العالمية الأدنى من خلال المحطات الفضائية.

ويتوقف حجم هذا الجمهور على معدل نمو واتساع دوائر الانتاج المستوعب فى الاقتصاد العالمى، وهو ما يتوقف بدوره على نصيب مصر من رؤوس الأموال المتحركة.

وغالبا ما قد يطور الجمهور العريض المستبعد من عملية تدويل الانتاج والاستهلاك ثقافة تتسم بقلل كبير من الحقد والمرارة تجاه النخب والطبقات المستوعبة فى عملية العولمة، وهو ما يؤهله لهبات عنيفة أو دموية أحياناً، إن لم يتطور هيكل مؤسسى وآليات توزيعية تخفف من الكراهية العنيفة للأنماط البازغة من الامتيازات الطبقيّة والمعنوية الثقافية التى تتمتع بها الطبقات الممتازة فى فضاء العولمة.

أما السمة الثالثة فتتصل بتكوين وشروط خياة الفئات الوسيطة فى فضاء العولمة، والتى قد تتقاطع جزئياً مع عملية تدويل الانتاج والاستهلاك. والأرجح هو أن تجمع هذه الفئات بين بعض السمات الثقافية للعولمة وبعض السمات المتولدة عن ثقافة الكراهية.

تكون أمم عصرية. ومن ثم، فإن التشقق والتشظى والتشطير الثقافي ستمثل نتيجة حتمية سواء دخلنا فضاء العولمة أو لم ندخل.

والملاحظة الثانية: هي أنه لم يوجد أبداً أساس نظري يبرهن عقلياً وعملياً على إمكانية تحقيق وثوب أو انطلاق تنموي من خلال الاكتفاء الذاتي أو الاقتصاد والمجتمع المغلق، بينما ثمة أساس نظري يبرهن على إمكانية هذا الانطلاق من خلال الاعتماد المتبادل مع النظام العالمي.

والأمر الوحيد المبرر نظرياً وعملياً ليس هو الانكفاء على الذات كإستراتيجية أو حالة دائمة، وإنما ضبط التفاعلات وتأطير الاعتماد المتبادل مع العالم في الحدود التي يتطلبها توفير شروط أولية لتأمين ولادة نموذج للتقدم والانطلاق السريع.

وهذا المعنى، مثلت التجربة الوطنية الناصرية محاولة لتوفير هذا التأمين. وكانت مواربة الباب: بمعنى ضبط التفاعلات الاقتصادية والاجتماعية الخارجية سياسة حكيمة خلال فترة محدودة. ولم يكن المقصود أو الهدف من هذه التجربة هو إغلاق الباب على نحو دائم أو انتهاج إستراتيجية الاعتماد على الذات بصورة مطلقة وما يجب أن نناقشه بالتالي هو الكيفية التي يمكن بها تأمين نموذج للانطلاق يراعي التطورات الثورية في حقل التكنولوجيا والاقتصاد والاتصال... على المستوى الكوكبي.

وبتعبير آخر، فإن التواصل مع النظام العالمي ليس اختياراً نقبله أو نرفضه. بل ونزيد على ذلك بالتأكيد على أن المناهج والأساليب التقليدية لضبط التفاعلات الخارجية لم تعد ذات جدوى، ولم يعد من الممكن فرضها عنوة على المجتمع إلا بوسائل الضغط التسلطي العنيف شديد القسوة، وانتهاك الدستور والحريات والحقوق الأساسية للمواطن المصري. فلننظر على سبيل المثال، الى مشكلة الهجرة بشقيها الدائم والمؤقت. إنها تمثل بكل تأكيد أحد أوجه عملية العولمة، حتى لو كانت أقلها تقنياً. ولهذه الظاهرة جوانبها السلبية والإيجابية. غير أنه لا يمكن منعها، إلا على حساب الدستور والحريات السياسية، كل ما يمكننا وما يجب أن

نفعله هو «ضبط» هذه الظاهرة بمناهج ووسائل جديدة تحقق مصالحنا القومية وتؤمن أفضل النتائج الممكنة لها من الزوايا الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ويصدق نفس الشيء بالنسبة لحرية الاستيراد، سواء كنا نتحدث على استيراد السلع أو استيراد التكنولوجيا، فقد صار من المستحيل، تقيد هذه الحرية بالمناهج والوسائل التقليدية: الاحادية والجمركية. كل ما يمكننا أن نفعله هو «ضبط» هذه الظاهرة بمناهج ووسائل جديدة.

أما الملاحظة الثالثة: فتتعلق بالمناهج الجديدة لضبط التفاعلات الاقتصادية مع النظام العالمي لتأمين تطبيق صحي لنموذج قومي للانطلاق الى النمو المستمر.

لقد التفت المناهج التقليدية بإعمال إستراتيجيات دفاعية Defensive تقوم في جوهرها على الحماية وبناء الأسوار. وقد ثبت بما لا يدع مجالاً كبيراً للشك أن هذه الاستراتيجيات الدفاعية قد صارت مائية وأنه لا يمكن تحقيق صناعة ثقافية أو سياسية أو اقتصادية من خلال الحظر والمنع والتقييد. فالمدافع الثقيلة للرأسمالية تلك بوسائل لا تخطر على البال كل الموانع والأسوار والسدود، وتستعين في ذلك بالميول الكامنة في المجتمع ذاته، وخاصة بعد أن صار مجتمعاً معقداً يحفل بتناقضات المصالح والرؤى الأيديولوجية والثقافية.

إن الحماية الصحية والحقيقية للتراث الثقافي وللقيم الأساسية للمجتمع لا تتوفر من خلال آليات الدفاع، وإنما من خلال آليات الهجوم إن القدرة على التصدير وعلى اختراق الأسواق الأجنبية تعني من باب أولى التمكن من السيطرة الفعلية على السوق القومية. إذ تتحقق هذه السيطرة من خلال معايير وآليات فعالة تتماشى مع منطق الاقتصاد وهي التنافسية والإنتاجية والكفاءة السريعة والتنوعية.

وبنفس المنطق، فإن القدرة على إقناع الآخرين تلقائياً بأجمل وأنبئ وأعظم جوانب ثقافتنا القومية تضمن تلقائياً توفير الحماية لهذه الجوانب في الداخل.

وهذا المعنى، فإن اقتحام عملية العولمة من خلال نموذج إيجابي للانطلاق والتقدم هو الطريق الملازم والفعال حقيقة لتأمين ثقافتنا القومية والدفاع عنها ضد التخريب أو الامتهان.

ولايعنى هذا المنظور الايجابى الهجومى أن ولوج عملية العولمة سيكون بدون مخاطر وتهديدات حقيقية للثقافة والقيم الثقافية القومية فى مصر. وقد يكون من المناسب عند هذه النقطة أن نقترح نموذجاً ديناميكياً للتعامل مع المشكلات والمخاطر المترتبة على العولمة فى مجال الثقافة. هذا النموذج الديناميكى يتكون من أربع مراحل، كما يلى:

المرحلة الأولى: يتم فيها الانفتاح على عملية العولمة فى ظروف تتسم بمستويات مرتفعة من الانكشاف الاقتصادى. وتتسم هذه المرحلة بتعاظم الاختلال فى الميزان التجارى، وغزو السلع الأجنبية للسوق المحلية، ومحدودية الاستثمار الأجنبى واتجاهه للقطاعات الخدمية والصناعية الخفيفة. وترتبط هذه المراحل بتعاظم الفوارق الطبقيّة وتوسع التهميش الاجتماعى وبرزت ثقافة الحقد الطبقي والمرارة ضد مؤسسات الدولة. وهذه المرحلة مرت بها مصر بالفعل منذ نهاية السبعينيات، وحتى بداية عقد التسعينيات.

والمرحلة الثانية يتم فيها تعديل زاوية اللوج المصرى إلى عملية العولمة، من خلال التركيز على الانتاج والتصدير. وتتسم هذه المرحلة بالتعرف على عدد من الفروع والقطاعات الاقتصادية التى تمثل ميزة نسبية لمصر تمكّنها من دخول أوسع لأسواق التصدير، وبالتالي تقلص عجز الموازين التجارية، مع استمرار غزو السلع والخدمات الأجنبية للسوق المصرية فى بقية الفروع والقطاعات. وتظهر فى هذه المرحلة أول أشكال تبلور طبقة جديدة من المنظمين الصناعيين، وتنبه الدولة إلى ضرورة اعمال آليات جديدة لتعزيز النمو الصناعى، وخاصة عبر الدعم التكنولوجى والتنظيمى والتسويقى للفروع الجديدة من الصناعة ذات القدرات التصديرية، وبالتالي يتم تحقيق انتقال قوة العمل المشغلة فعلاً إلى مستويات أعلى من المهارة والإنتاجية، مع امتصاص جزء بسيط من البطالة. ومع ذلك تستمر عملية التهميش، ربما مع إدخال تحسينات فى نوعية حياة المهمشين، دون النجاح فى امتصاص وتجفيف المرارات الشعبية والحقد ضد مؤسسات الدولة.

وربما تكون مصر قد بدأت فعلاً الدخول إلى هذه المرحلة ولكنها قد تستغرق نحو عقد كامل من الزمن، أو أكثر، تبعاً للظروف. أما المرحلة الثالثة فتشهد توسعاً ملموساً فى القدرات التصديرية، وفى حجم ونوعية طبقة المنظمين الصناعيين والأطر المؤسسية والفنية التى توجه تطور هذه الطبقة بالاتحاد مع الدولة. وتتحقق للبلاد فى هذه المرحلة طفرة ملحوظة أو عظيمة فى مستويات الانتاجية ومعدلات الاستثمار، وكما تمتد الآثار الانتشارية والتحفيزية للقطاعات التصديرية إلى بقية الاقتصاد.

وبالتالى يتحقق تخفيض كبير فى معدلات البطالة، وتحسن مستويات الأجور والمزبات، وتتمكن الدولة من إحداث تقدم حقيقى فى استيعاب قطاعات أكبر من المهمشين، وإذا مرت هذه المرحلة بسلام، قد تنكمش ثقافة الكراهية والمرارة ضد الدولة والمجتمع بين الفئات الفقيرة. مع توافر مؤسسات أحدث وأقدر على استيعابهم وإدماجهم فى المجتمع.

وهذه المرحلة هى التى يطلق عليها فى أدبيات التنمية مرحلة الانطلاق Take off، التى قد تبعد مصر عن فلك التخلف ودوائره الشريرة.

والمرحلة الرابعة: تشهد نمواً متواصلاً فى الاقتصاد القومى جزئياً من خلال فرص أكبر للتصدير من جانب عدد من الفروع والقطاعات وتحسناً مستمراً فى الانتاجية فى بقية الاقتصاد. وخلال هذه المرحلة يتمكن المجتمع من امتصاص الجزء الأكبر من البطالة، وتسمح الظروف بإنهاء ظاهرة التهميش، دون التمكن بالضرورة من القضاء على الاستقطابات الاجتماعية أو من منع بروز فجوات جديدة، فى المجال الاقتصادى وربما الثقافى. غير أن هذه الفجوات تختلف نوعياً عن تلك القائمة حالياً من حيث إمكانية اقتلاع الفقر المطلق وما يرتبط به من تشوهات اجتماعية ومعيشية وصحية وتعليمية وثقافية.... الخ.

إن هذا النموذج الاقتصادى يرتهن إلى حد كبير بالتكوين الثقافى والسياسى للمجتمع المصرى، فى بداية القرن الواحد والعشرين. والفارق الكبير الذى يمكننا من

ونعني بذلك إحلال ديناميكية جديدة في الفضاء السياسي بما يمكن الأمة من الاعتراف بالتعدد وتشكيل قاعدة متينة للإجماع القومي في نفس الوقت. إن تحقيق هذا الهدف يرتبط إلى حد كبير بتحرير وتدوير ونظم القدرات السياسية في المجتمع ونشرها في قاعدة الهيكل الاجتماعي. ويتوقف هذا بدوره على تراضى كل قوى الأمة على تأسيس ديمقراطية جديدة تجمع بين عوامل الحرية والعوامل الضرورية لتعبئة طاقات المجتمع وتجسير فجواته ومضاعفة مناعته الثقافية والأخلاقية.

تجاوز مرحلة الخطر، (وهي المرحلة الثانية بصفة خاصة) يتمثل في قدرة النخبة الاستراتيجية في مصر على إبداع كيمياء ثقافية تشد المجتمع بعضه إلى بعضه. وتشمل هذه الكيمياء توسع العمل الأهلي وانطلاق العمل الخيري من عقالة الفردى والعائلى ومأسسته، وتعميق هياكل الاتصال وتوسيع نطاقها وتعظيم فعاليتها، وإغناء الرسالة الثقافية التي تجرى في قنوات هذه الهياكل. كما أن العامل الحاسم في إمكانية تجاوز مرحلة الخطر (وخاصة الاستقطاب الثقافي) يتمثل في السياسة.



العولمة وثقافة السلطة

(الجزائر نموذجا)

عروس الزبير*

ودورها السياسى مع جعل اقتصادياتها تابعة من حيث التمويل بالمواد الخام الضرورية لعملية الإنتاجية لهذا النظام، والمستهلك المسرف لإنتاجه وذلك باحتكار الثروات أو بفرض أنماط الحياة الاجتماعية وفرض أشكال منتجاته الثقافية والفنية مع العمل المنظم لإضعاف كل آليات الحماية الثقافية والاقتصادية لدول الجنوب.

فالأجهزة الاقتصادية لهذا النظام تعمل بفاعلية لإعادة صياغة الحياة المادية ووسائل إنتاجها لأوطاننا بما يناسب ويؤكد الهيمنة الفعلية والمستمرة لهذا النظام ولو أدى الأمر إلى تخريب اقتصاديات وتجويع القوة المنتجة لبعض البلدان، والجزائر النموذج الأمثل على ذلك.. إذ نشيجة إعادة الهيكلة التي فرضها صندوق النقد الدولي كمؤسسة وآلة من الآلات القائمة للنظام الجديد وصلت درجة البطالة إلى أرقام قياسية لم تعرفها حتى دول جنوب شرق آسيا المتواجدة في حالة أزمة.

وقد قدرت نسبة البطالة ٣٧٪ مقارنة مع العدد الإجمالى للعينة الشغيلة من السكان، أى الذين تتراوح أعمارهم ما بين سن ١٥ و ٦٤ سنة، ويجدر التذكير أن هذا الرقم يأخذ مدلولاً مأسوياً إذا عرفنا أن ٨ ملايين من السكان الذين كانوا يشكلون هذه الشريحة من العمر سنة ١٩٩٠ تصل نسبة البطالة بينهم إلى ٢٨٪ وهي نسبة لا

العولمة هذه الكلمة التي ترجمت معنا عن عبارة الكوكبية والتي ولدت في مدارس التسيير الكبرى الأمريكية في بداية الثمانينيات . ماهى في الحقيقة إلا ترجمة هروب من طرف أولئك الذين يرون أن نقل عبارة الكوكبية إلى مستوى المفهوم يعنى الإقرار بأمركة النظام العالمى الجديد مسبقا قبل أن تكتمل معالمه، الاحتراز هنا مطلوب أولا، لأن توظيف عبارة عولمة كمفهوم بدون النظر في خلفياته الاستمولوجية قد يؤدى بنا إلى الخلط مع مفهوم العالمية الذى يعنى 'الوعى' بحتمية الترابط بين الإنسانية والأرض ليشكلنا الماهية الواحدة لوجود الإنسان ككل.

الاحتراز مطلوب ثانيا لأن توظيف أى مفهوم يحمل «شحنة» شارة الوطن» قد يبعدنا عن الفهم الحقيقى لطبيعة النظام الجديد الذى ينفى الممارسة المستقلة، وطنية كانت أو قومية للفعل الاقتصادى الثقافى والسياسى.

لذا وذلك التركيز على تأثير هذا النظام الجديد على حياة الشعوب بأبعادها المختلفة. إن فى الاقتصاد والسياسة كما فى الاجتماع والثقافة يعتبر أولى الأولويات، لأن هذا النظام بآلياته المختلفة والفعالة يعمل على تهيمش شعوب وبلدان الجنوب بإقصاء ثقافتها

(*) استاذ علم الاجتماع بجامعة الجزائر

تأخذ بعين الاعتبار الفوارق الجهوية حيث تصل نسبة البطالة في بعض مناطق البلاد إلى ٤١٪.

والبطالة هي أكثر الانعكاسات قساوة وإذلالا بالنسبة لكل من يعيشونها باختلاف أعمارهم وطموحاتهم وتكوينهم، وهي في ارتفاع مستمر وشاملة لكل الفئات والقطاعات حتى قطاع التعليم الذي كان من أقدس المقدسات في الجزائر، فهي شاملة ومستمرة باستمرار مؤسسات العولمة في فرض شروطها من أجل النظام العالمي الجديد والذي يمثل الانتقال من مرحلة الرأسمالية الوطنية إلى مرحلة الرأسمالية العالمية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: لماذا نحن ضعفاء إلى هذه الدرجة؟ ولماذا روح المقاومة عندنا شبه منعدمة؟

الرجوع إلى سنة ١٩٨٦ مفيد في حالة الجزائر لأنها السنة التي لم يبق فيها للدولة من المال ما يكفي لمواصلة تحمل مسؤولية وععب أمة غير منتجة فانهارت الدولة المعطاة الممثلة لأيدولوجية البناء الوطني، لكن لماذا تم هذا الانهيار وبهذه السرعة الفارقة؟

أولا - الجواب قد يكون شرطه الأضعف في الانهيار الذي عرفه النظام الدولي. الذي كان قائما على القطبية الثنائية. فأول ضربة تلقتها دول الجنوب والجزائر منها خاصة هي الزعزعة التي عرفتتها الدولة نتيجة الضرورة الحتمية التي كان يجب أن يقوم عليها النظام الدولي الجديد ومنها ربط سيادة دول الجنوب ومصيرها بديناميات السوق الدولية فكان التفكك هو المصير ليشمل هذا التفكك مجمل النسيج الاجتماعي.

ثانيا - تعرض المجتمع الجزائري نتيجة للتغطية التلفزيونية بالهواجس الفضائية لتهاطل مكثف من الأفكار الإباحية والقيم الاستهلاكية التي لا عهد لها بها ولم يكن مستعدا من ناحية القيم الضابطة أن يتحملها، لأن هذه القيم وبكل بساطة لم يساهم في إنتاجها لاماديا ولا معنويا، ولاتتفق نظرتهم التقليدية لأمر الحياة وأساسيات حياة الاجتماع التي يعيشها ويؤمن بها ويدافع عنها لحد الموت، هذه القيم والأفكار، وطرائف السلوك وعدات الاستهلاك لا يملك الفرد الجزائري القدرة على تلبيتها لا من الناحية المادية ولا النفسية، فكانت النتيجة

خلع الأفراد من واقعهم الاجتماعي وأطره التنظيمية والرمي بهم في عوالم خيالية تتناقض فيها إلى أبعد الحدود الآمال والتطلعات والإمكانات والحاجات والقدرات.

ثالثا - كانت النتيجة انبعاث الأيديولوجيات القديمة الدائمة إلى المحلية العصبية وحياة الجماعة الانثنية، إلى جانب ذلك انبعثت وبشكل مرعب ومدمر أيديولوجية العودة إلى مجتمع السلف الصالح وإلى صفاء وكمال الأحكام والشريعة الدينية وكان ولا يزال انبعاثا لحدود له من حيث السلوك الاجتماعي والفعل السياسي الذي تحول إلى عنف لا يمكن تبريره بأي مبدأ مهما بلغ كماله ولا بأي هدف مهما كانت مشروعيته وقدرته حتى أصبح يطلق عليه في أدبيات السياسة (عنف الحالة الجزائرية).

- لماذا؟ لأنه وبكل بساطة وجدت هذه الأيديولوجية وحوادث البشر التي صدرت للجزائر بعد انتهاء النظام القائم على الثنائية القطبية في الجزائر الحالة النفسية لدى الأفراد ووضعا اجتماعيا قائما على بنية تنظيمية مناسبة.

فالتنظيم على مستوى الاجتماع ونظام الحاكم قائم على التنظيم القبلي وقد يسميها البعض الآخر تنظيمًا جهويا (ونقل عن مراد بن أشنهور) أوصاف هذا النظام أنه نظام سياسي خال من قوة مؤسسية مضادة، ومبنى على دستور وقوانين أعطت لمفهوم دولة القانون أبسط المعاني في الواقع، دولة القانون هذه كانت أيضا دولة للحقرة وارتكزت أساسا على التلاعب والاعتبار وتزوير تاريخ الثورة التحريرية التي قدمت بشكل مشوه، وكأنها جثث في بعض المناطق من البلاد، مما يعطى لأبناء هذه المناطق وحدهم الحق في السلطة السياسية وامتيازاتها مبررين المنطق القبلي بالتوازن الجهوي(١).

خامسا - فالتنظيم القبلي هذا إن كان على مستوى حياة الاجتماع أو النظام السياسي زادت من وطأته فلسفة الحياة الاجتماعية والسياسية المعبأة بالمقدسات مما أدى إلى تعطيل تشكل روح وطنية راسخة في وعي الأفراد والجماعات المشكلة للمجتمع الجزائري مما أدى إلى ضعف الإرادة الجماعية لدى الأفراد والقائمة

على عقد اجتماعي يجعلهم يعملون على بناء مجتمع يسلّم أمر شؤونه لسلطة قائمة على الاختيار لا الجبر.
سادسا - هذا الاختيار الضروري لأية سلطة قوية وعادلة تريد أن تكون محمية طوعا من طرف ويتضامن الأفراد معها عندما تتعرض للتقلبات الناتجة عن الأوضاع الداخلية أو الخارجية حتى ولو كانت من حجم العولمة، والتي تعنى في وجهة نظرنا انتقال التاريخ من مرحلة إلى أخرى لانهايته.

- أضف الى ذلك أن العولمة لا يمكن مواجهة آثارها الا بالمشاركة المتجددة للأفكار - لا بجمود العقائد وتقديس ركودها، مثل حالة المجتمع الجزائري الذي يسود فيه الاعتقاد السني والعقيدة الأشعرية للذات أهدى المجتمع الجزائري والمجتمعات المماثلة من حيث الإعتقاد بأمراء سابقين وقائمين يملكون الحكم المطلق، ولاحقين يحاولون إقامة حكم مقدس لا يختلف عن القائم إلا من حيث الشعارات، حكم قائم وآخر لاحق إذا قدر الله، لا أحد له أهلية معارضته إلا إذا كان يريد مصير على بن سعد*.

- فكيف نواجه آثار العولمة أو المشاركة في صنعها إذا كان نظامنا السياسي يحكمه من هم على هذه الشاكلة من الحكام الذين لا يحق لأحد معارضتهم، وطاعتهم واجبة شرعا حتى لو كانوا فجارا وسراقا، فالثورة عليهم ولو بواسطة صناديق الانتخاب تعتبر منكرا.

ثامنا - إذا كان تاريخنا للخليفة حقا شرعيا فالرئيس له حقان في تعيين من يليه وإن كان أباه، أخاه، أو ابنه، والبيعة فرض كفاية إذا انعقدت لإمام لزم على الأمة كأمة مبايعة والدخول في طاعته بصرف النظر عن حق المعارضة المرسّخ دستوريا، إنها جمهورية روما الأخلاقية الأولى لكن جمهورية روما أدت إلى وقادت النظام العالمي الأول والجمهوريات الأخلاقية العربية تعمل لكي تكونوا مقودين وإلى الأبد من طرف النظام العالمي الأخير، إذا وافقنا أصحاب نظرية نهاية التاريخ في هذه النقطة مرتين فقط.

تاسعا - لحسن الحظ كون موروثنا الثقافي فيه من الإيجابيات التي يمكن أن تكون وسائل ناجعة لانطلاق حضارية واعدة تمكننا من دخول الألفية الثالثة بخطوات

ثابتة، من الإيجابيات هذه عدم تشريع الإسلام للاستبداد، وكون الجور لم يصبح عقيدة شرعية، فالانحراف السياسي لم يشمل أو يعم البناء الثقافي والوجداني لأمتنا ولم تهدم عقيدة حب العدالة والمساواة والنفور من «الحقرة»* هذه العناصر الإيجابية يمكن البناء عليها ونقد العناصر الفاسدة أو طرحها جانبا مثل العناصر الروحية، والأخلاقية التي تشكل نظرتنا للسلطة، والتي تنأى في كثير من الأحيان والمناكب عن المبادئ السياسية والاجتماعية الفعالة مثل الخضوع للقوة الحسنة بدل القواعد العامة، السلطة والاجتماع العام قد يمكن إذا أردنا أن نواجه تأثيرات العولمة بالمشاركة الناحية السياسية الذهاب الى حد الإفراط في تغيير المبادئ العامة التي كانت تحكم الأنظمة السياسية أثناء النظام الدولي القائم على صراع القطبين.

فالعولمة تعنى من هذه الناحية الانفتاح المطلق على المجتمع المدني، ودفعه إلى النشاط والمشاركة السياسية وتوسيع دائرة التعددية الفعلية والانفتاح على مختلف الحساسيات والتيارات الثقافية والسياسية.

عاشرا - ففي الجزائر وقع الابتعاد عن العدد العربي السحري ٩٩/٩٩ بدرجة ٢٠٪ لكن هذا غير كاف فالخطوات الجادة والمكثفة إذا كانت على مستوى الفكر أو الفعل السياسي مطلوبة بإلحاح لإثبات النية والفعل، إن الاستبداد ليس حكرا على أمتنا وليس مكونا ثابتا في تاريخ ثقافتنا شريطة الاحتراز من الوقوع من حيث الموقف النظري في تبرير الاستبداد الماضي واللاحق.

حادى عشر - إن الإفراط في التنظير لضرورة إحياء كوامن الذات الثقافية لمواجهة الآثار السلبية للعولمة، يجعلنا أمام خطر داهم يجب الاحتراز منه، فالإنزلاق سهل وتجربة الجزائر خير دال على ذلك لأنه وبكل بساطة العربي عامة والجزائري خاصة ميال نفسيا وعقائديا للانقياد تحت سلطة «الشيخ» و «العالم» فالخطاب الديني يهزه هزا ويدفعه للعمل المعاكس أكثر من التفكير العقلاني.

هذا من جهة ومن جهة أخرى بحجة محاربة آثار العولمة قد نعمل من حيث لاندرى على ترسيخ الممالك والسلط الوراثية والانقلابية القائمة والتي

استحوذت على الحكم بالسيف والحيلة نارة وباسم الشريعة والوطنية تارة أخرى، وفي كل الحالات رجل الدين حاضر للتبرير والمباركة. وقد يأخذ التعبير والمباركة هذه شكل الدعوة لقيام أنظمة مماثلة من حيث المضمون ومختلفة من حيث التسمية بحجة مواجهة خطر العولمة التي تأخذ مسميات أخرى في الخطاب الديني، والخطر هنا ليس من الدعوة ولكن من استبعاد المواطن الجزائري والعربي لذلك، فالجزائري تنقصه التجربة في الحكم الذاتي والمؤسساتي لذا الأخلاق لها النصيب الأوفر في الأمور السياسية وقضايا الحاكم تأتي في الصدارة على حساب فعالية المؤسسات السياسية مثل مؤسسات التعددية، واستقلال العدالة، وحرية التعبير.

فأول فرصة يظهر فيها حاكم محتمل يتصف ظاهريا بالصفات التي تتماشى وقيم العامة، فإن «الشعب» أو الجماهير تقوم بالهتاف معه ومن ورائه بشعارات نافذة للمؤسسات التي بها وحدها يمكن أن تشارك أو تعارض إيجابيا التحولات التي ستعرفها الألفية الثالثة والتي لم يبق للدخول فيها الا ١٨ شهرا.

- فالخطاب النافذ لمؤسسات السيادة الشعبية عامل فاعل في الجزائر وآثاره لا يمكن أن تتصورها مخيلة إلا إذا كان صاحبها له اسم المشاهدة المباشرة لهذه الآثار، ويمكن لهذا الخطاب أن يصبح فاعلا بنفس الدرجة في أية نقطة من العالم العربي، لأن الظروف الاجتماعية والسياسية والنفسية التي يعمل في إطارها بالجزائر متواجدة في كل أنحاء العالم العربي وإن تفاوتت الدرجات فالسيادة الشعبية بالرغم من عدم فاعلية وواقعية مؤسساتها فعليا، والديمقراطية كشكل من أشكال الحكم، قد يبرر نفيهما بالعولمة وآثارها، بعد أن كانا يتنافيان ومبدأ الحاكمية.

ثاني عشر - إننا أمام بدعوة ميساة جارفة تنفي العالم نظريا وعقلانيا، ولها القدرة الفائقة على توظيف وعي العامة ودفعه إلى الفعل المدمر لتحقيق نقي هذا العالم، لأنها وبكل بساطة غير قادرة أن تشارك في صنعه أو تغييره إيجابيا، فتلجأ إلى توظيف كوامن عقلية التسليم التي يتميز بها أفراد المجتمع الجزائري ومنها الحكم

على الإطلاق أن رجل الدين عاجل نزيه لا يتعدى حدود الدين وصائب في أحكامه لأنها مستمدة من الإيمان، هذه العقلية مكنت رجل الدين المفبرك* في مغابر النظام العالمي الزائل أن يقود المعارضة السياسية القائمة على فعل الساطور ويوجهها ضد الدولة العصرية التي تشكلت بعد الاستقلال ١٩٦٢، والتي تعتبر مفهوما وواقعا جديدا لم تعهده الذهنية الجزائرية من حيث الممارسة الذاتية فوقع الخلط بينهما كمؤسسة وبين الحكام وعسفهم وفهمت من طرف العامة على أساس أنها تمثل سلطة الأشخاص والحكام المتنافية مع الصورة الذهنية التي يرسمها الجزائري للحاكم، فلم ير فيها قوة عمومية، تجسد الإرادة الجماعية، فحارب أكثر رموزها تجديدا بالرغم من كونها تجسيدا لحكم الفكر الوطني ونظاراته المتكررة، هذا الفكر الذي ألهم الجزائريين وصقل وجدانهم لكن بعد الاستقلال فقد هذا الفكر كمرور على وعملت وفقدت الوطنية كتشجيد للوطن المعاش كل هيمنتها بعد الاستقلال إن لم نقل مباشرة نتيجة الأخطاء والتصرفات الأنانية والجشع المادي لقادة ما بعد الاستقلال فالخيبة أخذت مكان الحماس في نهاية السبعينيات وتحولت إلى انفجارات في الثمانينيات وإلى موت وإرهاب وخراب في التسعينيات.

ثالث عشر - لذا تبنى المواطن عولمة التلفاز لأن مواطن تمرکز قراراتها وأحدها للسلم والرفاه وجنة الاستهلاك والترفيه على النفس. فكان الحلم الهجرة إلى «موطن» العولمة أو الرجوع إلى الماضي انتقاما من الوطنية وممارستها المحرقة، وعرفنا بذلك أن الوطنية فكرة قابلة للنضوب، وأن المواطن يمكن أن ينصرف عنها في أية لحظة إذا انحرفت المؤسسات المتوجه لمسارها، فالماضي حاضر ويمكن أن يعمل في أية لحظة زمنية أو ذهنية إنه الحاضر الثقافي الراسخ في وجدان الأفراد الذين يعوضون به أحلامهم المبتورة، إنه الملقب المناسب للهروب إليه من حاضر ممقوت ومستقبل مرعب.

رابع عشر - ماذا يعنى هذا؟

يعنى وبكل بساطة أن مسار التغيير إن كان على مستوى الذهنيات أو على المستويات الأخرى والذي بدأ

المتواجد من علامات الحداثة ونظام الدولة الذى يرمز لها، وذلك من أجل إقامة الدولة البديل الدولة الإسلامية ليتحول هذا الداعى الى طاغية بعد ذلك كما يشهد عليه تاريخ المغرب الأوسط الملىء بالعبر والأمثلة الرمزية فى هذا المجال.

سادس عشر - لماذا هكذا؟

لأننا أولاً: سعينا للتحرر من الأنظمة العالمية السابقة بأفكار الغرب من سانت إغسطين إلى مصالى الحاج. لقد عمل أجدادنا وآباؤنا بأفكاره ومثله، مثل الديمقراطية، حرية التعبير، التجمع، الاقتراع، حق تقرير المصير.

حاربوا الاحتلال فى أشكاله المتعددة بمبادئه الخاصة وتصعدوا لكل أشكال الهيمنة، وقاوموها مقاومة إيجابية تعتمد أسلوب المشاركة والمطالبة بدل الاستمرار والتقدم لاحتلال المكان الرمزي، والفعل الذى نطالب به وقع العكس المناقض، أصبحنا نمنجد الطاغوت ونعبد الأحادية التى تنفى الآخر لننتقل مرحليا وفى مدة وجيزة إذا ماقيست بتاريخ النضال إلى زمن الدعاة الذين صنعتهم الظروف الاجتماعية حلم العيش فى كنفهم فلبى الطلب ووزقنا بقيادة الأمراء، أمراء الموت من أبناء جلدتنا.

ولأننا ثانياً: لم ندفع إلى عمق الذات والممارسة بالأفكار التى وصفناها من أجل التحرر، جل رموز الحرية والتقدم من قادة الحركة الوطنية فحولوا هم أنفسهم الى صخور عاتية تعرقل أداء أفكار الحرية والمساواة والعدل فى المعاملة.

فالدساتير التى وضعت وبالرغم من كثرة أعدادها ومئات المواد التى تضمنتها والمشحونة بمعاني الحرية والمؤسسات الضامنة لها، لادستور ولا مادة واحدة منه طبقت على أرض الواقع، وطبقت جزئياً لأن مصلحة الحكام وراء ذلك لا المبدأ.. معظم مواد الدساتير ليست فعلية ولا عملية فالسلطة التأسيسية التى تنسب للشعب فى النصوص لم يملكها إطلاقاً، ودولة القانون ما هى إلا فكرة جالمة تحولت الى خطاب إيديولوجى أجوف، ينأى عن الواقع والممارسة، وحق الإنسان فى الحياة الكريمة، وحتى فى الحياة البيولوجية غير محترم.

- فكانت النتيجة والخلاصة أن تحول ملف حقوق

مع مرحلة النضال الوطنى لم يبلغ العمق المطلوب وبالتالي تشكل نمط ثقافى ونسيج من القيم يمكن أن ندخل بها الألفية الثالثة، ألفية العولمة الثقافية الفائقة التى تفرض علينا الرجوع الى إشكاليات كان قد تناولها القلم العربى وبإفراط تحليلياً ودراسة إنها إشكالية الحداثة التى عرفها العالم منذ خمسة قرون وأزيد، لكن تأثيراتها لم تمس البنية الثقافية والاعتقاد به مجتمعنا إلا بشكل طفيف.

هذه الحداثة لم تمس الجيل الأخير جداً كما يرى نور الدين بوكروح رئيس حزب التجديد الجزائرى. جيل الهويات القضاية التى أثرت فى نمط سلوكه الاجتماعى ولكنبقى سلوكه السياسى بعيداً عن كل تأثير. فهو جيل مباشرة مر الى النمط الفكرى والمعيشى الذى غزى به «إنسان العالم» الفضاء ثقافياً ويستعد لخلق ظروف الحياة على كواكب أخرى.

إنه جيل يعانى من خواء ذهنى معطل لإمكانيات الإدراك الواعى للنوايا المعطلة والكابحة لتقبل الأفكار الأولية التى جاءت بها الحداثة مثل الجمهورية ومؤسساتها الديمقراطية ووسائلها مثل الانتخابات، التعايش والقبول القائم على التعددية والاختلاف المسالم، أى أنه جيل لا يزال فى حالة ذهنية غير مريحة وموقف ضبابى من «الحداثة» يجعله فرصة سهلة لفرسان قوافل الرجوع الى الوراء هؤلاء الفرسان الذين يحملون تسميات تميمية متعددة، يحسنون جيداً الخطاب الديماغوجى، وخبراء فى كوامن النفس وميولاتها. إنهم خبراء من الطراز الفعال فى توظيف أحاسيس الأجيال وسذاجتها الوراثية ومنها: الميول الى التقديس والعاطفة القائمة على رغبتين متناقضتين الرغبة فى العولمة بمعنى إشباع الحاجات البيولوجية والتطور الفطرى من مؤسساتها الحديثة المضابطة لملاقات المجتمع وتنظيمات الدول الحديثة.

خامس عشر - هذه الأجيال فى حالة استعداد دائم لتقبل دعوة أية «داعية» مدنى أو دينى يرافغ ضد الظلم والاضمحلال الأخلاقى ويدعو الناس الى الهجرة والخروج عن أطر العالم الحديث والرجوع الى الأصيل المجيد الغائب قبل أن يوفر الوسائل للاطاحة بالقليل

الواحد.

فالسطة القائمة، وأخشى أن تكون اللاحقة إذا لم يتم تدارك الأمر، تحرم كل عمل سياسى حر، وتكبح كل معارضة منظمة وسلمية، هذه السطة السابقة لم تكن فى الماضى ولا زالت ترغب فى أن ينتظم الأفراد فى شكل مجتمع يتكون من أفراد وكيانات واعية بدورها ومسئولة عن مصيرها المشترك بل كانت ترغب أن تبقى فى مستوى «جماهير شعبية» خاضعة ومستسلمة لا أمة سيادة على مستوى الذات وفى مواجهة الآخر.

إنها السياسة التى أولصتنا الى إعادة الجدولة التى أصبحتنا نسبح بها صباح مساء بعد أن كان مجرد النطق بها سفاها يستأهل التكفير السياسى وإقامة الحد القانونى، إنها السياسة التى أعطت الشرعية لمؤسسات العولمة مثل صندوق النقد الدولى ان تفرض شروطها وتقيم سلوكنا الاجتماعى.

إنها السياسة التى أعطت الفرصة لمنظمات العولمة الراعية لحقوق الإنسان أن تتدخل وبكل ثقلها لتهذب سلوكنا السياسى القائم على الغريزة لا على الفعل الواعى، فبعد الرفض بإسم السيادة الوطنية قبلنا باسم الشرعية الدولية، لا لجنة تحقيق ولكن لجنة استعلام قبلنا ما اشترطه وطلبه منا الآخرون وصرحنا بأنهم قبلوا ما إشتراطناه وطلبنا منهم باسم السيادة والكرامة الوطنية. إنها إرادة المجتمع الدولى وصورة من أجلى الصور للعولمة على مستوى التطبيق.

الإنسان بالجزائر خاصة الى وسيلة للهيمنة وإعادة التأهيل لبلد مثل الجزائر، فكان النجاح وسيستمر لدول الهيمنة فى توظيف هذا الحق مادام مداسا فعلا، قلت مستعمر دول الهيمنة فى توظيفه لصالح تحقيق هيمنتها ليس الاقتصادية فقط ولكن الهيمنة الأيديولوجية بصفتها الحارس الوحيد والأرحد على التراث الإنسانى الممجد لحن الإنسان فى الحياة الكريمة.

سابع عشر - ولا يمكن الحديث عن المخرج إذ لم نصل فى حالة الجزائر على الأقل الى بناء مجتمع يقوم على قيم العدالة بدل قيم التسلط، ومبدأ الاختلاف المسالم بدل الاحادية الجامدة والقائلة، مجتمع يكون مشروعه التنموى هادفا الى خلق الإنسان المبجل والمشف، إنسان الواقع الذى يواجه أعباء الحياة، ويعرف كيف ينفع مجتمعه، لا الإنسان الراكن المستسلم المتكفل فالاعتماد عن الخطاب السياسى التنموى الذى أفهم المواطن أنه ليس عاملا اقتصاديا حرا ولا مساهما ضروريا فى عملية التشييد، يجب أن يكون هدفا استراتيجيا لأن هذا الخطاب الى جانب روح السلبية التى غرسها فى المواطن اتجاه قضايا مجتمعه الكبرى، زرع فيه نبتة العداة لمقولة (الاختلاف رحمة).

إنه خطاب اربط بالممارسة، فالعملية الانتخابية هى دالة عن روح التزوير والمغالطة والإبتزاز فهو ليس فيها سيذا ولا مختارا، والحياة الجماعية سياسية كانت أو مدنية إذا حادت عن الخط المرسوم لها والغاية المرجوة منها، كُفرت من علماء الشعوذة وأئمة سياسة الحزب

الهوامش

(*) مراد بن أشنهو وزير سابق للصناعة وإعادة الهيكلة بالجزائر.

(١) مراد بن أشنهو جريدة المبر رقم ٢٢٦٠ - ١٩٩٨/٥/٦.

(*) أستاذ جزائرى جامعى انتقد السلطة القائمة فى مجتمع شعب انتخابى سنة ١٩٩٥ مورط فى قضية إرهابية ارتكبت من طرف الجماعات الإسلامية هو من أشهر معارضيه.

(**) لفظة عامية جزائرية لها أصول فى اللغة العربية اخذت طابع المصطلح فى القاموس السياسى الجزائرى وتعنى الشعور بالظلم والعجز أمامه فى نفس الوقت، فهى وليدة إحساس لدى الفرد بأنه لا يتحكم فى مصيره، وأيضا بأن الذين منحوا لأنفسهم الحق فى التحكم وتسيير هذا المصير يقومون بذلك لصالحهم محاولين إيهامه بأن عملهم فى صالحه.

(*) المصنوع.

البعد التاريخي والمعاصر لمفهوم العولمة وتأثيرها في الوطن العربي

غازي الصوراني *

النظام «الجديد» أو ما يسمى بالعولمة Globalization .
العولمة والرأسمالية

السؤال الذي نطرحه هنا ونحاول الإجابة عنه، هل العولمة نظام جديد ظهر فجأة عبر قطيعة مع السياق التاريخي للرأسمالية أم انه جاء تعبيراً عن شكل تطورها الراهن في نهاية هذا القرن؟ وهل تملك العولمة كظاهرة إمكانية التفاعل والتطور والاستمرار لتصبح أمراً واقعاً في بداية القرن القادم؟

أولاً: المعروف أن الرأسمالية منذ نشأتها الأولى في القرن السادس عشر، ومن ثم في سياق تطورها اللاحق، لم تكن في صيرورة فعلها حركة محدودة بإطار وطني أو قومي معين ضمن بعد جغرافي يحتوى ذلك الوطن أو يعبر عن تلك القومية، فالإنتاج السلعي وفائض القيمة وتراكم رأس المال لدى البرجوازية الصاعدة، التي استطاعت تحطيم إمارات وممالك النظام الإقطاعي القديم في أوروبا وتوحيدها في أطر قومية حديثة، في فرنسا وبريطانيا وألمانيا والولايات المتحدة وغيرها، لم تكن هذه الدول القومية الحديثة والمعاصرة، سوى محطة لتتمركز الإنتاج الصناعي ورأس المال على قاعدة المنافسة وحرية السوق للانطلاق نحو التوسع العالمي الملاحقود انسجاماً مع شعار الكوسموبوليتية -cosmo-

لم يكن انهيار الاتحاد السوفيتي - في العقد التاسع من هذا القرن - حدثاً روسياً فقط، بقدر ما كان بداية تحول نوعي في مسار التطور العام للبشرية، عملت الولايات المتحدة الامريكية وحلفاؤها على إنضاج وتفعيل تراكماته الداخلية والخارجية، تمهيداً لدورها - الذي تمارسه اليوم - كقطب أحادي يتولى إدارة ما يسمى بالنظام العالمي «الجديد».

وفي سياق هذا التحول المادى الهائل الذي انتشر تأثيره في كافة أرجاء كوكبنا الأرضي بعد أن تحررت الرأسمالية العالمية من كل قيود التوسع اللامحدود، كان لابد من تطوير بل وإنتاج النظم المعرفية، السياسية والاقتصادية إلى جانب الفلسفات التي تبرر وتعزز هذا النظام العالمي الأحادي، وخاصة ان المناخ العام المهزوم أو المنكسر في بلدان العالم الثالث أو الأطراف، قد أصبح جاهزاً للاستقبال والامتثال للمعطيات الفكرية والمادية الجديدة عبر قيادات مأزومة ومهزومة لأنظمة فقدت وعيها الوطني أو كادت، استجابة لشروط الهيمنة والتبعية أولاً ولمصالحها الأنانية ثانياً، وقامت بتمهيد تربة بلادها للبدور التي استنبتها المركز الإمبريالي تحت عناوين إعادة الهيكلة، والتكيف، والمخصصة باعتبارها إحدى الركائز الضرورية اللازمة لتوليد وتفعيل آليات

(*) مفكر فلسطيني ورئيس الهيئة الإدارية المؤقتة لمنتدى الفكر الديمقراطي.

على ان هذه الاحادية القطبية التى تحكم العالم منذ بدايات العقد الاخير الراهن للمقرن العشرين، لم يكن مقدراً لها ان تكون بدون شكلين متناقضين من التراكم، الأول: التراكم السالب فى بنية المنظومة الاشتراكية ادى فى ذروته الى انهيار الاتحاد السوفيتى، والثانى: التراكم فى بنية النظام الرأسمالى بالرغم من لزمته الداخلية، الذى حقق تحولاً ملموساً فى تطور المجتمعات الرأسمالية قياساً بتطور مجتمعات بلدان المعسكر الاشتراكي، وكان من اهم نتائج هذا التطور النوعي الهائل خاصة على صعيد التكنولوجيا والاتصالات اعادة النظر فى دور الدولة الرأسمالية او الاسس الاقتصادية الكينزية، وقد بدأ ذلك فى عصر كل من تاتشر ١٩٧٩ على يد مستشارها الاقتصادى «فردريك فون هايك» ورونالد ريغان ١٩٨٠ ومستشاره الاقتصادى «ميلتون فريدمان» وكلاهما اكد على اهمية العودة الى قوانين السوق وحرية رأس المال وفق أسس نظرية الليبرالية الجديدة new liberalism التى تقوم على:

١- «كلما زادت حرية القطاع الخاص، زاد النمو والرفاهية للجميع»!
٢- «تحرير رأس المال وإلغاء رقابة الدولة فى الحياة الاقتصادية».

انها باختصار، دعوة الى وقف تدخل الدولة المباشر، وتحرير رأس المال من كل قيد، انسجماً مع روح الليبرالية الجديدة التى «هى فى جوهرها ظاهرة رأسمالية تنتمى - إلى حرية الملكية والسوق والبيع والشراء، ومنطقها الحتمى يؤدى الى التفاوت الصارخ فى الملكية والثروة لا الى المساواة.. ولو تحققت درجة من المساواة لما كان للمنافسة وتراكم رأس المال حافز يستحفظهما». فى ضوء هذه السياسات ابدلت آليات الصندوق والبنك الدوليين وجماس بالغ فى الترويج لهذه الليبرالية بل والضغط على كافة دول العالم عموماً والعالم الثالث على وجه الخصوص للأخذ بالشروط الجديدة تحت شعار برامج التصحيح والتكيف التى تمثل كما يقول د. موزى زكى «أول مشروع أممى تقوم به الرأسمالية العالمية فى تاريخها لاعادة دمج بلدان العالم الثالث فى الاقتصاد الرأسمالى من موقع ضيف يما يحقق مزيداً من الضباب

plotitarianism أو المواطنة العالمية الذى رفعته منذ نهاية القرن التاسع عشر، وهى نظرية تدعو إلى «نبذ المشاعر الوطنية والثقافة القومية والتراث القومي باسم وحدة الجنس البشرى، ومن الواضح أن هذا الشعار الأيديولوجى صاغته الرأسمالية فى مواجهة الأممية البروليتارية» Prolitarian Internationalism وجوهره «ياعمال العالم، اتحدوا» لكن الأزمات التى تعرض لها الاقتصاد الأوروبى / الأمريكى فى العقدين الثانى والثالث من هذا القرن من جهة، وبروز دور الاتحاد السوفيتى وما رافقه من انقسام العالم عبر ثنائية قطبية فرضت أسساً جديدة للصراع لم يشهده العالم من قبل من جهة أخرى، وبتأثير هذه العوامل لم يكن أمام دول المعسكر الرأسمالى سوى إعادة النظر - جزئياً - فى آليات المنافسة الرأسمالية وحرية السوق والتوسع للامحدود كما عبر عنها آدم سميث، حيث توصلت إلى ضرورة إعطاء الدولة دوراً مركزياً لإعادة ترتيب المجتمع الرأسمالى يتيح مشاركتها فى ادارة الاقتصاد فى موازاة الدور المركزى للسوق الحرة وحركة رأس المال، وقد تبلور هذا التوجه فى قيام هذه الدول بتطبيق الاسس الاقتصادية التى وضعها المفكر الاقتصادى «جون مينارد كينز» حول دور الدولة، دون اى اهتمام جدى بالتراجع الملموس حينذاك الذى اصاب بعباء «الكومينويلثية» ومن اهم هذه الأسس:

١- تمكين الدولة الرأسمالية من الرد على الكوارث الاقتصادية.

٢- إعطاء الدولة دور المستثمر المالى المركزى فى الاقتصاد الوطنى او رأسمالية الدولة (القطاع العام).
٣- حق الدولة فى التدخل لتصحيح المخلل فى السوق أو فى حركة المال.
٤- دور الدولة فى تقييد التضخم والديون وارتفاع الأسعار.

وقد استمرت دول النظام الرأسمالى وحلفاؤها فى الاطراف فى تطبيق هذه السياسات الاقتصادية الكينزية طوال الفترة الممتدة منذ ثلاثينيات هذا القرن حتى نهاية العقد الثامن منه حيث بدأت ملامح انهيار منظومة البلدان الاشتراكية وبروز الاحادية القطبية الامريكية.

جهاز الدولة وحرمانها من الفائض الاقتصادي وهما الدعامتان الرئيسيتان اللتان تعتمد عليهما الليبرالية الجديدة (١).

العالم الثالث (أعداء الغد)

وفي مجرى تطور الرأسمالية وفق هذا المفهوم «الجديد» وتطبيقاته المباشرة في عصر ريجان / تانشر، واستمراره فيما بعد، ظهرت تحولات بالغة السرعة في الاقتصاد العالمي، فقد تغيرت بنية التجارة الخارجية العالمية، وتطورت التكنولوجيات خاصة في مجال المعلومات والاتصالات وتم إخضاع الدولة في العالم الثالث للشروط الدولية الجديدة عبر نمو وانتعاش برجوازية السوق على حساب برجوازية الدولة خاصة في العالم الثالث، في هذه الظروف برزت بقوة الشركات العابرة للقوميات أو المتعددة الجنسية، حيث ترافق معها - ومنذ سنوات قليلة فقط - مفهوم العولمة Globalization، بالرغم من أن هذا المفهوم لم يطرح أكاديمياً بعد، إلا أنني اعتقد أن المدافعين عنه والرافضين له، لا يختلفون على تعريف العولمة باعتبارها صيغة تهدف إلى تنظيم حياة الشعوب والدول بالسياسات ومفاهيم جديدة أو ما يسمى «بالنظام العالمي الجديد» الذي يسعى إلى إعادة صياغة النظم السياسية والاقتصادية السائدة في العالم بهدف إخضاع العالم لإدارة كونية واحدة، إنها انفتاح عالمي بلا حدود، وهيمنة بلا حدود، تقوم على حرية حركة رؤوس الأموال والمنتجات والتسليم بسيادة السوق، وهي تعنى أيضاً «انتقال مركز القرارات الكبرى في الاستثمار والعمالة والصحة والتعليم والثقافة والبيئة من المجال العام أو الدولة - وفي بلدان المحيط بشكل خاص - إلى المجال الخاص أو البنك والصندوق الدوليين والشركات المتعددة الجنسية»؛ وفي العولمة - عند استكمال شروطها - ستصبح دول العالم الثالث - والوطن العربي تحديداً - فجرد مشروعات، يتم بواسطتها تدمير السوق الوطنية أو القومية، حيث سيكون الاقتصاد في هذه الدول متعدد الجنسية بصورة مثيرة؛ فلا وجود للهوية الوطنية أو القومية أو الدولة / الأمة، فالعولمة تقيض لكل هذه المفاهيم، وفي هذا الصدد يقول

(*) إبراهيم فتحي - الماركسية وإزمة المنهج - دار الحضارة - بيروت ١٩٩٣.

د. محمد الجابري في كتابه قضايا في الفكر المعاصر، الصادر في حزيران ١٩٩٧، «أن العولمة ترجمة لكلمة Mondialisation الفرنسية التي تعنى جعل الشيء على مستوى عالمي، أي نقله من المحدود المراقب إلى اللا محدود المقصود به العالم، الكرة الأرضية. فالعولمة إذن تتضمن معنى إلغاء حدود الدولة القومية أو الدولة / الأمة في زمن تسوده العولمة بهذا المعنى».

ثانياً : بالطبع لم يكن ظهور مفهوم العولمة الاقتصادي معزولاً عن الانهيار الأيديولوجي الذي أصاب العالم بعد غياب الاتحاد السوفيتي، بل هو مرتبط أشد الارتباط بالمفاهيم الفكرية التي صاغها فلاسفة ومفكرو الغرب الرأسمالي، بدءاً من «عصر نهاية الأيديولوجيا» إلى «صراع الحضارات» ونهاية التاريخ عند الحضارة الغربية، وأعني بذلك فكر النهضة والتنوير بكل مدارسه المثالية والمادية، فإنها تقاطع مع الأفكار النازية عندما تتحدث عن تفرد الحضارة الغربية - ضمن إطارها الجغرافي - بالقوة والعظمة دون أي دور أو ترابط مع حضارات العالم الأخرى، وعلى أساس أن حضارة الغرب - كما يقول صموئيل هنتنجتون - «لها جوهر واحد ثابت لا يعرف التغيير، وهيئة مطلقة تبقى كما هي عبر القرون»؛ وكذلك الأمر عند «فرنسيس فوكوياما» الذي يرى أنه «يسقط الأنظمة الاشتراكية يكون الصراع التاريخي بين الليبرالية والماركسية قد انتهى بانتصار ساحق لليبرالية، وبهذا النصر تكون البشرية قد بلغت نقطة النهاية لتطورها الأيديولوجي».

أما تصور «فوكوياما» للعالم بعد نقطة النهاية هذه - أو نهاية التاريخ أو نهاية الصراع الأيديولوجي - فهو يستنتج أنه لا وجود لثناقضات أساسية في الحياة البشرية لا يمكن حلها في إطار الليبرالية الحديثة، ومع ذلك فليس من الضروري عند نهاية التاريخ أن تصبح كل المجتمعات مجتمعات ليبرالية، بل بالمعنى يرفض هذا التجانس ويؤكد أن البلدان التي تنتمي فقط إلى الحضارة الغربية هي التي يجب أن تؤكد سيطرتها على العالم كله على قاعدة السادة والعبيد، لأن بلدان العالم الثالث عضواً متكون منضداً يهدد الحضارة الغربية سواء

بشعارات التطرف القومي أو بالأوبئة والأمراض والتخلف، وبالتالي لا بد من إخضاع العالم الثالث باعتبارهم «أعداء الغد».

وفي هذا السياق يقول «روبرت شتراوس هوب» في كتابه «توازن الغد» الصادر عام ١٩٩٤ م، إن «المهمة الأساسية لأمريكا توحيد الكرة الأرضية تحت قيادتها واستمرار هيمنة الثقافة الغربية، وهذه المهمة لا بد من إنجازها بسرعة في مواجهة نمو آسيا وأى قوى أخرى لا تنتمي للحضارة الغربية»، ويستطرد: «إن مهمة الشعب الأمريكي القضاء على الدول القومية، فالمستقبل خلال الخمسين سنة القادمة سيكون للأمريكيين، وعلى أمريكا وضع أسس الامبراطورية الأمريكية بحيث تصبح مرادفة «للامبراطورية الانسانية».

الثورة الكونية:

أما «آلفين توفلر» باحث سوسيولوجي أمريكي - فتوصل في كتابه «الموجة الثالثة» إلى تعريف مغاير لهذا التحول العالمي المعاصر، ويرى فيه «ثورة كونية جعلت العلم لأول مرة في تاريخ البشرية قوة أساسية من قوى الإنتاج تضاف الى الأرض ورأس المال والعمل، وإن المشاركة في هذه الموجة أو هذا التحول مشروطة بانتاج المعلومات والمشاركة فيها عالمياً من أجل تنمية «الذكاء الكونى»، نحن إذن أمام حالة من «الوعى الكونى» أو العولمة الفكرية في مواجهة الوعى الوطنى والوعى القومى فى الوطن العربى والعالم الثالث، تقوم على مبدأ «البقاء للأصلح» أو الأقوى فى وطن عالمى بلا حدود.

ثالثاً: هدفنا مما تقدم كشف طبيعة الموقف الايديولوجى الشوفينى المدافع عن امكانية تحقق مفهوم العولمة وانتقاله من حالة الفرضية النظرية المجردة الى حالة الواقع والتطبيق، خاصة بعد ان توفرت له كل هذه المعطيات المادية والفكرية التى تعزز وتغطي الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتدفع بعمق نحو انتقال هذا المفهوم الى حقائق مادية نشطة وفاعلة على هذا الكوكب، ضمن اطار وادوات ما يسمى بالحضارة الغربية والبلدان التى تنضوى تحت لوائها، وفى تناولنا لهذه الحقائق المادية لنظام العولمة، نشير الى الركائز

الأساسية لهذا «النظام» كمقدمة للحديث عن مستقبل العولمة أو الاحادية القطبية وانعكاساتها على الوطن العربى.

لقد بات من المعروف ان ركائز النظام العالمى الجديد - العولمة - هى:

١- النظام النقدى العالمى بإدارة صندوق النقد الدولى.

٢- النظام التجارى العالمى بإدارة منظمة التجارة العالمية WTO التى تعمل على تنفيذ اهدافها فى تحرير التجارة الدولية وإزالة العوائق الجمركية وحرية السوق وفى مدى زمنى لا يتجاوز عام ٢٠٠٥ بالتنسيق المباشر وغير مركزى للشركات المتعددة الجنسية.

وفى ظل الاحادية القطبية الأمريكية الراهنة - التى لم تبدأ تراجعها الملموس بعد - فإن الولايات المتحدة تملك الدور المركزى فى السيطرة المباشرة على هذه الأنظمة العالمية، دون اغفال الدور الهام والمركزى - غير المباشر - للشركات المتعددة الجنسيات، وهى - فى معظمها - شركات أمريكية - فمن أصل أكبر خمسمائة شركة عابرة للقارات، هناك (١٦٥) شركة أمريكية، و(١١١) شركة يابانية و (٢٢٤) شركة تملكها بريطانيا وفرنسا وألمانيا وهولندا وباقي دول أوروبا، تسيطر هذه الشركات على ثلثي التجارة العالمية (٣) تريليون دولار من أصل ٥ر٤ تريليون دولار، أما مبيعات المائة شركة الأكبر منا فيصل حجمها الى (١٤٠٠) مليار دولار سنوياً، عدا عن ان كل شركة من هذه الشركات تملك ما لا يقل عن مائة فرع فى العديد من بلاد العالم، فعلى سبيل المثال فان شركة (آسيا براون برويفرى Asia Brown Broveri) تملك ألف فرع فى (٤٠) دولة، وكذلك الامر لشركات أخرى معروفة مثل (ميتسوبيشى) (هوندا) (توشيبا) (فورد) (كاترلر).

ان انتشار وتوسع هذه الشركات يشكل ظاهرة غير مألوفة للوهلة الأولى، لكن وعينا بالتراكمات والآليات المتصاعدة فى الرسم البياني لحركة رأس المال المالى تجعل من تلك الظاهرة أمراً طبيعياً بل ومبرمجاً فى بنية النظام الرأسمالى، وبالتالي لاستغرب ما يورده د. الجابرى استناداً لتقرير صادر عن الامم المتحدة - من ان

رئيس البنك المركزي الأمريكي - في حديث له - يقول «ان اللامساواة المتنامية اصبحت خطراً كبيراً يهدد مجتمعاتنا» .

وفي كتاب «فخ العولمة» للكاتبين الالمانيين (هانز بيتر، وهيرالد شومان) يورد الكاتبان ان «العولمة هدفها فرض مصالح الشركات العالمية على شعوب العالم، وزيادة البطالة ليس بين العمال فقط، ولكن بين الموظفين في البنوك والمؤسسات المالية نظراً لتسارع الاتصالات وسهولة الحصول على المعلومات في هذا العصر، وان حرية التجارة تعنى فرض حقوق الطرف الاقوى وهى الشركات المتعددة، وبالتالي فإن الرفاهية في ظل العولمة ليست إلا وهماً ساذجاً» (٢) .

أما نعيم تشومسكى - المفكر التقدمي، المنحاز لقضايا البلدان الفقيرة، فيقول «ان بلدان العالم الثالث اليوم هى مجتمع ذو طبقتين: طباق الثراء الفاحش، وطباق التعماسة واليأس، وان سياسات السوق المفتوحة تحقق مصالح الغرب حالياً على حساب مصالح الشعوب الفقيرة» وفي رأيه فان العولمة تعنى «عصر استعمارياً جديداً بحكومة عالمية لها مؤسساتها: البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ولها ادواتها مثل الجات GAT والنافتا NAFTA والسبعة الكبار» .

المحور الثاني: ودلالاته ترتبط بقراءة هادئة وعميقة للارقام التى سنورها - من تقرير الأمم المتحدة المشار اليه - وصولاً الى استنتاج موضوعي - من وجهة نظري - لا يشير الى ضمان استمرارية الولايات المتحدة في التحكم بهذا العالم خلال العشر سنوات الاولى من القرن القادم كحد أقصى، وبالتالي فان استمرار ظاهرة العولمة، وتصاعدها مستقبلاً مرهون بهذه المتغيرات العالمية المستقبلية، وفي كل الاحوال فان تاريخ البشرية ليس مرهوناً بقانون العولمة او ركائزها، انه مرهون لردود فعل الشعوب، ان قراءة الجداول التالية قد تعزز هذه الاستنتاجات:

(٢٥٩) شركة من هذه الشركات الدولية العملاقة تملك من الثروات ما يملكه ملياران وثلاثمائة مليون نسمة في هذا الكوكب!!، وهناك ظاهرة جديدة تتعلق بالمنتجات، حيث يتم الآن إلغاء اسم البلد الصانع او المنتج (بل المنشأ) فبدلاً من الاسلوب السابق الذى كان يشير الى ان هذه السلعة، سيارة مرسيدس مثلاً، صنعت في المانيا، أصبحت الاشارة الآن «من انتاج مرسيدس» او «من انتاج تويوتا» ... الخ.

بعد كل ما تقدم نعود الى السؤال مجدداً، هل «العولمة» ظاهرة او لحظة من لحظات تطور التاريخ الحضارى العالمى وهل هى تعبير وتعميق لاحادية او تفرد الولايات المتحدة الامريكية فى التحكم بهذا الكوكب وإلى متى؟

سأحاول التعرض للاجابة عن السؤال عبر محورين: الأول يقوم على تسجيل آراء ومواقف عدد من كبار المفكرين والاقتصاديين فى الولايات المتحدة حول هذه الظاهرة، والثاني يعتمد على الارقام الواردة فى دراسة للدكتور عبد الخالق عبد الله استاذ العلوم السياسية (منشورة فى السياسة الدولية / ابريل ١٩٩٦) مأخوذة عن تقرير التنمية البشرية الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائى UNDP .

المحور الأول: يقول ادوارد لوتواك Edward Lot-wak، عضو مركز الدراسات الاستراتيجية والدولية، «ان الرأسمالية الحالية تتحول الى اطار شرير، لان الذى زعمه الماركسيون منذ مائة عام والذى كان خاطئاً، يصبح اليوم حقيقة واقعة - حسب آليات العولمة - الرأسماليون يزدادون ثراء بينما تفقر الطبقات العاملة «انه يذكرونا بإحدى مقولات ماركس» ان رأس المال ينزف دماً من كل مساماته، اما روبرت رايش Robert Rysh استاذ الاقتصاد ووزير العمل فى حكومة كلينتون فانه يحذر من مخاطر ظاهرة العولمة بقوله: «ان ازالة حدود الدول - العولمة - أمام التجارة وتحطيم النقابات ادى للقضاء على كل تردد للرأسمالى» مرة ثانية نتوقف امام كارل ماركس ومقولاته «ان الرأسمالى لديه الاستعداد لممارسة اشبح الجرائم فى سبيل المحافظة على الفاض القيمة - الربح» .

جدول (١) قدرات وامكانات الولايات المتحدة

مؤشرات مختارة	الولايات المتحدة	العالم	نسبة الولايات المتحدة
عدد السكان	٢٥٠ مليون نسمة	٥٥٠٠ مليون نسمة	٢٤ر٥
المساحة	٩ر٤ مليون كم ^٢	١٤٥ مليون كم ^٢	٢٦ر٥
اجمالي الناتج القومي	٦ تريليون دولار	٢٣ تريليون دولار	٢٢٦
معادل النمو الاقتصادي (١٩٩٥)	٢٣	٢٣ر٥	-
اجمالي الديون	٤ تريليون دولار	-	-
المعز في الميزانية	١٥٠ مليار دولار	-	-

جدول (٢)

اجمالي الانفاق العسكري	٢٦٥ مليار دولار	٩٥٠ مليار دولار	٢٢٨
نسبة الانفاق العسكري	٦ر٥	٢ر٦	-
عدد القوات المسلحة	٢ر١ مليون جندي	٢٧ مليون جندي	٢٧ر٨
عدد الأطباء	٦٠٠ ألف طبيب	٦ ملايين طبيب	٢١٠
عدد المدرسين	٢ر٧ مليون مدرس	٣٨ مليون مدرس	٢٧
متوسط عمر الفرد	٧٦ سنة	٥٨ سنة	-
متوسط دخل الفرد	١٩ر٥ ألف دولار	٣ر٥ ألف دولار	-

جدول (٣) قدرات وامكانات أوروبا واليابان والصين

مؤشرات مختارة	أوروبا	اليابان	الصين
عدد السكان	٤٠٠	١٢٤ مليون نسمة	١٢٠٠ مليون نسمة
المساحة	٢ر٤ كم ^٢	٣٧٨ ألف كم ^٢	٩ر٥ مليون كم ^٢
اجمالي الناتج القومي	٦ر٥ تريليون دولار	٣ر٥ تريليون دولار	٤٦٠ مليار دولار
معادل النمو الاقتصادي	٢٢ر٥	٢٤ر٣	٢١١
اجمالي الانفاق العسكري	١٦٣ مليار دولار	٢٨ مليار دولار	١٢ر٥ مليار دولار
عدد القوات المسلحة	٣ ملايين جندي	٢٥٠ ألف جندي	٣ ملايين جندي
عدد الأطباء	٩٠٠ ألف طبيب	١٩٥ ألف طبيب	١٠١ مليون طبيب
عدد المدرسين	٣ر٩ مليون مدرس	٤٩٠ ألف مدرس	٦٠٦ ملايين مدرس
الانفاق السنوي على التعليم	٢٣٢ مليار دولار	١٣٧ مليار دولار	٩ مليارات دولار
الانفاق السنوي على الصحة	٢٨٥ مليار دولار	١٣٦ مليار دولار	٦ مليارات دولار
متوسط دخل الفرد	١٦ ألف دولار	٢٤ ألف دولار	٣٧٠ دولار
متوسط عمر الفرد	٧٤ سنة	٧٨ سنة	٧٠ سنة

العالم في حالات التفكك الاسرى والعنف والاعتصاب والقتل، حيث أصبح ٥٠٪ من الشعب الامريكى يتعرض لشكل من اشكال الاجرام، ونسبة ٢١٪ من كل النساء يتعرضن للاعتصاب حسب مجلة التايم الامريكية بعنوان «الجنس فى امريكا» اكتوبر ١٩٩٤.

البعد الثانى الهام فى هذا الجانب يتعلق بالمقارنة بين الولايات المتحدة من جهة وأوروبا الموحدة واليابان والصين من جهة أخرى:

١- ان الناتج القومى لأوروبا يزيد على (٦٥) تريليون دولار عدا عن قدراتها التكنولوجية والعلمية التى تضاهى الولايات المتحدة، وفى تقدير العديد من اصحاب الاختصاص فان أوروبا تملك من الامكانات ما يؤهلها لان تصبح القوة الاقتصادية والصناعية الأولى بخلاف القرن القادم، وفى تقدير البعض انه فى جال تحقيق الاندماج الوحدوى الأوروبى بشكل نهائى فان القرن الحادى والعشرين سيكون قرناً أوروبياً.

٢- بالنسبة لليابان التى تحل اليوم الموقع الثانى فى مستوى المعيشة فى العالم (يصل دخل الفرد السنوى الى ٢٣٨٠٠ دولار)، فاليابان هى الدولة الأولى من حيث السيولة المالية وحجم الاستثمارات الخارجية وهى الأولى من حيث الأصول الوطنية الثابتة التى تبلغ ٤٣٧ تريليون دولار مقابل ٣٦٢ تريليون دولار فى الولايات المتحدة، وهى الدولة الأولى فى العالم فى انتاج الحديد والصلب، وفى انتاج السفن التجارية العملاقة (تملك اليابان ٩٨٣٠ سفينة مقابل ٦٣٧٥ سفينة لدى الولايات المتحدة)، وهى الأولى من حيث الميكنة الصناعية فى العديد من المجالات، ان التراكم الاقتصادى المساعد فى اليابان يؤهلها بالتأكيد لان تصبح إحدى أهم الدول العظمى فى القرن القادم.

٣- الصين: انها الدولة الأولى من حيث عدد السكان (٢٢٪ من سكان العالم) وتشير كافة المصادر الي انها «تقريب وبشكل سريع الى قمة قائمة اكبر الدول الصناعية فى العالم، فالإقتصاد الصينى هو الإقتصاد الأسرع نمواً فى العالم (خاصة خلال الخمسة عشر عاماً الأخيرة)، وبعد انضمام هولج كونج فان الإقتصاد الصينى سيصبح الإقتصاد الثالث فى العالم، بل

لاشك ان الانطباع الأول من قراءة هذه الأرقام والبيانات يدل على ان الولايات المتحدة تملك مقومات اقتصادية لا يجارها اى اقتصاد آخر فى هذا العالم سوى الاقتصاد اليابانى ونسبة ٥٨٪، بالطبع نحن نتعرف هنا ان الجانب الاقتصادى هو أحد جناحي القوة، الى جانب القوة العسكرية، التى تشكل - حتى اللحظة التاريخية الراهنة - مصدر الحيوية وعنوان السيطرة للولايات المتحدة وربما «المشروعية» فى نظر البعض.

ولكن هناك وجها آخر للحقائق او الوقائع الامريكية الراهنة ينمو ويتراكم سلباً داخل المجتمع الامريكى وبما يتناقض مع اقتصاد العالم الخارجى أو تصوره لهذه القوة، يقول د.عبد الخالق عبد الله ان «الولايات المتحدة التى انتصرت فى الحرب الباردة تبدو وكأنها تبصر حالياً حرب المخدرات والبطالة والإنتاجية والتعليم»، ومن واقع قراءة الأرقام والبيانات، فإنه على الصعيد الاقتصادى اصبحت الولايات المتحدة تستهلك أكثر مما تنتج وتستورد أكثر مما تصدر، وخلال السنوات الاخيرة سجلت الولايات المتحدة أعلى حالات الإفلاس فى كل تاريخها المعاصر (أكثر من ٧٠٠ ألف حالة إفلاس)، كذلك أخذت الولايات المتحدة تعاني من أكبر عجز مالى فى العالم الذى تجاوز (٤٠٠) مليار دولار.

أما اجمالى دينها فانه قد يجاوز كل الأرقام القياسية بعد ان أصبح يزيد على ثلاثة آلاف مليار دولار، أى أكثر من ١٥ ضعف اجمالى الديون المترتبة على كل الدول الأخرى فى العالم، وهناك اليوم أكثر من (١٥) مليون شخص عاطل عن العمل (٨٪ من القوة العاملة)، ولقد تراجعت الولايات المتحدة الى الدولة رقم (١٣) من حيث الانفاق على الصحة، والدولة رقم (١٧) من حيث الانفاق على التعليم ورقم (٢٩) من حيث عديد العلماء والفنيين بالنسبة الى اجمالى السكان حيث ان لديها (٥٥) عالماً وفنياً فقط لكل ألف نسمة مقابل (٣١٧) عالماً وفنياً لكل ألف نسمة فى اليابان.

ويستطرد د.عبد الخالق عبد الله «ولقد اصبحيت الولايات المتحدة هى الأولى فى العالم من حيث استهلاك المخدرات والكحول، انها تستهلك ٨٠٪ من اجمالى المخدرات فى العالم، وهى من اعلى الدول فى

انه من المتوقع، مع حلول عام ٢٠٠٦ ان يرتفع الناتج القومي الصيني الى مستوى الناتج القومي الياباني واذا استمر هذا المعدل للنمو الحالي، فان الاقتصاد الصيني سيصبح ١٥ ضعف الاقتصاد الامريكى بحلول عام ٢٠٢٠ اى بعد حوالى ٢٢ سنة من الآن.

٤- لم أنطرق الى روسيا بسبب غياب المعلومات فى ظروف تحولها الراهن، ولكنى اعتقد ان روسيا لا يمكن ان تتخلى عن وعيها المستمر بدورها الكبير والمتميز تاريخياً فى ادارة هذا العالم سواء روسيا بطرس الاكبر، او لينين، وفق مفهوم مصالح الدولة وليس النووى الذى يملك امكانات اقتصادية هائلة سيظل صامتاً على كل ما يجرى فيه او من حوله.

بعد كل هذه المعطيات، اعتقد اننى قد وضعت الفارئء أمام مفارقة او ثنائية متناقضة مؤداها ان للعولمة مقوماتها، ولبدليل العولمة ايضاً مقوماته، المسألة اذن مرتبطة بالهظة التاريخية الراهنة التى قد تمتد الى نهاية العقد الأول من القرن القادم تحت عنوان الهيمنة والاحادية الامريكية التى ستسعى الى تعميق ظاهرة العولمة وانتشار آلياتها فوق كل صعيد فى هذا الكوكب، فالعولمة الى حد بعيد - هى نتاج هذه السيطرة أو الاحادية الامريكية، وهى بهذا القدر نقيض للعديدية العالمية المنتظرة من أوروبا واليابان والصين وروسيا ودول العالم الثالث، وما ستحملة هذه المتغيرات من اشكال متعددة من التعارض او الصراع لن تقتصر فقط على الصراع الاقتصادى بل سيكون للصراع الايدىولوجى دور متجدد وأساسى فيها.

رابعا : تأثير العولمة على الوطن العربى .

فى سياق هذا البحث أشير الى عاملين كان لهما تأثير مباشر فى انهيار مرحلة القطبية الثنائية (انقسام العالم الى غرب وشرق) وبروز ظاهرة «العولمة» وهما:

١- تراجع الرأسمالية فى الغرب عن السياسات الاقتصادية الكينزية لحساب النظرية الليبرالية الجديدة.

ب- انهيار الدولة السوفياتية.

وفى تناولنا لمؤثرات «العولمة» على بلدان الوطن العربى، فان منطق البحث يستدعى الحديث عن انهيار الدولة البورجوازية الوطنية فى العالم الثالث أو مشروع

التحرر الوطنى، كنتاج للمتغيرات العالمية من جهة ولاستكمال شروط السيطرة للنظام الرأسمالى العالمى على بلدان العالم الثالث وفق متطلبات المرحلة الجديدة من جهة أخرى. وذلك لان هذا الانهيار لم يدفع فقط نحو تفكيك رأسمالية الدولة او القطاع العام، وتغيب الطموح فى تحقيق الاستقلال الاقتصادى، بل يسهم اليوم فى تراجع المشروع الوطنى / القومى والاستقلال السياسى لهذه الدول.

بالطبع فان هذه النتائج لم يكن ممكناً لها ان تصبح حقائق ملموسة بفعل العوامل «الجديدة» الخارجية لولا التراكمات الداخلية فى صلب انظمة الدولة البورجوازية الوطنية التى فشلت فى تطبيق «فرضيات باندونج» سواء المتعلقة بالاستقلال السياسى بعيداً عن المعسكرين الرأسمالى والاشتراكى او تلك المتعلقة بالتصنيع والحق بالدول المتقدمة وفق ما كان يسمى «برنامج الثورة الوطنية الديمقراطية»، وكان ذلك الفشل سبباً أساسياً من اسباب الهزائم وعاملاً هاماً من العوامل التى وفرت السبل والمقومات لتطور ونمو الفئات البيروقراطية العليا (المدنية والمسكربة) فى اجهزة الدولة، الى جانب البورجوازية الكومبرادورية والطفيلية، وتحالفهما معاً فى «رباط مقدس» يستند الى تحالفات اجتماعية من كبار الملاك والتجار والشرائح الرأسمالية (الصناعية والزراعية) العليا والوسيلة باسم الانفتاح والعصرنة، بمثل ما يستند الى الانظمة السائدة - فى العالم الثالث عموماً - التى باتت تشكل أهم التعبيرات السياسية لهذا التحالف فى الوضع الراهن.

وينطبق ذلك بالطبع على بلدان الوطن العربى حيث اصبحت الدولة فيه - كما يقول برهان غليون - «مؤسسة خاصة توظف سيطرتها المطلقة فى كل ثنائيا المجتمع من اجل خدمة مصالح الفئة الحاكمة وليس من اجل تعظيم المصالح العامة، وانما لتعظيم وسائل القضاء عليه». لقد تحول اقتصادنا الى اقتصاد تابع وهذه صفة جوهرية فى البنيان الجديد، بحيث ان رأس المال العربى أصبح وسيلة للاستنزاف والفصل بين العمل ووسائل العمل وانتقال الثروة من المحيط الى المركز. اذن، فانه ليس من المبالغة فى شىء، حينما ننوصل

المواد الغذائية الاساسية على الغرب وفق شروط منظمة التجارة الدولية، فمن المعروف انه حتى نهاية عام ١٩٩٦ اعتمدنا على الخارج بنسبة ٧٠٪ من احتياجاتنا من القمح، و٧٤٪ من احتياجاتنا من السكر و٦٢٪ من الزيتون، وقد بلغ مجموع واردات البلدان العربية من المواد الغذائية فقط (١٥) مليار دولار عام ١٩٩٦، واصبحت هذه البلدان من أكثر مناطق العالم عجزاً في تأمين الغذاء لسكانها وسبب ذلك لا يعود الى محدودية الأرض الزراعية بل الى عدم استغلال الأراضي الصالحة للزراعة التي تبلغ مساحتها (١٣٥) مليون هكتار لايزرع منها فعلاً سوى ٤٠٪ على أكثر تقدير، والسبب كذلك لا يعود الى عدم وجود الفائض المالي الذي يزيد على (٨٠٠) مليار دولار مودعة لدى بنوك النظام الرأسمالي العالمي لحساب أنظمة باليه لانفكر سوى في مصالحها الانانية الضيقة.

٥- من المتوقع في ظل بقاء الوضع العربي الرسمي الراهن تزايد حجم الديون من حوالي ٧٥٠ مليار دولار في نهاية عام ١٩٩٦ الى ألف مليار دولار مع نهاية هذا القرن، وسيزيد عدد الدول العربية التي لن تستطيع سداد فوائد الديون ناهيك عن أصولها (الجزائر على سبيل المثال دفعت ٣٥٢ مليار دولار فوائد ديون حتى عام ١٩٩٤ دون ان تستطيع سداد اى جزء من الدين الاصل).

٦- في ضوء إلغاء الحدود الجمركية وفتح الاسواق ستعرض الصناعات الوطنية العربية الى انهيار شامل نتيجة إغراق السوق المحلية العربية بمختلف المنتجات والسلع الاجنبية في ظل غياب القدرة على المنافسة.

٧- تراجع القوة التصديرية العربية - ما عدا النفط - في مقابل تنامي القوة التصديرية في تركيا واسرائيل نتيجة الركود والتراجع السياسي والاجتماعي والاقتصادي العربي وليس نتيجة لغياب الامكانيات او رأس المال، لقد ساهم التراجع العربي الرسمي الراهن في تأكيد فكرة زائفة وغير واقعية ابداً تقوم على ان اسرائيل متفوقة عسكرياً واقتصادياً على كل العرب، مع ان الحقائق المادية على ارض الواقع تشير بكل وضوح الى ان الاقتصاد الاسرائيلي ليس قوياً كما يدعي نتنياهو، وكما

الى الاستنتاج القائل بان السمة العامة الأولى للنظام العربي الراهن، هي الارتهان للنظام الرأسمالي في شكله المتطور الحالي عبر ظاهرة العولمة، وهو ارتهان قد نتفق على انه سبق تاريخياً بروز هذه الظاهرة. وما الحديث عن الديمقراطية وحقوق الانسان - في كثير من جوانبه - ودور او نشاط بعض المنظمات غير الحكومية في شكله الراهن سوى لخدمة اغراض النظام الرأسمالي في صيغته العالمية الجديدة عبر ركائزه الثلاث: صندوق النقد الدولي، البنك الدولي، منظمة التجارة العالمية WTO ففي ضوء استجابة النظام العربي الرسمي الحالي لسياسات العولمة وركائزها، فهذا مزيد من تطوير وتعميق التبعية فيه عبر اشكال جديدة بدأ تأثيرها السياسي والمعنوي (السيكولوجي) في الشارع العربي، وستعبر عن نفسها في تكريس عدد من المظاهر:

١- شطب اية امكانيات لتحقيق الفائض الاقتصادي اللازم لعملية التنمية، وزيادة الفرص أمام الاستهلاك الترفي الكمال ليس فقط على صعيد انفاق القطاع الخاص وانما ايضا سيتمتد - بصورة متوحشة على الانفاق العام.

٢- اضعاف ما تبقى من امكانيات الدولة عبر الدور المتنامي للقطاع الخاص الطفيلي بما يؤدي الى اضعاف رأس المال المحلي ويجعله عرضة للابتلاع من رأس المال الاجنبي، فالخصخصة - كما يقول د. رمزي زكي - ليست إلا إعادة توزيع الثروة لصالح البورجوازية المحلية والاجنبية ونقل أصولها الانتاجية للقطاع الخاص بغض النظر عن هوية جنسيته، يترافق ذلك مع تصاعد حدة الازدواج الاجتماعي والمعيشية للطبقات والشرائح الاجتماعية الفقيرة مقابل نمو إطار تحالف كبار الملاك والتجار والمضاربين وممثلي الوكالات والشركات الاجنبية، فضلاً عن النخب العليا من البيروقراطية في أجهزة الدولة.

٣- تفاقم مشكلة البطالة، ومن المتوقع ان تصل مع نهاية هذا القرن الى حوالي ٣٠٪ من مجموع القوى العاملة العربية البالغ (٨٥) مليون عامل سيرتفع الى (٩٠) مليون عامل عام ٢٠٠٠.

٤- تزايد نسبة اعتماد المواطن العربي في تأمين

تخطط لكي يصل دخلها القومي الى ٨٥ تريليون دولار عام ٢٠٢٥ اما نحن العرب فيبدو - حتى اللحظة - ان الكثير من ممارساتنا وانماط تفكيرنا كما يقول د. فوزي منصور - فى كتابه خروج العرب من التاريخ - «لا تختلف كثيراً فى الجوهر عن ردود الفعل التى قابل بها الهنود الحمر او الاستراليون الاصليون غزائهم، كما ان المصير ذاته ينتظرنا ما لم نسارع الى تغيير هذه الاوضاع التى نعيشها».

اخيراً يبدو ان تعمق مظاهر التبعية والسيطرة الامريكية الاسرائيلية - فى اللحظة الراهنة - على مقدرات ومستقبل الوطن العربى، ورضوخ او تساوق النظام العربى الرسمى لما يسمى بالنظام العالمى الجديد، وتنامي عوامل التفسخ الاجتماعى والتراجع السياسى فى اوساط الجماهير العربية، بما يهدد جديداً المشروع الوطنى سواء على صعيد القطر الواحد، او على صعيد المشروع القومى العربى كطريق وحيد للخلاص من هذا المأزق، من هنا تبرز الاهمية البالغة للردود الطليعى للمثقف العربى العضوى الملتزم باعتياده صاحب المسؤولية الاولى فى رسم بخارطة المستقبل ونواته المحركة.

تروج لذلك بعض الانظمة العربية تحت وهم تحقيق السلام معه، فهو اقتصاد يعتمد على المعونات الامريكية وبالتالي لا مستقبل له ولا لدولته فالنتائج المحلى الاجمالى فى اسرائيل لا يتجاوز (٦٠) مليار دولار او ما يعادل ١٠٧٪ من الناتج المحلى الاجمالى العربى البالغ (٥٦٠) مليار دولار، وتفصيل ادق فان الناتج الاسرائيلى لا يوازى الناتج الاجمالى المصرى، واقل من الناتج الاجمالى فى الجزيرة العربية (السعودية)، عدا عن ان معدل النمو لايزيد فى اسرائيل على ٢٪ سنوياً، هذه الحقائق يؤكدها الدكتور على سليمان - رئيس الادارة المركزية للبحوث فى وزارة التجارة والاقتصاد المصرية بقوله «ان الاقتصاد الاسرائيلى هو اقتصاد ضعيف ويعانى الكثير من المشاكل التى تمنع قيامه بدور القاطرة لباقي اقتصادات المنطقة بنفس الدرجة التى يلعبها الاقتصاد الالمانى فى السوق الأوروبية المشتركة، حقيقة أخرى تقوم على المقارنة، اوردها هنا واترك الحكم للقارئ، ان مجموع الناتج القومى العربى حالياً يوازى او يقترب من مجموع الناتج القومى فى الصين الشعبية التى يبلغ عدد سكانها (١٢٠٠) مليون نسمة فى حين ان عدد سكان الوطن العربى لايتجاوز (٢٦٠) مليون نسمة، الصين



تعريف المثقف العربي للعلمة والحتمي أم كارثة ؟!

ظاهر ليبب *

يشير العلمة مسألة الحتمي. وما هو مقترح هنا هو أن ينظر إليها من خلال رؤية الحتمي. هناك أدبيات منتشرة عن مقومات العلمة وعن عناصر تعريفها وأشكال تجلياتها، ولكن المفقود حتى الآن هو تحديد الرؤى التي ينظر إليها من خلالها كـ «حتمية جديدة». وإذا كان غياب المعالم وتراجع المرجعيات وتفكك «العضويات» قد عطب المقارنات المجهودة وعطل ما أفضيت إليه وروجته في تصنيف المثقفين فإن العودة إلى الرؤى تبقى في أقل الطرق مجازفة معرفية، في انتظار ما يستجلى عنه ارتباطك المرحلة الراهنة.

من الممكن توزيع تعاريف العلمة حسب التصنيفات المنتظرة في النص العربي. من ذلك أن هناك تعريفاً ليهرايا يركز على تطور درجة التداخل بين الأسواق والإنساق ويرى العلمة غير قابلة للإرتداد أو «التوفيقية» هي المبدأ الإجرائي الذي يجب أن يتحكم في التعامل معها (السيد يس وحازم البيلالوي، مثلاً). وهناك تعريف ماركسي يعتبر العلمة مرحلة من مراحل تطور النظام الرأسمالي العالمي، لها مواصفات غير مسبقة ولكنها كظاهرة تاريخية قابلة للتعطيل أو الارتداد بسبب تناقضاتها وبفعل المقاومة التي لا بد أن تواجهها (صادق جلال العظم وسامير أمين، مثلاً). هناك أيضاً تعريف قومي تقلصت فيه المطالبات الكبرى للامة العربية، وبالتالي تقلص فيه «ما الجملي؟» وبرز فيه البعد الجيو-سياسي، مع بعض التركيز على الأمركة (بدوة «العرب والعولمة»، مثلاً). وهناك أخيراً تعريف يصعب تصنيفه بخارج «الثقافاتي»، وهو، بوجه عام، يركز على الهوية الحضارية أو الثقافية «المهددة». وهو يوحى بمشهد استشهادي لا يجد عطفاً واسعاً عليه، بل يجد حليماً منه قد يصل إلى التشهير به، لما فيه من «هروب» في مواجهة لا تاريخية ولما فيه من موقف «يميني» قد يحرم العرب من المساهمة في توفير شروط ولادة عالمية ثقافية جديدة (مجلة النهج، ربيع ٩٨، مثلاً). ومهما يكن فمشهد الهوية هو مشهد ثقافة ذات وجماعة تاريخية لم تستوعب أغلبها. انها كتلك المرأة الجميلة التي تحدث عنها مونتيكيو في «الربائل البارسة» فقال إنها كانت لها مشقة مستقيمة ولكنها تعرج كلما نظر إليها أحد!

هذا النوع من التصنيف المجهود لا فائدة منه، هنا، إلا في حدود علاقته برؤى الحتمي التي يمكن أن يدخل إليها وراء مرجعياته الضاربة، ومادامت المسألة تتصل بالرؤى لا بالمرجعيات فإن المستجيب للمناقشات الدائرة بين المثقفين العرب حول العلمة يستوقفه بعض المبادئ ذات الأصول المصعدة والتي تساهم في جذب النقاش نحو مواقف

(*) استاذ علم الاجتماع بالجامعة التونسية، ورئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع.

أبرز هذه الميكانيزمات اختزال الظاهرة فى ثنائية الايجابى والسلبى. ويقطع النظر عن تسميات هذه الثنائية فإن ما يَسُر الاختزال فيها أنها لاتقوم على اختلاف معرفى بقدر ما تقوم على اختلاف فى الموقف. وهى، فى نهاية الأمر، ضرب فى الواحدية يندرج فى ميكانيزم أعم له فى تاريخ الفكر العربى تأثير فى انتكاسية المتعدد نحو الواحد. لذلك أمكن أن يكون الاختلاف «نقمة» بما أتاحه للسلطات، عبر العصور، من اختيار! إن التفرغ للعولمة هو، أيضاً، مقايضة جمالية للمطالب والهموم العربية المتعددة بهوية كونية افتراضية.

ولعل من أغرب الميكانيزمات لإرجاع المعلوم إلى مجهول، لتيسير مواجهته مواجهة لاتتطلب المعرفة العلمية بالظاهرة. وهو ما سيتضح أكثر فيما ما سيلى فى حديث عن الحتمى. وقد يتصل بهذا ما هو معهود فى تداخل الأزمان والانساق فى خطاب عربى لم تسمه «قطيعة» حدائية حاسمة. وهو ما قد يكون معه أنسب يخيل إليها وراء مرجعياته المباشرة. ومادامت المسألة تتصل بالرؤى لا بالمرجعيات فإن المتتبع للمناقشات الدائرة بين المثقفين العرب حول العولمة تستوقفه بعض الميكانيزمات ذات الأصول الممتدة والتي تساهم فى جذب النقاش نحو مواقف إطلاقية تجاه الحتمى:

أبرز هذه الميكانيزمات اختزال الظاهرة فى ثنائية الايجابى والسلبى. ويقطع النظر عن تسميات هذه الثنائية فإن ما يَسُر الاختزال فيها أنها لاتقوم على اختلاف معرفى بقدر ما تقوم على اختلاف فى الموقف. وهى، فى نهاية الأمر، ضرب فى الواحدية يندرج فى ميكانيزم أعم له فى تاريخ الفكر العربى تأثير فى انتكاسية المتعدد نحو الواحد. لذلك أمكن أن يكون الاختلاف «نقمة» بما أتاحه للسلطات، عبر العصور، من اختيار! إن التفرغ للعولمة هو، أيضاً، مقايضة جمالية للمطالب والهموم العربية المتعددة بهوية كونية افتراضية.

ولعل من أغرب الميكانيزمات لإرجاع المعلوم إلى مجهول، لتيسير مواجهته مواجهة لاتتطلب المعرفة العلمية بالظاهرة. وهو ما سيتضح أكثر فيما ما سيلى فى حديث عن الحتمى. وقد يتصل بهذا ما هو معهود فى تداخل الأزمان والانساق فى خطاب عربى لم تسمه «قطيعة» حدائية حاسمة. وهو ما قد يكون معه أنسب النظر الى تاريخ الفكر العربى حسب مقطع طولى (Coupe transversale)، لاحتساب مقاطع الحدائة ومقابلها وما بعدها. وفعلا فإنه مما يثير الدهشة قدرة التناول العربى على تنويع مرجعياته، ولو دون مراجع! وقد يكون هذا من الاسباب الداعية إلى اختيار مصطلح «المعاصرة» العربى لما يتيح من زوايا الأزمان.

هذه الميكانيزمات تكسب المفاهيم بسبولة واسعة فى النص العربى وأمكانية الشروء عن البراديجمات أو اختراقها من كل صوب وفى كل اتجاه. وهى بذلك تكسب بعض الراحة لما تقوم به من «تعويض» المعرفة المفقودة. هذا ما قد يفسر، مثلاً، عدم التحرج فى اعتماد قاموس فى علم الاجتماع يعود إلى الخمسينيات. وهو ما قد يفسر، عموماً، عدم الحرص على الرجوع إلى نشأة المفاهيم وتطورها. ولو كان هذا الحرص لتغير استعمال المفاهيم فى النص العربى أو لكان هناك حرج أدق وأحدق فى مواجهة المجهول من «المفاهيم المستوردة». عندما اقترح اسماعيل صبرى عبد الله استعمال «الكوكبة» عوضاً عن العولمة أحيل اقتراحه إلى حقل اللغة ثم إلى التقاعد. لكان التسمية لاتهم، رغم أن التسمية السبقة هى إضافة الى شقاء العالم، على حد تعبير البرت كامو: نحن، حتى الآن، لانفرد أو لانتعبر عن الفرق بين mondialisation و globalisation فى حين أنهما تحيلان إلى سياقين متباعين وإلى ثقافتين مختلفتين. إن مصطلح الـ globalisation الذى ظهر بداية الثمانينيات ارتبط بمرحلة جديدة فى العولمة الحالية وفى ثقافة انجلو-سكسونية. أما مصطلح الـ mondialisation فظهر فى سياق أوروبى وفى لغات لاتينية، مع امتداد فى امريكا اللاتينية، باستثناء المكسيكى لقره من امريكا الشمالية.

إن انتشار مصطلح العولمة انتشار مفاجئ، متسبب، لاتتضح ملامحه جعل منه فى النص العربى «كارثة» عامة لاتخلو من امتداد غيبى. لذلك فالحديث عن العولمة هو حديث عن الموت والفناء والانتحار وعن القدر والحتمى والمحكوم وماشابه ذلك مما تعج به الكتابات العربية اليوم.



من الحادثة إلى ما بعدها

- * تجاوز أم تطور الحادثة ؟
- * الحادثة : استمرار أم انفصال ؟
- * ارتباطك الذات الباحثة عن الحادثة وما بعدها وما قبلها
- * الحاضر بديل للحادثة وما بعد الحادثة
- * خطاب «المابعد» ومواجهة أم التقاء
- * نحن : ما بين الحادثة وما بعدها
- * وعود الحادثة وإخفاقات وما بعدها دراسة حالة لعلم اجتماع الأدب
- * النظرية الاجتماعية في رحلة ما بعد الحادثة
- * في ثقافة ما بعد الحادثة وسياستها
- * الحادثة وما بعد الحادثة بين الفكر والأدب
- * الموقف الملتبس من ما بعد الحادثة في الشعر
- * عمارة ما بعد الحادثة
- * البوتوبيا وما بعد الحادثة
- * مشكلة التنكس في فلسفة ما بعد الحادثة
- * ما بعد الكولونيالية وما وراء المسميات
- * الحادثة / ما بعد الحادثة : بعض الخصائص والإشكاليات
- * مفهوم الحكاية ما بين ليوتار وريكور: وجهتا نظر لما بعد الحادثة
- * نقد هايماس لتيار ما بعد الحادثة
- * مقارنة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل ما بعد الحادثة في فرنسا



تجاوز أم تطوير الحداثة ؟

سمير أمين*

نقد مفهوم ما بعد الحداثة :

اقترحنا في الجزء أول لهذه الدراسة قراءة للأشكال المتتالية التي اتخذتها الأيديولوجيا المهيمنة في مجتمع الرأسمالية المتفجرة، فاخترت محور الاقتصاد السياسي معياراً أساسياً من أجل تعريف الثابت والمتغير في هذه الأيديولوجيا، معتبراً أن هيمنة البعد الاقتصادي في إعادة إنتاج المجتمع الرأسمالي في شموليته هي سمة خاصة لهذا النمط المجتمعي، نفرض بدوره هذا الخيار للانطلاق في البحث.

وقد توصلت إلى أن النقطة الفصلية في هذه الأيديولوجيا تتجلى في خطاب الطوباوية الليبرالية الذي يقول إن عمل السوق «يتبسط» من تلقاء نفسه الحياة الاجتماعية المعاصرة، وإن هذا «التبسط» مرغوب به. ثم لاحظت أن أيديولوجيا الاقتصاد السياسي للرأسمالية لا تهرب عن نفسها في هذا الشكل المتطرف هذا في ظروف استثنائية، إذ أن هناك مجموعتين بين العوامل تكيف فعل هذا المنطق الأخادي الأبعاد، وهما: أولاً ميزان القوى الاجتماعية الذي يمتحور حوله التناقض الرئيسي بين العمل ورأس المال، وهو التناقض الذي يعرف الرأسمالية كنمط اجتماعي، وثانياً ميزان القوى الذي يمتكح العلاقات بين مختلف الأمم المتعددة في

(* عالم ومفكر مصري في الشؤون الاقتصادية والسياسية.

النظام على صعيد عالمي. وهذان الميزانان هما في تحول مستمر، الأمر الذي يحدد بدوره خصوصيات كل مرحلة من مراحل التطور العام. وعلى أيديولوجيا الاقتصاد السياسي أن تتكيف مع هذه التحولات حتى تكون فعالة في القيام بدوره في إعادة إنتاج المجتمع. وهكذا توصلت إلى قراءة للتاريخ المعاصر على أنه يتكون من ثلاث مراحل متتالية هي: بالابتزاز - مرحلة الليبرالية الوطنية ثم مرحلة الاجتماعية الوطنية ثم مرحلة الليبرالية المعولمة.

لم أكن قاصداً - من وراء تركيز التحليل على بعد الاقتصاد السياسي - اختزال الفكر المتأدل في النظام الاجتماعي في هذا البعد، بل على العكس من ذلك أزعج أن الفكر الاجتماعي يتناول جميع أبعاد الحياة الاجتماعية، حتى يقوم بدوره في المجتمع. وبناء على ذلك يتفرع الفكر الاجتماعي إلى فروع مخصصة بمختلف أوجه الواقع الكلي، ولا ريب أن تقدم المعرفة يفرض إنجازات في مختلف هذه المجالات الفرعية، حتى يكون هذا التقدم بدوره ناتج ملاحظة دقيقة وثاقبة للحقائق الجزئية. يبقى بعد ذلك دائماً تقدير هذه الإنجازات، أي بمعنى آخر الأجوبة عن السؤال الأساسي وهو الآتي: هل أصبح من الممكن ربط بمختلف

هذا الاستلاب الميتافيزيقي ولا أقول إلغاءه، لأن للإنسان بعداً انثروبولوجياً يتعدى التاريخ ويجعله «حيواناً ميتافيزيقياً». على أن نقاش هذه المشكلة يخرج عن إطار موضوعنا هنا.

إن مقولة تجاوز هيمنة الميتافيزيقيا تعنى إذن تأكيد الفصل بين الطبيعة والمجتمع، وبالتالي رفض إدماج المجالات المحكومة من خلال قوانين الطبيعة (والتي على العلوم الطبيعية أن تكتشفها) والمجال الذى تحكمه «قوانين المجتمع». استخدم هنا الهالين للإشارة إلى وضع هذه القوانين المجتمعية المختلفة اختلافاً جوهرياً عما هو عليه في مجالات الطبيعة، حيث إن الإنسان «يصنع تاريخه» كما سبق أن قلت. وقد رأيت أنه من المفيد تكرار هذا الموقف لأنه موقف غير مقبول من قبل العديد من المفكرين الذين يقولون إن علوم الطبيعة تمثل النموذج المثالى الذى يجب أن تقترب منه العلوم الاجتماعية. أما أنا فأعتقد أن هذا التشبيه مستحيل، بل مشوه. ولذلك آثرت أن أتحدث عن «الفكر الاجتماعى» بدلاً من استخدام مقولة «العلوم الاجتماعية» الشائعة. علماً بأن هذا الوصف لا يفترض على الإطلاق التنازل عن المنهج العلمى فى سيرأغوار الفكر الاجتماعى. ليس هناك تعريف آخر للحدادة فى رأى - غير هذه القطعية الفلسفية. ويترتب على ذلك أن الحدادة لا تغلق فى نمط نهائى، بل هى - على العكس من ذلك فى تطور متواصل يفتح على المجهول الذى تدفع حدوده إلى الأبعد دون إمكان بلوغها أبداً. فالحدادة لا نهاية لها. بيد أنها ترتدى أشكالاً متتالية طبقاً لإجاباتها على التحديات التى يواجهها المجتمع فى لحظة تاريخية معينة.

ثمة تناقض لا مفر منه ألا وهو أن هناك قوى تجر الفكر الاجتماعى الحديث فى اتجاهات متنافرة. فهناك ميل إلى تأكيد دور الإنسان كصانع تاريخه. وهناك الاعتراف بأن هذا التاريخ يذو محكوماً من خلال قوانين موضوعية ظاهرياً، تعمل بمثابة قوانين الطبيعة. ففى الرأسمالية يصبح المجال الاقتصادى - لأنه مهيم - مجالاً يتمتع بدرجة من الاستقلالية الذاتية تجعل قوانينه تفرض نفسها فرضاً كما هو الحال فى مجال الطبيعة.

إنجازات المعرفة الفرعية ودمجها فى تفسير موحد للواقع الاجتماعى ككل؟

للإجابة عن هذا السؤال طابع فلسفى بالضرورة. لقد كان لإجابة جميع فلسفات العوالم القديمة (أى السابقة على الحدادة الرأسمالية) طابع ميتافيزيقي صريح. فكانت هذه الفلسفات تؤكد أن هناك نظاماً يحكم الكون ويفرض نفسه على الطبيعة والمجتمعات والأفراد. فأقصى ما كان يمكن أن يحققه البشر - فرادى وجماعات - إنما هو اكتشاف أسرار هذا النظام، بواسطة صوت الأنبياء وإدراك مغزى الأحكام الميتافيزيقية المضمرة، فالطاعة لها.

نشأت الحدادة عندما تخلى الفكر الفلسفى عن هذا الإرث. فدخل البشر فى فلك الحرية ومعها القلق، وفقد الحكم طابعه المقدس، وصارت ممارسات الفكر العقلانية تنشق عن الحدود المفروضة عليه سابقاً. فأدرك الإنسان منذ هذه اللحظة أنه هو صانع تاريخه، بل إن العمل فى هذا السياق واجب، الأمر الذى يفرض بدوره ضرورة الخيار. انطلقت الحدادة إذن، عندما أعلن الإنسان اعتناقه من تحكم النظام الكونى. وارتأى - وأشار - العديد من الآخرين فى هذا الرأى - أن هذه القطعية كانت أيضاً لحظة تبلور الوعى بالتقدم. فالتقدم - فى مجال إنشاء قوى الإنتاج أو فى مجال تراكم المعلومات العلمية الجزئية - ظاهرة موجودة منذ الأزل. ولكن الوعى بالتقدم، أى الرغبة فى إنجازه وربطه بالتححر، إنما هو شئ آخر، حديث النشأة. من هنا أصبح مفهوم التقدم وثيق الصلة بالمشروع التححرى، كما أصبح العقل مرادفاً للتححر والتقدم.

لقد سبق أن كتبت فى عديد من المناسبات أن سيادة العقل الميتافيزيقي فى العصور القديمة نتاج ضرورة موضوعية فرضتها آليات سير النظم السابقة على الرأسمالية، تلك النظم التى أسميتها لهذا السبب بالتحديد نظماً خراجية قائمة على الاستلاب الميتافيزيقي. فاستنتجت من هذا الطرح أن القطعية الفلسفية التى نحن بصدها هنا - أى تجاوز هذا النوع من الاستلاب - هى بدورها نتاج تحول كیفى تم على أرضية الواقع الاجتماعى الذى صار رأسمالياً. أقول تجاوز

على أن حركة التاريخ ليست بمثابة التقل على خط مستقيم، له اتجاه معروف مسبقاً - بل تتكون هذه الحركة من لحظات متتالية، بعضها تمثل خطوات تقدم في اتجاه معين، وبعضها التوقف والديهان عند نقطة معينة، بل ردت الى الوراء أو الانغلاق فى مأزق. فهناك نقاط تقاطع تفرض الخيار بين احتمالات متباعدة حتى صار «الخط العام» للتاريخ غير معروف مسبقاً.

وفى مراحل التقدم الهادئ والمستديم، عندما تفعل التوازنات الملائمة فعلها لتيسر إعادة إنتاج التراكم المتوسع، ثمة ميل قوى يدفع الفكر نحو نظريات تطور خطى. فالتاريخ يبدو فى هذه اللحظات كما لو كان يتجه بالضرورة نحو هدف «طبيعى» لا محالة. وفى هذه المراحل نجد إذن ميلاً قوياً نحو بناء نظريات كلية - اطلق ناقدها المحدثون تسمية «الخطابات الكبرى» - مثل المشروع البورجوازى الديموقراطى أو المشروع الاشتراكى أو المشروع الوطنى للتحديث - وفى هذه الظروف تندرج المعارف الجزئية فى إطار الأطروحات النظرية الكلية، أو على الأقل يبدو ذلك سيرا.

ثم تأتى لحظة الأزمة فتندخل التوازنات التى كانت تضمن سابقاً إعادة إنتاج التراكم، دون أن تحل محلها فوراً توازنات جديدة. والتأخير فى تبلور هذه الأخيرة يفضح نقاط النقص فى النظريات الكلية السابقة السيادة فتنهار مصداقيتها. وبالتالي تتسم المرحلة بصفة التشتت فى الفكر الاجتماعى، الامر الذى يتجلى أيضاً فى ظواهر انزلاق تعوق إعادة تركيب فكر عام متجانس مجد يستفيد من عبر التاريخ ويعمل حساباً صحيحاً لتقدم المعارف الفرعية فيدمجها فى بنائه العام.

أود هنا أن أكمل تأملاتى حول محور الاقتصاد السياسى بطرح تحليل مواز للتطور الذى أدى تدريجياً إلى تفكيك مفاهيم الحداثة التى سادت فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية.

يقال كثيراً فى أيامنا إن الحداثة أصبحت مفهوماً تخطئه التاريخ. أزعج أن هذا القول لا معنى له من حيث المبدأ. فإذا كان تعريف الحداثة هو أن (الإنسان) يصنع تاريخه فإن هذه المقولة هى غير قابلة للتجاوز بالمرّة، إلا أن مراحل الازمات الكبرى ونحن نجتاز حالياً مرحلة من

وعليه يدعو الخطاب المهيمن إلى الإذعان لهذه «القوانين» التى يقال إن تحكمها قائم «لامحالة» ولا مفر منه. وفى الصورة المبتذلة لهذا الخطاب يقال إن «قوانين السوق» لا مفر منها، بل هناك أيضاً أشكال أكثر بدائية وضبابية للخطاب الذى يتحدث عن «الوضع الطبى للإنسان» (لاحظ هنا استخدام صفة الطبىة) الذى يزعم أنه يفرض نفسه. ألفت هنا النظر إلى أن الحداثة قد عرفت نفسها - فى عصر فلسفة التنوير - بالتحديد من خلال الحاجة إلى تجاوز هذا «الوضع الطبى» (الذى يحكم عالم الحيوانات، لا عالم البشر المتحضر)، والتحرر من أحكامه وإحلال سلطة المواطن محلّه بصفته المشرع صانع القرار - علماً بأن ثمة ميلاً إلى العودة للإذعان لمقتضيات الطبيعة المزعومة، وهو ميل يخفى فى (ثنائياً) الفكر البورجوازى، فهو مهيب دائماً للظهور عند الحاجة. ومن أمثله الداروينية الاجتماعية للقرن التاسع عشر والنزعة الحديثة الى تفسير سير المجتمع وعلاقات الاعتماد المتبادل بين أجزائه وربطها بعضها ببعض بواسطة التشبيه بينه وبين ما يحدث فى جسم البشر من خلال ناقلات الاشارات العصبية (النيورون). إلا أن هذا الانحراف والانزلاق عن الخط العام الأساسى يحدث فقط فى ظروف معينة ينبغى اكتشاف سماتها.

إن القول بأن الإنسان يصنع تاريخه - وإن كان هذا القول بمثابة شهادة ميلاد الحداثة وتحديد مجال تساؤل الفكر الاجتماعى - إلا أنه لا يطرح إجابة على السؤال نفسه. فمن هو الفاعل الذى يصنع هذا التاريخ: الافراد، كلهم أم بعضهم، الطبقات الاجتماعية، الجماعات والفئات ذات الهوية المحددة المتباعدة الوضع، الأمم، المجتمع المنظم فى إطار الدولة السياسية؟ وكيف يصنع هذا التاريخ؟ ما هى الوقائع التى يقوم صانعو التاريخ بتعبئتها؟ ما هى الاستراتيجيات التى يطورونها ولماذا؟ وما هى المعايير التى يمكن قياس فعالية عملهم من خلالها؟ وماهى التحولات التى يتم إنجازها بالفعل على أثر هذه الأنشطة؟ وهل تتفق هذه التحولات مع تصورات صانعى التاريخ وأهدافهم الأصلية؟ أم تبعد عنها؟ لا تزال جميع هذه الأسئلة مفتوحة مما يذكرنا بأن الحداثة هى حركة دائمة وليست منظومة مغلفة محددة نهائياً.

بيد أن الموقف السلبي الذي تستلهمه نظريات ما بعد الحداثة هو موقف يستحيل التمسك به. لذلك فإن المجتمعات المدعوة من خلال هذا الخطاب إلى أن تكتسب بآثاره الوضع القائم والعمل بما يبدو لها إصلاحات جزئية في الأجل القصير فقط، لاقبل عملياً هذه الدعوة فما يلزم سيادة ما بعد الحداثة في المجال النظري إنما هو حركات ردة تدعو إلى العودة إلى ما قبل الحداثة تعمل في مجال الواقع الاجتماعي. من هنا جاء هذا التلازم العجيب بين سيادة خطاب ما بعد الحداثة في المجال الأيديولوجي وسيادة عمل يدعو إلى ما قبل الحداثة في مجال النشاط الاجتماعي.

إن جميع السلفيات - الألفية والدينية وغيرها - المزدخرة في أيمانها هنا وهناك تقدم أدلة على استحالة التمسك بمقولات ما بعد الحداثة. وتمثل السلفية الإسلامية المزعومة نمطاً منطوقاً لهذا الوضع إذ أنها تدعي أن المطلق هو الشرع الوحيد وبالتالي يجب على البشرية أن تتنازل عن طموحاتها في صنع القوانين التي تؤيد أن تحكم بها. لقد سبق أن لفت النظر إلى هذا الموضوع فلفتت إلى هذا الموقف الأخير ناتج هزيمة تاريخية كبرى للشعوب المعاصرة. على أن التنازل في مجال صنع التاريخ يخفي المدلول عن تشخيص أسباب الهزيمة والهروب أمام التحديات الحقيقية التي يواجهها المجتمع، المدلول غن واجب الإبداع من أجل التغلب على الوضع، بمنحني آخر هو موقف يعبر عن مأزق: فالدعوة إلى هذا النوع من «الخروج من التاريخ» لن ينجح إلا مزودة من التدهور والشهيق في العالم المتناقص، موهباً من الهزائم القادة.

تتخذ تجليات نهك الطروحات ما بعد الحداثة أشكالاً أخرى: لأقل سلبية وإن كانت أقل فجاعة، ومن بين هذه الأشكال القفر في أمر الجماعات الوطنية الشوفينية أو تحت الوطنية أو الألفية. فهذه الممارسات تنافس تماماً دعوة أنصار مذاهب ما بعد الحداثة إلى تقوية العمود الديمقراطي في الإدارة اليومية للشعوب الاجتماعية، حيث إنها ممارسات تقبل الإذعان للسنن التغليرية فتفتقد من الكراهيات الجماعية والشوفينية

هذا النوع - تنسم دائماً يميل إلى الردة نحو الماضي، أي قبل الحداثة - وبالتالي يقال إن الواقع قد أبت أن الإنسان لا يصنع تاريخه، ولو أنه ينصو ذلك، ويقال إن التاريخ مفروض عليه في واقع الأمر وأن هذا التاريخ ناتج وقوى خارجة عن إرادته، فالتاريخ لا يتجه في اتجاه متعاضد مع أهداف النشاط البشري الواعي، فكل ما هو ممكن إذن في هذه الظروف إنما هو محاولة اكتشاف تلك القوانين التي تفرض نفسها على تاريخ البشر، ثم التكيف مع مقتضياتها، وبناء على ذلك يقترح الشراجع إلى مواقع لا تتجاوز في طموحاتها إدارة هذا التاريخ المذلل ما معنى له. علماً بأن المقصود بإدارة المجتمع هنا هو مجرد إدارة التعددية الديمقراطية في الأجل القصير والمسيح الأوضاح هنا وهناك دون الاهتمام بالأهداف الطويلة الأجل. بمعنى آخر يعني قبول جوهر النظام أي سيادة الحق وهيمنة الاقتصاد السياسي للرأسمالية، قطعاً نستطيع أن نقص الأسياب التي دفعت في هذا الاتجاه، ومنها بالأمس الاضطرابات التي ترتب على تأكل ثم انهيار المشروعات الكبرى للعصر السابق مثل مشروع بناء الانتركونية ومشروع الدولة الوطنية... إلخ. على أن انحراف الأسياب التي أنشجت وضعا معينا شيء والاعتقاد أنه هذا الوضع مستديم، أو بالأحرى نهائي كما تعلن عن تلك الطروحة «نهاية التاريخ» هو شيء آخر.

أزعم أن الطروحة ما بعد الحداثة تختزل في هذه السطور التالية، قطعاً أن الحقولة التي تعرف بها الحداثة - أي أن الإنسان يصنع تاريخه - لا نقول أن البشرية - بأكملها أو بجزئياتها - تعارض في كل لحظة من تاريخها عقلانية كاملة تشفق مع مشغوعات مطلق مشروع محض في تخليق من خلال «ضروريات التاريخ»، ولا أن هذا المشروع هو بالضرورة نفعي. فمثل هذه الأقوال تستفيع من العقولة المعروفة للحداثة أكثر مما يجب. علماً بأن الميل إلى هذه الاستنتاجات قد ظهر بالفعل في بعض لحظات التاريخ الحديث. ولكن مقولة الحداثة لا زعم ذلك، بل تكتفي بالقول إن عمل الإنسان يمكن أن ينحني معنى «تحريراً للتاريخ»، وإن مثل هذه المحاولة جديدة بالخطاب.

وأشكال التعصب المتنوعة والبعيدة عن روح الديمقراطية.

أزعم إذن أن مذاهب ما بعد الحداثة لاتعدو كونها تجلياً طوباوياً سلبياً، وهو صورة عكسية للطوباويات الخلاقة الإيجابية التي تدعو إلى تغيير العالم وتطويره. وبالتالي فهي نظريات تقبل في نهاية المطاف الخضوع لمقتضيات الاقتصاد السياسي للرأسمالية في مرحلتنا الراهنة، مكتفياً بأمل إدارة هذا النظام بأسلوب «إنساني»، وهو أمل وهمي في رأيي.

يفتح أصحاب هذه النظريات خطابهم باعلان «فشل الحداثة». أما أنا فأزعم أن هذا الادعاء ناتج نظرة سريعة وسطحية وناقصة للأمور. فالعصور الحديثة هي أيضاً عصور أعظم إنجازات الانسانية، إنجازات تم تحقيقها بمعدلات نمو غير مسبوقة في التاريخ السابق. ولا أقصد هنا فقط معدلات نمو الانتاج المادى وتراكم المعرفة العلمية، بل أقصد أيضاً تقدم الديمقراطية - بالرغم من حدودها بل وبالرغم من الانتكاسات التي أصابها في بعض الأحيان، كما أقصد التقدم الاجتماعى - بالرغم من حدوده هو الآخر - بل والاخلاقية، فاعتبار أن لكل فرد شخصية لاتعوض وتأكيد شخصية الانسان الذى لايتخزل في كونه عضواً ينتمى إلى جماعة عائلية أو اثنية، وكذلك فكرة السعادة نفسها، هي جميعاً افكار حديثة. لأن مقولة التقدم قد صارت غريبة عن الفكر المعاصر المهيمن. علماً أن التقدم المذكور لم يكن ناتج مسيرة مطردة متواصلة، بل ناتج صراعات حامية تهدده بالردة إلى الماضى في كل لحظة. علماً أيضاً بأن كل ردة تاريخية تلازمها بالضرورة جرائم اجتماعية فاجعة. ولكن هذه الملاحظات لاتلغى الجانب الإيجابى للتطور وبالتالي لا أذهب إلى القول بأن «الماضى كان افضل، ولا أدعو إلى التنازل عن النضال من أجل التقدم بحجة حدوث انتكاسات، ولا أقبل الاكتفاء بإدارة الواقع. يقال أحياناً إن الحداثة فشلت «لأنها أنتجت الاسوأ مثل مفسكرات الموت النازية التي أبادت شعوباً بأكملها. أزعم أن هذا الاستنتاج لا معنى له. فلم يكن هتلر وليد فلسفة التنوير، بل كان عدواً لدوداً لها. فالتفت النازية مفهوم المواطنة وممارسات الديمقراطية ليخل محلها

الاذعان لنظام الجماعة البدائية. فكان هتلر ينتمى إلى الماضى السابق على الحداثة. وما رأيك لو قلنا إن هتلر كان وليد «المسيحية» حيث إنه نشأ في مجتمع مسيحي؟ أو إنه كان ناتج الجنس الابيض؟ أو أنه كان ناتج جينات العرق الآرى، اقول إن مثل هذه الادعاءات السهلة لاتنبع عن تحليل ذى جدية علمية. ولكن اعداء الديمقراطية وظفوا فوراً هذه «الاستنتاجات»، فهرعوا إلى الدعوة بالعودة إلى العصور القديمة التي سبقت فلسفة التنوير، تلك الفلسفة التحريرية التي كرهوها دائماً هكذا صار اصحاب «الاصوليات» - المسيحية والاسلامية وغيرها - يعلنون فوراً أن الحداثة «تحمّل في طياتها الجريمة» وان النظام التقليدى السابق افضل! ازعم أن هذا التشويش حول مقولة التقدم المذكورة سابقاً يناقض تماماً الميول الديمقراطية التي يؤمن بها أصحاب نظريات ما بعد الحداثة.

فالحداثة لا نهاية لها، وستظل طالما استمرت الانسانية تعيش. علماً بأن الحداثة القائمة في لحظة تاريخية معينة تعاني من الحدود الخاصة بهذه اللحظة. وفي المرحلة الراهنة يتطلب تقدم مفاهيمها تجاوز حدود العلاقات الاجتماعية الخاصة بالرأسمالية. وما لايراه اصحاب مذاهب ما بعد الحداثة هو بالتحديد أن هذا التجاوز مطلوب وضروري تاريخياً، ولو أن إنجازاه صعب التصور في المستقبل القريب المنظور. فالتصاعد في ممارسات العنف الذى يلازم الانتكاسات في مجال الحداثة إنما هو بدوره ناتج مأزق الرأسمالية. فهو الدليل القاطع على أن هذا النظام قد بلغ بالفعل حدوده التاريخية، فلم يعد يمثل مرادفاً لمفهوم التقدم. فاليوم اصبح الخيار الحقيقى المطروح هو بين الاشتراكية أو الهمجية، لا غير.

ولكن نظريات ما بعد الحداثة لاتزال تتجاهل مفهوم الرأسمالية التي يراها اصحاب هذه المذاهب على أنها مرادف لفلسفة التنوير ومقولات العقلانية. ولذلك لاتدرك هذه النظريات مغزى التمييز الضرورى بين مختلف «الخطابات الكبرى» فتضخم عليها بالجملة وجغرافياً تعلن: فشلها. لاشك أن هذه الخطابات الكبرى قائمة جميعاً على مقولة مجردة واحدة وهي مقولة التحرر. فلايمان

بالقول الجزافي إن هذا الفشل يمثل تجليا للاعتقالات
فكرة التحرر، ولا غير .

فالتحليلات العلمية تربط تاريخ التجربة السوفيتية
بواقع التحديات الملموسة التي تعرض لها المجتمع
السوفيتي والنتيجة بدورها عن تطوير الرأسمالية العالمية.
وفي هذا الإطار يرى البعض - وأنا منهم - أن فشل
التجربة السوفيتية لا يعني فشل المشروع الاشتراكي
بشكل عام بل فشل مشروع رأسمالي الطابع من نوع
خاص، هذا المشروع الذي أسميته «رأسمالية دون
رأسماليين» ، والذي نتج عن ظروف تاريخية خاصة
بالتجربة المعنية أى عما ترتب على النمو غير المتكافئ
للمرأسمالية العالمية.

أدعو إلى مزيد من النقاش حول المقولة التي مفادها
أن الإنسان يصنع تاريخه. فهذه المقولة تلغي الطمأنينة
لتحل محلها القلق والتعرض للخطر. فلا حرية دون
تعرض للخطر. ولذلك فقد انتجت الحداثة الأفضل
والأسوأ؛ فانتجت فلسفة التنوير دولة الحقوق من جانب
كما اتاحت فرصة لكتابات ساد (SADE) ثم فلسفة
نيتشه (NIETZSCHE) من الجانب الآخر. وبالرغم
من أن كتابات هذين المفكرين تقبل تأويلات متنوعة،
إلا أنها تثير أيضا تأيلا مفاده أنها تقرظ العنف. وقد
وظف هؤلاء الذين يدافعون عن مبدأ «سلطة الاخلاق»
تلك التناقضات الناتجة عن ممارسة الحرية من أجل نيل
مفهوم الحرية بالتحديد. وذلك بالرغم من أن العنف ليس
نتاجا خاصا للعالم الحديث، بل لعله ظاهرة قديمة قدم
الانسانية؛ فهو ظاهرة عبر تاريخية، تواجدت قبل العصور
الحديثة، إلا أن أنصار «سلطة الاخلاق» يتجاهلون هذه
الحقيقة.

ثم بذلت تيارات فكرية حديثة مجهودا حقيقيا
للتعمق في فهم ظاهرة العنف وكشف آلياتها. ومنها
السيرالية والفرويدية (Freud) والحركات النسائية
الحديثة. ولكن يبدو أن فكر ما بعد الحداثة يتجاهل هذا
التراث كليات.

ويشهد التاريخ الحقيقي أن ظواهر الافراط في
استخدام الحريات (ومنها حرية الجنس) تقل فجاعة عن
الاضرار التي تعاني منها المجتمعات القمعية. ألا يعلم

بالتحرر هو أيضا تعبير آخر للقول بأن الإنسان يصنع
تاريخه. ومن أجل إنجاز التحرر يطرح كل واحد من هذه
الخطابات مشروعا خاصا له، هو تصوره للتحرر المطلوب.
وتثبت فلسفة التنوير علاقة وثيقة - تكاد تكون ترادفا -
بين مفهوم العقلانية والتحرر. فالعقلانية لامتني لها دون
أن تكون في خدمة التحرر، والتحرر مستحيل دون
الاعتماد على العقلانية. إلا أن هذا القاسم المشترك
لا يلقى التباين بين مختلف الخطابات الكبرى المذكورة.
فشمة خطاب الديمقراطية البورجوازية الذي يدعو إلى
تحرير الانسان من خلال اقامة دولة القانون ورفع مستوى
التعليم، دون أن يمس ذلك جوهر مقتضيات الرأسمالية
مثل الملكية الخاصة واستقلال المؤسسة الاقتصادية
ونظام العمل الاجير وقوانين السوق. ولكن هناك أيضا
خطاب الاشتراكية الذي يدعو الى تجاوز حدود السابق.
فلا معنى في دمج هذين الخطابين في حكم واحد،
وتجاهل خصوصيات كل منهما. وكذلك لامتني
للخلط بين حدود المشروع البورجوازي وبين أوجه فشله
(مثل ظاهرة «الجمهرة» وممارسات التلاعب في مجال
الديمقراطية) وبين أسباب انهيار المشروع السوفيتي
كنمط تاريخي للمشروع الاشتراكي. ولسنا نحن من
هؤلاء الذين يذهبون الى أن «فشل» النمطين يدعو إلى
التنازل عن ضرورة اضافة معنى للتاريخ وتواصل العمل
من أجل التقدم.

ولكن لابد من أن نستنتج من عبر التاريخ ما يجب
استنتاجه منها. فالتساؤل حول من هو فاعل التاريخ يظل
تساؤلا مشروعا ومفتوحا. وليس من الضروري أن يكون
هذا الفاعل هو نفسه في جميع الظروف والازمان (على
سبيل المثال أن تكون البروليتاريا هي هذا الفاعل).
وليس من الضروري أيضا أن يتجاهل المشروع التحرري
احتياجات المرحلة ليكتفى باعلان الاهداف النهائية
كما قيل خلال حركة ٦٨ (نريد الكل فورا). فالظروف
تفرض دائما استراتيجيات مرحلية. ليس من الضروري أن
نستنتج من فشل التجربة السوفيتية أن الاشتراكية مشروع
مستحيل التحقيق. فهناك تحليلات علمية لفشل
المشروع السوفيتي، لم تقلل من شأنه، دون أن تكتفى

احاطت بنشأتها وتطورها. هكذا تجد الماركسية السوفيتية مكانها الموضوعي الى جانب التيارات الاخرى في تاريخ الفكر الاجتماعي المعاصر.

ارتدت الحداثة ثياباً متنوعة واشكالا متعددة، متتالية ومتفاوتة، متكاملة ومتعارضة. لذلك لا أرى ميزة في استخدام تلك المقاطع التي توضع قبل كلمة «الحداثة» مثل "Neo" (أى جديد) أو "Post" (أى ما بعد).

فليس هذا الأسلوب هو الامثل من أجل تحديد اللحظات التاريخية وأوجه الظاهرة وتجليات التعبير عنها. بل أعتقد أنه أسلوب ينفى في معظم الاحيان النقص في التحليل أو الفشل في توضيح الاسباب التي أدت هنا إلى انتشار شكل ما من الحداثة، وهناك إلى التساؤل في شأنها. لذلك أؤثر منهاجا آخر يقوم على طرح تاريخي نقدي واختيار الفكر الاجتماعي المعنى على ضوء ما نستنتجه من الطرح، أى بمعنى آخر منهج يرمى الى كشف العلاقة القائمة بين تجليات الحداثة من جانب وطابع تحديات العالم الواقعي وانعكاساتها في الوعي الاجتماعي من الجانب الآخر.

أعتقد أن النظر في تسلسل الافكار التي سادت على المسرح الأمريكى يلقى ضوءاً إضافياً على تطور الحداثة. (وقد اقتربت هذه السيادة من نمط «الموضة» التي تفرض نفسها عليك شئت أم أبيت!). وذلك بسبب أسبقية هذا المجتمع على غيره خلال مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. لقد كتب العالم الاجتماعى الأمريكى رايت (WRIGHT) عام ١٩٥٩ بالحرف:

«نحن ندخل الآن فى مرحلة ما بعد الحداثة»؛ ثم طرح تفسيراً لهذا الاعلان الغرب فى وقته. فقدم أسباباً هي تلك المقولات التي ستجدها تلهم مفكرى ما بعد الحداثة بعد ربع قرن، مفادها الفشل المزودج للحداثة التي أنتجت «الجمهرة» والتلاعب بالديمقراطية فى الغرب والدغمائية الدموية الستالينية فى الشرق.

كانت صورة الحداثة التي تبلورت فى الولايات المتحدة خلال الخمسينيات بصورة بسيطة وصریحة، تلائم الظروف الموضوعية التي خلقت نجاح مشروع التوسع الرأسمالى الاقتصادى. فالحداثة أصبحت ترادف تخفيف احكام الصراعات الاجتماعية (الامر الذى لازم

القارئ مدى همجية عديد من الممارسات المنتشرة فى الجزيرة العربية؟ والتي تفوق كل ما يكتب عن هذا «الغرب» المكروه والموصوف المصاب بانحطاط اخلاقي. لعل شغافية المجتمع «الغربي الديمقراطي تتيح فرصة لهذا الحديث السهل عن «عيوبه» بينما نظم القمع تستطيع أن تخفى أضرارها الفاحشة. ألا يعلم القارئ أن المنطقة المذكورة تستورد نصف الانتاج العالمى من البونوغرافيا؟.

لا بد أيضاً من التمييز بين أهداف مشروعات التحرر وبين النظريات التي ترمى الى تفسير المجتمعات والتي تعطى مصداقية للأولى. فالنظريات التفسيرية تبدو مقنعة فى المراحل التي تتسم بإنجازات تحررية ملموسة واضحة، بينما تصبح عاجزة فى مراحل أزمة المشروعات التحررية.

هكذا شهدنا فى مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية - وقبل انفجار الأزمة المعاصرة - نظريات تفسيرية عديدة كسبت تأييداً واسعاً لدى الجمهور، مثل الوظيفية والبنوية والماركسية التاريخية السوفيتية. علماً بأن وضع هذه النظريات الايديولوجيا قد اختلف من مدرسة إلى أخرى. فالتيارات الفكرية التي دارت فى فلك الايديولوجيات البورجوازية قد وضعت لنفسها هدفاً وحيداً الا وهو تفسير المجتمع دون التأثير عليه من أجل تطويره. هذا كان وضع الوظيفية والبنوية التي شاركت التيارات الاخرى للفكر البورجوازي فى هذه السمة - ومنها مذاهب ما بعد الحداثة. فهي نظريات تنطلق من قبول جوهر الرأسمالية التي تبدو لها لائقة، بل نظاماً يمثل «نهاية التاريخ»، فلا يمكن تجاوزه ابداً. وبالطبع ليس ذلك هو وضع الماركسية التي ترمى إلى تطوير المجتمع إلى جانب تفسير آلياته. علماً بأن هذا الطموح الذى يميزها عن التيارات الاخرى لا يمثل ضمناً يعصم من الخطأ سواء أكان فى مجال تفسير آليات المجتمع أم كان فى مجال رسم استراتيجيات للعمل من أجل تغييره. والماركسية قابلة للنقد وينبغي اعتبارها على ضوء تحديات «العالم الحقيقى»، شأنها فى ذلك شأن جميع المذاهب الاجتماعية. وفى هذا السياق يجب إعادة تقييم الماركسية تاريخياً، وتوضيح الظروف التاريخية التي

خلال الثورة الثقافية انطلاقا من عام ١٩٦٦، وأن نقدها الحازم للسوفيتية كان له صدى عظيم في الشباب - أوروبا والعالميا. إلا أن هذا النقد هو الآخر لم ينتج بديلا واقعيًا بالدرجة المطلوبة، فظل أسير نواقص ماركسية الاممية الثالثة التي تكونت الماركسية الصينية في إطارها، كما ظل أسير نواقص تخلف المجتمع الصيني نفسه.

أنتجت هذه التطورات ظروفًا ملائمة لظهور البديل المزيف الذي تمثله مذاهب ما بعد الحداثة، فأنح لها فرصة احتلال مقدمة المسرح. فالغسل المزدوج للتوسع الرأسمالي - أي الجمهرة المقنونة - من جانب ولنقد هذا الأخير نظريًا وعمليًا - بسبب وزن التجربة السوفيتية - من الجانب الآخر، قد أضفى بالفعل مصداقية لصالح نظريات تركز على «النسبية». اقصد هنا تلك النظريات التي ادعت أن أقصى ما يمكن أن تحققه الحركة الشعبية الديمقراطية والتقدمية إنما هو إنجاز تغييرات محدودة ونسبية في إطار المشروعات ذات المفزى الإصلاحي الجزئي فقط. هكذا أخذت مذاهب ما بعد الحداثة تنتشر انطلاقًا من أوائل السبعينيات، خاصة في المجتمعات الأوروبية. وبالطبع اتخذت هذه المذاهب أشكالًا متنوعة. إذ ركزت المدارس المكونة لها على أوجه مختلفة للمعضلة، سواء أكان في مجالات التحليل النظري أم كان في مجالات العمل الاجتماعي والسياسي.

ولكن هناك قاسمًا مشتركًا يجمع بين هذه المذاهب المتباينة ظاهريًا ألا وهو أنها تقاربت بالتدرج من أيديولوجيا الليبرالية الجديدة حتى رضيت بجوهر أطروحاتها - أي سيادة السوق في إدارة الاقتصاد. وسوف أعود فيما بعد إلى هذه السمة الدالة في رأيي على جوهر طابع مذاهب ما بعد الحداثة وعلاقتها الوثيقة بمشروع الليبرالية المعولمة السائد في المرحلة الراهنة.

لقد اقترن التطور نحو الدمج بين خطاب ما بعد الحداثة وإيديولوجيا الليبرالية المعولمة مع تطور آخر تم على أرضية واقع النظام الرأسمالي نفسه. فانتقل النظام الرأسمالي من مرحلة الازدهار الذي ساد خلال العقود التي تلت الحرب العالمية الثانية إلى مرحلة أزمتها الراهنة.

التوظيف الكامل لقوة العمل، وتعجيل التحضر والتعليم (تأخذ التعليم الثانوي والجامعي تعمم) وتوسيع قاعدة الفئات الوسطى المترقب على هذا النمط من النمو الاقتصادي. فتبلور نمط جديد من «المواطن المستهلك» يمثل النموذج المقبول اجتماعيًا قبولًا واسعًا. صحيح أننا قد سمعنا هنا وهناك أصواتًا انتقدت الأوضاع من موقع يساري لم ير حيزًا في ظاهرة الجمهرة، (وهذا كان موقف رايت نفسه) أو من موقع سلفية يمينية تقليدية اشتكت من «تدخلات الدولة البيروقراطية في شؤون المجتمع المدني» - باسم الحرية الفردية - دون أن ندرك أن هذه التدخلات قد مثلت الوسيلة الفعالة التي ضمنت إنجاز التوسع الاقتصادي نفسه.

لقد حقق هذا النمط من الحداثة انتصارات كبرى فتم تصديره من أمريكا حتى غزا أوروبا، ثم تغلغل في الاتحاد السوفيتي بعد وفاة ستالين حيث شارك في تآكل القيم الاشتراكية. وهو أيضًا النمط الذي ألهم مشروعات التحديث في العالم الثالث.

بيد أن إنجازات التوسع الرأسمالي من جانب وما لازمه من أضرار «الجمهرة»، إلى جانب استمرار الحروب الكولونيالية خاصة حرب فيتنام من الجانب الآخر، قد أدى إلى انتفاضة الشباب خلال الستينيات، تلك الانتفاضة التي بلغت ذروتها في حركة عام ١٩٦٨. اعتمدت حركة ٦٨ بالأساس على دعوة عامة إلى تحرير قوى الحرية في جميع مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية، كما أنها هاجمت بمفرد نظريات وممارسات الجمهرة فاضحة محتواها الرجعي. اعتقد أن هذه الحركة تمثلت فعلاً لحظة صعود المطالب التقدمية وروح المعاداة للرأسمالية. وطنيا وعالميا. بيد أن حركة ٦٨ لم تطرح بديلاً كلياً متماسكاً يستطيع أن يكسب مصداقية فيفتح تعبئة القوى الشعبية على أساسها. اعتقد أن هذا الغسل رجع بالأساس إلى أن النمط السوفيتي الدوغمائي كان لا يزال في ذلك الزمن يتمتع بدرجة من المصداقية؛ فلم يكن قد وصل بعد إلى حدوده التاريخية التي ظهرت متأخراً، صحيح أن المأوى كانت قد ظهرت منذ أوائل الستينيات وأنها دخلت في مرحلة ذروتها

بعضها - فالبحث يظل منشثا بين مجالات لاهتم ببناء جسور تربطها. هذا بالإضافة الى خجل النقد الموجه لمقولات الاقتصاد السياسى المهيم. بالايجاز أعتقد أن سمات المرحلة هي اذن: تشتت الأطروحات، وغياب الاهتمام بالتماسك العام، وخجل الفكر فى مواجهة المؤسسات التى تحكم المجتمع على ارضيات العمل والقرار ذى الشأن. هذه هي السمات التى نَجدها دائما سائدة فى مراحل الازمات الكبرى، وفى مناخ الاضطراب والريبة الذى يلازمها. علما أيضا بأن هذا المناخ يشجع بدوره احتمال انزلاقات رجعية خطيرة. وهذا هو ما يحدث حاليا بالفعل.

لن احاول فى الصفحات القليلة التالية أن أرسم صورة موسوعية للفكر الاجتماعى المعاصر. فسوف أكتفى بإعطاء بعض الأمثلة المختارة من بين تلك النظريات التى فازت بسمعة واسعة.

ابدأ بالمدراس التى تناولت «نقد اللغة» (Foucault) وتفكيك الخطاب (Derrida). لا ريب ان هذه البحوث فتحت بالفعل أبوابا على قارات مجهولة، وأنها طرحت أسئلة جديدة، كما أنها حققت إنجازات لم تنضب بعد. على أننى أشارك أيضا أهم نقاط الانتقاد التى وجهت لهذه البناءات الجديدة. على سبيل المثال أرى أن فوكو اكتفى بالقول إن اللغة أداة قمع تستخدمها السلطة لفرض وجهة نظرها؛ وأوضح صحة فرضيته بأمثلة مقنعة تماما. ولكن فوكو لم يتساءل بعد عن ماهية مصادر هذه السلطة ولم يذكر ما هى المصالح التى تمثلها. كذلك من خلال استخلام منهج يكشف اتصال مقولات تبنيو بعيدة عن بعضها البعض ظاهريا، فيوضح وظفيتها الاحتمالية غير الظاهرة، أى الباطنية. ولكن دريدا يفعل ذلك دون أن يضع الخطابات والمقولات المختارة فى سياقها الحقيقى. فاشترك هنا رأى بورديو الذى ذهب إلى القول بأن «هذا الأسلوب لا يعدو كونه أسلوبا جذريا فى الظاهر فقط وليكنه عاجز عمليا عن نقد المجتمع والمؤسسات المكونة له» «أعتقد أن هذا النقص فى منهج «تفكيك الخطاب» ينبع من الخوف من «تسلط المفاهيم» والابتعاد عن خطر «المفهمة». هكذا نرى ان هذه النظرية تنتمى فعلا إلى مناخ المرحلة القائم على

فتاكل بالتدريج نمط دولة الرفاهية فى الغرب (كما تاكل أيضا النمط السوفيتى فى الشرق ونمط الدولة الوطنية والتحديث فى العالم الثالث). وعندما انتهزت دولة الرفاهية فى الغرب فظهرت مرة أخرى ظواهر التفاوت المتزايد فى توزيع الدخل وانتشار البطالة والتهميش الاجتماعى والفقر، انتهزت معها أوهايم الحداثة فى شكلها السابق. فأخذت قيم الرأسمالية البسيطة - أى بالاساس حرية التعاقد والمبادأة فى مجال عملية السوق - تفرض نفسها على حساب تلك القيم الأخرى مثل العدالة الاجتماعية والمساواة التى كانت قد أضفت محتواه التقدمى لمشروع الرفاهية.

وبما أن مشروع الليبرالية المعولمة لا يعدو كونه مشروعا طوباويا ضعيفا - وبالتالى غير قابل لأن يدوم - فان مذاهب ما بعد الحداثة المرتبطة به لا بد هى الأخرى أن تهجر المسرح عاجلا أو آجلا. هذا رأى على الأقل. ويلاحظ هنا أن التطور المذكور اعلاه قد أدى فعلا فى الولايات المتحدة إلى دمج خطاب ما بعد الحداثة مع خطاب الليبرالية الجديدة، دمجا كاملا. وتجلى هذا التطور فى التغيير فى التسمية والانتقال من الاسم القديم (ما بعد الحداثة - Post Modernism) الى عنوان جديد هو «الحداثة الجديدة» (Neo - Modernism)؛ مشيرا بذلك إلى التطور المذكور. ولكن مثل الدمج لم يتعمم بعد فى الأساط الأوربية المعنية بالموضوع.

لاشك أن مناخ المرحلة هو مناخ انفتاح على الافكار الجديدة والتسامح مع التعددية الفكرية والمذهبية. وهذه هى سمات ايجابية فى رأى. كما أن الحساسية النسبية والرغبة فى مواجهة النظريات الكلية الكبرى قد انتجت ظروف ملائمة للخوض فى مجالات بحث جديدة مجهولة أو قليلة الدراسة، الامر الذى ادى بدوره الى اختراع مناهج جديدة واحيانا طرح فرضيات ذات طابع طليعى صحيح. ويمثل كل ذلك انجازات ايجابية حقيقية لا بد أن تمزى الى مناخ «ما بعد الحداثة». على أن الجانب السلبى لهذا التطور هو أيضا موجود فى الساحة. فالخوف من إعادة ارتكاب «أخطاء الماضى»، الناتجة عن سيادة الخطابات الكبرى المذكوكة سابقا، لا يشجع البحث عن نظريات متماسكة تربط الجزئيات مع

درامات «التاريخ الميداني» (أى تاريخ الظواهر التى تخص الحياة اليومية) تبقى التساؤلات الرئيسية غائبة عن اهتمام الباحثين، على ما يبدو لى. فليس الاهتمام بهذا الجانب من المعرفة الاجتماعية شيئاً جديداً، بالمره. على أن الأفضلية لصالحها التى يعطيها كثير من علماء التاريخ المعاصرين - والتى تكاد تكون «موضة» - تنبع مما يبدو لى حكماً سابقاً ناتجاً عن سيادة النسبية من جانب وعن «النزعة الثقافية» الصاعدة من الجانب الآخر.

على أن الإنجازات الجزئية المذكورة لاتمثل الكل «ولن تكون الصورة كاملة دون الإشارة إلى انحرافات وانزلاقات الفكر الاجتماعى، وهى تطورات خطيرة لازمت المنهج والمبادئ التى انطلق منها هذا الفكر المعاصر. أذكر هنا على سبيل المثال النزعة إلى التشبيه بين المجتمع والجسم العضوى الحى، أى الميل إلى البحث عما يحدد السلوك فى المجتمع فى ميدان بيولوجيا الانسان. ليست هذه النزعة جديدة فى واقع الامر «فهى نزعة ظهرت تجليات لها فى كل مراحل تطور علم الاجتماع. فلنذكر هنا فقط الدراونية الاجتماعية التى انتشرت فى القرن التاسع عشر، أو أطروحة العالم الايطالى لومبروزو (LUMBROSO) الذى بذل مجهوداً لكشف «السمات البيولوجية التى يتسم بها المجرم بالولادة».

أذكر أيضاً انزلاقاً متنوعاً آخر تماماً، وهو المبالغة فى استخدام الأدوات الرياضية فى علم الاجتماع. وفى ذهنى هنا بالخاص انتشار الحديث حول «رياضيات الفوضى». فهذه النظريات تخص مجال تحكم المتابعات الرياضية غير المستديمة باستحالة توقع شكل سيرورتها. سوف أعود إلى هذا الموضوع الهام فيما بعد. بشكل عام لايعد استخدام الرياضيات فى علم الاقتصاد إبداعاً حديثاً إذ ترجع نشأة هذا المنهج الى أعمال ولراس (WALRAS) فى القرن التاسع عشر. إلا أن لا ولراس ولا الاقتصاديين الرياضيين الذين تلوه الى اليوم استطاعوا أن يشتقوا أطروحاتهم الرئيسية الا وهى أولاً أن آليات السوق تحقق «التضبيب» من تلقاء نفسها دون أن تتدخل قوى خارجة عن منطقها، وثانياً أن هذا التضبيب المزعوم

عدم الثقة بالفكر النقدى وتراث الفلسفة منذ الثنوير. وتنازله عن البحث عن الجوهر الذى يكمن وراء الظواهر يقف دليلاً على هذا الانتماء لفكر لم يخرج بعد عن حدود سيادة «النسبية».

أود أن ألاحظ هنا أن عدداً من التيارات الفكرية السابقة قد خطت خطوات واسعة فى المجالات التى اعادت اكتشافها مدارس نقد اللغة وتفكيك الخطاب. وفى ذهنى هنا بالخاص السيربالية فى عشرينيات وثلاثينيات هذا القرن، التى لم تكتف بنقد اللغة وتفكيك معانيها لتوضيح بعض وظائفها الكامنة، بل طبقت أيضاً هذا المنهج فى مجال الفن - وفن التصوير خاصة، ولكن القدرة الثورية المحتملة التى حملتها السيربالية قد نسيت للأسف، ولم تذكر مدارس ما بعد الحداثة ما تدن به لهذا التراث.

أعترف أن سيادة النسبية انطلافاً من حركة ٦٨ قد ساهمت فعلاً فى خلق جو مناسب لإنجاز بعض التقدم فى مجالات متخصصة مختلفة. أذكر هنا البحوث التى تمت فى إطار اقتصاد الاختراع «اقتصاد المنظمات» و«اقتصاد التعاقدات» وهى مجالات تكميلية مفيدة للاقتصاد السياسى العام. إلا أن النتائج التى توصلت إليها هذه البحوث تبدو لى متواضعة - إلى الآن على الأقل. فلم يتم بعد ربط أطروحاتها الجزئية بجسم الاقتصاد السياسى للرأسمالية المعاصرة، على خلاف ما حققه «اقتصاد التضبيب» فى مرحلة سابقة. فكان اقتصاد التضبيب قد ألقى ضوءاً على آليات التوسع الرأسمالى فى زمنه، بينما اقتصاد التعاقدات لم يقدم حتى الآن تفسيراً مقنعاً لما استجد من آليات التراكم. وفى مجال علم النفس الجماعى - وهو فرع هام من العلوم التى نحن فى حاجة إليها من أجل فهم مجتمعنا الحديث القائم على الجماهرة وسيادة الاعلام - لا أرى أن الإنجازات قد ألقت ضوءاً جديداً على هذه الاشكالية القديمة. فهناك مثلاً بحوث عديدة تدور حول ظاهرة المضاربة المالية وآلياتها قد أضفت شيئاً إلى معرفتنا لظواهر السلوك الجماعى فى هذا المجال، ولكنها لم تطرح السؤال الرئيسى ألا وهو لماذا تحتل المضاربة تلك المكانة الاستراتيجية فى رأسمالية مرحلتنا؟ كذلك فى مجال

أقول إذن، إن جميع النواقص والانزلاقات المذكورة هنا تدفع الفكر الاجتماعي في اتجاه واحد ألا وهو التكيف مع مقتضيات سيادة الاقتصاد السياسي الليبرالي الخاص بمرحلتنا. ففي مقابل الأذعان لقوانين السوق والمساهمة في هجوم الفوضوية اليمينية المعادية للدولة من حيث المبدأ، تغذى مذاهب ما بعد الحداثة وهما وتعد احتمال التوصل إلى مجتمع قائم على الوفاق العام والمتحرر من الصراع الأيديولوجي. فليس من الغريب أن عددا من مفكرى ما بعد الحداثة قد أعلنوا «نهاية الأيديولوجيات، بل أحيانا نهاية التاريخ!». أعتقد أن هذه الأطروحات الساذجة لا تفتن عدا من كان مقتنعا من البداية، وأشارك هنا حكم الفيلسوف اليوناني كستورياريس الذي يرى في مثل هذه الأفكار «تصاعد الثقافة، فهي تبدو لي وسائل أيديولوجية رخيصة وظيفتها خدمة إدارة الأزمة، لاغير. فهذه الأفكار لا تطرح لنفسها تساؤلات حول الرأسمالية، فتقبل وجودها بصفتها أمراً واقعاً دون فتح النقاش حول حاضرها ومستقبلها. فالرأسمالية هنا معفاة مما هو واجب مفروض على كل نمط مجتمعي مهما كان، ألا وهو أن يتمتع بمشروعية. لذلك فإن التمسك بهذا الموقف النظري لا يتحمل الاختيار على أرضية الواقع الاجتماعي. لذلك نواجه هذه الأزواجية الغريبة ظاهراً ألا وهي تعايش قبول مقتضيات تحكم السوق من جانب ورفض مشروعية النظام القائم عليها من الجانب الآخر. علماً بأن الرفض يظل - في هذه الظروف - لفظياً وقائماً على أوهام تغذى التوقع على الجماعات الاثنية والدينية وغيرها - كتعويض للعجز على أرضية الواقع والعمل - وكذلك على انتشار اللاعقلانية الممثلة في ظاهرة «الطوائف»، وتساعد العنف العاجز بأشكاله الفردية (الجريمة) والجماعية المتعصبة.

وتحاول الأيديولوجيات السائدة أن تبرئ ذمتها بالقول أن هذه «الانحرافات» ليست إلا ظواهر «تلوث» مؤقتة يفترض انها ستلاشى بقدراً ما يترسخ نمط الليبرالية. فيقال - على سبيل المثال - إن الشوفينيات في شرق أوروبا ناجع مؤقت «للصعوبات» (المؤقتة هي الأخرى) التي تصطبغ بها مجتمعات هذه المنطقة في انتقالها نحو

يحقق الأمثل اجتماعياً، فقامت هذه المجهودات - والانزلاق - على فرضيات لا علاقة لها بواقع المجتمع القائم بالفعل (ومنها بالاساس فرضية أن المجتمع لا يعدو كونه «تجمع أفراد») وبالتالي كان يمكن من أول وهلة توقع عجزها عن إثبات أطروحاتها! ولكن لم يمنع ذلك استمرار السير في هذا المأزق، وإخفاء فقر المنهج من خلال اللجوء إلى مزيد من التعقيد في الشكيلة الرياضية. وقد أوضح عالم الرياضة الإيطالي جيورجو اسراييل (GIORGIO ISRAEL) ان ما يتخفى وراء هذه التمرينات المدرسية ليس إلا تجلياً للأحكام السابقة المهيمنة أيديولوجياً. وبالرغم من أن هذا المنهج لم يأت بأى ثمار مفيدة أو غير مفيدة تذكر، إلا أن الاقتصاديين المنتمين الى هذه المدرسة، هم الذين يحصلون جوائز نوبل عاماً بعد عام!

أعتقد أن الانزلاق الأكبر خطورة هو الانزلاق «الثقافى»، أقصد بالثقافية تلك النظرة التي تذهب إلى أن الثقافة عنصر قائم على خصوصيات خاصة بكل «حضارة» وأنها خصوصيات ثابتة عبر التاريخ. ومن هذا المنظور تصبح الثقافات بمثابة عقائد دينية مجمدة لا تخضع للتطور وللتكيف مع التغيير التاريخي. أعتقد أن الأفكار الثقافية كانت من بين تلك النتائج المؤلمة التي تربت على عجز حركة ٦٨ في طرح بديل حقيقى للرأسمالية السائدة فألهم سخاء حركة ٦٨ فكرة احترام الخصوصية. وبالتالي أعلنت «مساواة جميع الثقافات من حيث قيمتها الاخلاقية فالتاريخية». أعتقد أن هذه الفكرة الكريمة لا معنى لها، بالرغم من أنها نابعة عن رفض المركزية الأوروبية السائدة - وهو رفض صحي. فالفكرة المذكورة هنا ليست على قدر التحدى التاريخي الحقيقي، فهي بمثابة إجابة مغلوطة على تساؤل مشروع وسليم. وكان المفكر المكسيكى ألتش قد بنى سمعته على استغلال هذه الفكرة الكريمة والفارغة في آن. بيد أن الثقافية تظل - بسبب طابعها المتناقض تماماً مع عبر التاريخ أى طابعها الاخلاقى غير العلمى - عقبة في سبيل تبلور إجابة ديمقراطية ذات مضمون اجتماعى تقدمى في مواجهة التحديات الحقيقية التي تتعرض لها المجتمعات الحديثة.

المبدأ؟ أى - كما قيل - هل من الممكن أن نعتبر أن نظرية الكونتا فى علم الفيزيا الحديث وقصص الخلق التى تتواجد فى تراث جميع الشعوب هى «حقائق موضوعية على قدم المساواة» لأن فئات معينة من الناس يؤمنون أو آمنوا بها - هنا علماء الفيزيا المعاصرون وهذا الشعب أو غيره فى الماضى أو فى الحاضر؟

أعتقد أن محاولة التخلص من القلق العلمى غير مرغوب فيها، بل هى عملية فاشلة لا محالة فى نهاية المطاف. أعتقد إذن أن محاولة فهم التاريخ وتفسيره تتطلب دائما ربط الاجزاء فى كل متماسك، وبالتالي اكتشاف المنطق الذى يحكم الكل. قطعاً تظل هذه العملية معقدة ومعرضة للخطأ، وغير معصومة منه.

أعود اذن الى المقولة التى انطلقت منها والتى مفادها أن وضع الفكر الاجتماعى يختلف تماما عما هو عليه فى مجال علوم الطبيعة. ففى مجال الفكر الاجتماعى ينبغى وضع السلوك العلمى فى تناول الدراسة فى خدمة أهداف اجتماعية صريحة بوعى، وأن يكون المشروع المجمعى المطروح واقعيا، علما بأن المعرفة العلمية - بالرغم من نسبتها وطابعها القابل للمراجعة والتطور - تظل المرجعية الاخيرة لاختبار معايير الواقعية المطلوبة. كما يجب أن يكون المضمون القيمى للمشروع صريحا - فليس البديل - وهو الداروينية الاجتماعية - غير مقبول أخلاقيا فقط، بل هو أيضا دون اساس علمى.

وفى هذا السياق يجب أن نرتضى التعرض لخطر الخطأ المحاذى لمفهوم الحرية وممارستها الامر الذى يتطلب بدوره تجنب الفلسفات الغائبة التى تجعل التاريخ مسيرة مرسومة مسبقا لامحالة، فتختلط بين المحتمل والممكن واليقين. فليس هناك أى أساس علمى لمثل هذه الفلسفات، بالرغم من طابعها المسكن للروح، الذى يجعلها جذابة.

استنتج من ذلك أن نقد التجليات التاريخية الكبرى لمشروعات التحرر مطلوب فى كل لحظة، ولا أستثنى من هذه العملية خطاب التنوير وخطابات الماركسية - بما فيها طيحا أشكالها المبتذلة. أعتقد أن التاريخ قد أثبت أن ما نسميه «قوانين المجتمع» لا تخضع لتجديد

الرفاهية الليبرالية» (وهى لن تأتى فى ظل سيادة نظام لا بد أن يكون هجيبا فى الظروف الموضوعية المحاطة إقليميا وعالميا). ولاشك أن مثل هذه الادعاءات السطحية لاتجاهل من الاصل مبادئ التحليل العلمى فقط، بل لاتعمل حجابا للواقع القائم بالفعل. إذ أن القومية الحازمة فى آسيا الشرقية مثلا تلازم هناك تعجيل النمو الرأسمالى وليست ناتج «أزمته».

ثمة أمثلة عديدة عن التناقضات التى يفرضها غياب الموافقة بين القول النظرى والايديولوجى من جانب وتطور الامور على أرضية الواقع الاجتماعى من الجانب الآخر وتكاد هذه التناقضات لاتحصى.

فالوسائل الموطئة من طرف ايديولوجيا ما بعد الحدائة لتبرئة نفسها من المسؤولية تصل فى بعض الاحيان الى حدود الضحك. على سبيل المثال قال ليونار (Lyotard) - فى محاولته تبرير مشروعية وفعالية التفوق على الجماعات «الأصلية» - إن الناس يجنون فى هذا التفوق وسيلة لحماية أنفسهم من استبداد فكرة التحرر!! هنا حل التلاعب مع الكلمات محل المنهج العلمى. بيد أن ما يكمن وراء هذا التلاعب إنما هو محاولة فصل مفهوم العقلانية عن مفهوم التحرر، الأمر الذى يفتح الباب أمام الرجعية المعادية أصلا لفكرة التحرر والتقدم.

أعتقد أن هذه التطورات تعرض النظرية الاجتماعية لخطر قاتل، إذ أنها تعادى من الاصل فكرة إعادة بناء هيكل نظرى متماسك، وهو تعريف المنهج العلمى لا أدعو أنا هنا إلى التمسك بالنظريات التى تكونت فانتشرت فى الارمنة الماضية. فلا ريب أن التطور قد تخلى فعلا كثيرا من فرضياتها. على سبيل المثال أيمكن أن يقتنع أحد اليوم بفكرة فلسفة التنوير أن التعليم فى حد ذاته من شأنه أن يحقق فورا مجتمعا عقلانيا تسود فيه العدالة والمعاداة. اليوم سيتبدل لنا هذه الفكرة ساذجة. ولكن هل يستنتج من ذلك أن الحقيقة الموضوعية لا وجود لها وبالتالي أن الجدول عن البحث عنها مطلوب؟ أيمكن أن نعتبر - بناء على مبدأ النسبية - أن جميع النظريات هى بناعات فكرية بحتة لا علاقة لها بالواقع الموضوعى وبالتالى انها «متساوية» من حيث

ولكنى أود أن الفت النظر هنا إلى ملاحظة فى غاية الأهمية ألا وهى أن هذا النوع من التطور غير المتوقع الناتج عن تحديد قاصر، وبالتالي عن طابع الخيارات المقررة بين بدائل مختلفة وهى خيارات تفرض نفسها عند تقاطع الطرق (أى فى مراحل استخدام الأزمات).

انما هو تطور يختلف من حيث الكيف عن التطور غير المتوقع هو الآخر الذى نجده فى رياضيات الفوضى المذكورة اعلاه. لعل شكل التتابع غير المستديمة المعتبرة فى هذه الرياضيات يحكم بالفعل بعض الظواهر الاجتماعية الجزئية (المضاربة فى السوق على سبيل المثال) كما يحكم بعض ظواهر الطبيعة (مثل التغيرات المفجائية فى الاحوال الجوية)، إلا أنه لا يحكم بالمرّة تطورات المجتمع.

زائد. أقصد هنا أن الأسباب العديدة التى تعمل فى المجالات المختلفة للحياة الاجتماعية - مجال الاقتصاد ومجال السياسة ومجال الثقافة... الخ - تكمل بعضها البعض بحيث إن ما هو ضرورى اقتصاديا هو أيضا ضرورى سياسيا وثقافيا. فهذه القوانين تتسم بأنها ناتج «تحديد قاصر» بمعنى أن التناقض المحتمل بين السببية التى تعمل فى مجال والسببية التى تعمل فى مجال آخر يمكن أن يجد حولا عديدة ومتباينة.

ويقوم التمييز بين المحتمل واليقين على مفهوم التحديد القاصر المقترح هنا.

لذلك يحفل التاريخ الحقيقى بما يبدو من بعد على أنه «مفاجآت»، بعضها تبشر بالخير والاخرى بالشر. أى يحفل بتلك الحوادث الكبرى التى لم يتوقعها أحد، بالرغم من أنها تجد تفسيراً منطقياً من بعد حدوثها.





الحدثاء : استمرارية أم انفصال؟

غراء مهنا*

١٨٧٩ء، فى حين أن الصفة moderne أقدم منهما كثيراً وقد تعرض Hans Robert لتاريخها فكتب:

«إن كلمة modernus تظهر فى اللغة اللاتينية فى آخر القرن الخامس وتأتى من كلمة modo (الآن - مؤخراً - حالا) ولذلك فإن كلمة modernus تعنى ما هو موجود - حالى أو معاصر وليس ما هو حديث» (٢).

ما هى الحدثاء؟ إن الإجابة عن هذا السؤال نجدها فى العلاقة بين الذاكرة كتراث حتى وكمصدر لغذاء العقل. ينبغى أن نعرث كما يقول Octaviopaz على حدثاء بلا تاريخ، الوحيدة الجديرة بالاهتمام فى حقيقة الأمر كما يقول Antoine Compagnon الذى يضيف «إن الحدثاء كمرادف لكلمة الأصالة، هى رمز لتحرير طال انتظاره ولايمكن معاشتها إلا بوضع الذاكرة فى مكانها الصحيح تماماً كنهر فاضت مياهه أو غير مجراه، لذلك فإن علاقتنا بالماضى يجب أن تمر باختبار نقدى لحاضرنا ولا سنظل غير قادرين على الحصول على الإجابات للأسئلة المختلفة والمتداخلة والغامضة أحياناً لنهاية هذا القرن».

ويحدد Antoine Compagnon فى كتابه المتناقضات الظاهرية الخمسة للحدثاء (Les cinq par-adoxes de la modernité) فىقول إنها:

جدل الحدثاء وما بعد الحدثاء...

أثار موضوع الحدثاء ومازال يثير جدلاً شديداً بين أنصارها وخصومها. ففى حين يرى البعض أنها سبب التقدم العلمى والسياسى والاجتماعى الذى شهده الغرب، يرى البعض الآخر أنها انفصال عن التراث ومضادة للقيم.

فما هى الحدثاء؟ إن أبرز صفات الحدثاء هو عدم القدرة على تعريفها، حتى الحدثائين أنفسهم فشلوا فى تحديد مفهوم محدد لها وعرفوا الحدثاء بعد الجهد بالحدثاء (١).

إن مصطلح الحدثاء بدأ أولاً فى فن العمارة منذ عام ١٩٤٥ حيث كانت تعنى الخروج عن كل ما هو نمطى ومألوف وبدأت رؤية ثورية تعيد صياغة العمارة باعتبارها نشاطاً فنياً وإنسانياً بلا قيود، يتمتع بحرية تامة.

إن كلمات مثل moderne (حديث) modernité (حدثاء) modernisme (عصرية) لاتحمل نفس المعنى ولا ترتبط بأفكار ثابتة أو مغلقة. إن كلمة modernité وهو اسم يطلق على كل ما هو حديث أو moderne ظهرت عند Balzac عام ١٩٢٣ وكلمة modernisme بمعنى ميل، مبالغ فيه غالباً، لكل ما هو حديث ظهرت عند Huysmans فى «صالون عام

(*) استاذة بقسم اللغة الفرنسية - جامعة القاهرة.

- خرافة الجديد أو التشاؤم من الجديد.

- ديانة المستقبل

- المادة النظرية الغربية أو المستهجنة

- المناداة بثقافة الجماهير

- الميل الى التنصل أو الإنكار والرفض.

ونرجع لسؤالنا الأساسي: ما هي الحداثة؟ هل المعاصرة هي الحداثة وما الفرق بينهما؟ هل المعاصرة هي نقيض للأصالة؟ هل الحداثة استمرارية أم انفصال؟ وقبل الرد على هذه الأسئلة سأتوقف قليلاً عند الحداثة الأدبية، والشعرية بصفة خاصة عند الحداثيين الفرنسيين دون غيرهم ثم سأحاول تعريف ما بعد الحداثة.

كل من الأدب والفن نشاط اجتماعي، فالعمل الإبداعي لا يتعزل عن البيئة المحيطة به سواء كانت دينية، سياسية، ثقافية، اقتصادية أو فنية، أي نشاط لا ينفصل عن مجموعة من المؤسسات والعقليات والأيدولوجيات والمعارف والسلوكيات الاجتماعية.

والأدب بصفة خاصة نتاج اجتماعي وسلوك الكتاب وأعمالهم تبدو غامضة ومتناقضة: تدعيم أو تحطيم النظام القائم، الانفتاح على مساحة من الحرية الرمزية حيث يتشكل المكبوت الاجتماعي، تذكير بالأصل والتراث والأجداد، والتنبؤ بمستقبل مأسوي أو مشرق، تشييد مكان آخر تتحقق فيه الرغبات والأحلام. فالفن (والأدب نوع من الفن) كما يقول أندريه مالرو: «هو ما يحب التاريخ أن يكونه» والشعر هو مكان الحداثة في الأدب أكثر من النثر وهو يتصف بالبعد التدريجي عبر الأشكال التقليدية. ولقد حدث في منتصف القرن الـ ١٩ تغير كبير في الشعر فكان Baudelaire يتمتع في آخر قصيدته "Salon de 1845" مجيء الجديد Ezra Pound ويصيح l'avènement du neuf. "Make it new!" يؤكد Rimbaud على ذلك قائلاً:

«يجب أن نكون حداثيين على الإطلاق» Il Faut être absolument moderne ويعتبر Baudelaire أباً الحداثيين وهو أول واضح لنظريات هذه الحداثة الشعرية؛ فيطلق مفهوم الحداثة قائلاً: «إن الحداثة هي الوقتى والعابر والمحمّل أو الممكن أي نصف الفن والنصف الآخر هو الخلود، هو الثابت الذي لا يتغير». إن القاعدة الشعرية الوحيدة هي القدرة على الإمساك بال لحظة في حقيقتها، فالشاعر منتج ونتاج للعالم الذي يحيط به في آن واحد فهو يخترع العالم ويعيد اكتشافه والشعر لا يخضع لقواعد أو مشاعر مجبّدة ولكنه يتوجه للماضي ليمجد للبعيد يتقبل ويصيح نبوءة. إن الهدف منه هو تغير

كل واحدة من هذه المتناقضات الخمسة لجمايلية الجديد تتعلق بلحظة هامة في التقليد الحديث وهي لحظة أزمة: الأزمة الأولى كانت عام ١٨٦٣، عام ظهور لوحة Déjeuner sur l'herbe أو الغداء على العشب والـ Olyompias لمانيه (Manet) والأزمة الثانية عام ١٩١٣ وهي فترة ظهور الكولاج Collages والـ Braque و Picasso والـ Calligrammes والـ Duchamp و Apollinaire والـ Ready-mades والـ Proust والأزمة الثالثة عام ١٩٢٤ مع ظهور منشور السيريالية. والحرب الباردة عام ١٩٦٨ هي الأزمة الرابعة، أما الثمانينيات فتمثل الأزمة الخامسة والأخيرة لما بعد الحداثة وهي ليست فرنسية وإن كان الفرنسيون هم الذين اخترعوا الحداثة.

إن الحداثة في فرنسا تعنى تلك التي بدأت مع Baudelaire و Nietzsche وتشتمل إذاً على العدمية nihilisme. ويبدو أن Courbet و Manet هما أوائل الحداثيين في الفن ومؤسسا هذا التقليد الجديد يليهما التأثيريون والرمزيون مثل Cézanne ثم التكعيبيون والسيرياليون، أما في الأدب والشعر فقد يكون Baudelaire و Rimbaud و Mallarmé هم أوائل الحداثيين.

ويقترح Clément Greenberg، الناقد الأمريكي الأكثر أهمية منذ الحرب العالمية الثانية، نظرية عامة للحداثة فيكتب: «إن جوهر الحداثة هو استخدام الأساليب الخاصة لنظام ما لنقد النظام نفسه، وليس ذلك بهدف التخریب أو التدمير ولكن لإدراجه بطريقة أعمق في مجال صلاحيته الخاص».

وهكذا يجعل Greenberg من النقد الذاتي أساساً للفن الحديث بمعنى أن التصوير يصبح بداية من منتصف القرن الـ ١٩ نقداً للتصوير ويحدد بنفسه حدود لغته الخاصة.

العالم وتغيير الذات وتغيير الآخرين. وفي آخر قصيدة من ديوان أزهار الشر *Les Fleurs du Mal* وهي قصيدة Voyage (السفر) نقرأ هذه العبارة:

Au fond de l'Inconnu pour Trouver du nouveau!

في أعماق المجهول لنعثر على الجديد! ولكن الجديد بالنسبة لـ Rimbaud يختلف اختلافاً كبيراً عن بودلير فهو بالنسبة لهذا الأخير مرتبط باليأس، بالـ Spleen بالمزاج السوداوي والاكتئاب والقلق والحزن، تلك الأشياء التي تجعل الشاعر يهرب من الواقع الكريه في حين أنه عند Rimbaud مرتبط بمهمة الشاعر بالتقدم.

كلمة حديث عند Rimbaud تنطلق كرفض لما هو قديم وتكرر عدة مرات في قصائده فيقول في رسالة المتنبئ *Lettre de Voyont* (مايو ١٨٧١): إن اختراعات المجهول تتطلب أشكالاً جديدة ويطلب رامبو الشاعر الحديث أن يأتي بالجديد شكلاً ومضموناً. وفي *L'illumination*، وهي عواصف متفجرة من الهذيان والتخيلات يقصف رامبو بالعالم وبالذات ويحطم العمل الأدبي نفسه ويحاول خلق لغة جديدة:

«حاولت أن أخترع وروداً جديدة، نجوماً جديدة، لحماً جديد، لغات جديدة (Adieu) ولكي يصل لهذه اللغة الجديدة، على الشاعر أن يعيد النظر في الكلمات فهو لا يستطيع خلق عالم جديد بكلمات قديمة مستهلكة، فقدت معانيها لذلك يلجأ أحياناً إلى نحت كلمات جديدة أو إعطاء معان جديدة لكلمات قديمة ويعيد تشكيل الكلمات. ولكن تجربة رامبو تفشل وتنتهي بالصمت. إن صمت رامبو بعد ٢٩ عاماً من عمره هو أسطورة الفن الحديث. أما Mallarmé فيعترف أن أعماله هي «طريق مسدود» وأن انزواله انزعال مطلق وبكامل إرادته. ومثل ما فعل رامبو، ولكن بطريقة مختلفة، قاد Mallarmé أعماله إلى النقطة التي تحطم فيها نفسها وتعلن نهاية كل شعر.

إن الشاعر بهذا التحطيم والتعتيم يهرب من حقيقة مؤلمة وواقع بشع منذ منتصف القرن التاسع عشر، فيكتب Mallarmé: «إن تصرف الشاعر في زمن كهذا

يبدو فيه مضرباً أمام المجتمع وينحى جانباً جميع الوسائل الفاسدة التي قد تتوافر له». ولكن هذا الهروب أمام الواقع الاجتماعي المعاصر لا يكفي. إن الغموض المتزايد للشعر الحديث يجعله نوعاً من التدهور والسلبية. فإن نفس الطريق قد يقود الحركة الشعرية إما إلى الحقيقة أو إلى الفناء. ولا يجب الخلط بين الغموض والحدأة كما لا يجب على الشاعر أن يقبل الفشل بل عليه استكمال طريقه القدرى عليه أن يكون - كما يقول Henri Michaux: «عبارة تحاول أن تتقدم بنفس سرعة الفكرة».

منذ أن أجلس Rimbaud الجمال على ركبتيه والشاعر لا يحاول أن يبحث ويجد هذا الجمال بل هو في بحث دائم عن القيم. وعلى الشاعر الحديث أن يعي تماماً ليس فقط الكلمات ولكن العالم أيضاً والإنسان ويجب أن يتذكر دائماً «أنه إذا كانت القصيدة مصنوعة من كلمات، فالكلمات ليست فقط مصنوعة من الحروف *Lettres* ولكن أيضاً من الكائن الحي *l'être*»، كما يقول G.E. Clancier. وبينما نحن مشغولون في إيجاد تعريف للحدأة ظهر تيار فكري يشن هجوماً عليها وعلى مفاهيمها ويسمى ما بعد الحدأة.

وهو يعتقد أن الحدأة انتهت بعد فشلها في تحقيق وعودها، ويحاول في نفس الوقت التبشير بقيم جديدة تقوم على أساس الانفتاح الفكري المضاد لفكر الحدأة الجامدة، وليست هناك نظرية عامة لما بعد الحدأة لأنها هي نفسها ضد صياغة النظريات العامة. فما هي إذن؟ هل هي استكمال للحدأة أم رفض لها؟ وإذا كنا قد أعطينا الجنسية الفرنسية للحدأة فإننا نعطي الجنسية الأمريكية لما بعد الحدأة: فبعد عام ١٩٤٥ انتقل سوق الفن من العالم القديم إلى العالم الحديث، من باريس إلى نيويورك كمنصر حتمي لتطور الفن الحديث عن طريق الحركة التعبيرية المجردة ثم الـ pop art عام ١٩٦٠، ثم غزت ما بعد الحدأة في الثمانينيات الأدب والفنون والموسيقى. إنه مما لا شك فيه أن ما بعد الحدأة حركة ضد الحدأة. وإذا كان الحديث هو المعاصر والحالي، فما معنى إذن هذه البادئة "post"؟ ألا يبدو الأمر متناقضاً؟ ما هو هذا الـ post «بعد» إذا كانت

الجديد أو الـ néo الذى يعنى المرجعى أو الـ zétro؟ إن الجديد الحقيقي يجب أن يكون تجديدياً ونهضة وتقدماً. ما بعد الحداثة هو نوع من التجاوز للحداثة، وخروج عنها وعبور لها. فما بعد الحداثة ليست أزمة من الأزمات التى ظهرت فى تاريخ الحداثة، وليست ثورة للحداثة على نفسها ولكنها نوع من الوعى. إن «المشروع الحديث» لم ولن ينتهى. هى نوع مختلف من التفكير فى العلاقة بين التراث والتجديد بين التقليدى والمتغير.

إن ما بعد الحداثة فى الواقع هو استكمال للحداثة برفضها وبالانفصال عنها كثقافة قائمة. قد تكون ما بعد الحداثة أزمة حقيقية للوعى التاريخى فى العالم المعاصر، أزمة شرعية المثاليات وقد تكون مجيئاً متأخراً للحداثة الحقيقية.

قد تكون الحداثة فترة انتقالية أو هى لحظة لا يمكن إزاحتها أو هى المتغير وغير الثابت ولكن يبقى سؤال هام: هل هما استمرارية أم انفصال؟ هل كل جديد يعنى بالضرورة رفضه للتقديم وهل يعنى وجود تغيير حتمى؟ وهذا التغيير هل هو بالضرورة إلى الأفضل؟ يقول سارتر: «فى مجتمعنا المتحركة يعطى التلطف أحياناً دفعة للأمام» (الكلمات، ١٩٦٤) إن البحث عن جديد هو خاصية الفن الحديث لذلك كانت السريالية مثلاً، منذ حدها Breton كنوع من الفكر فى غياب أى متابعة للعقل، نوعاً من الحداثة. ورفض Arogon كون السريالية استكمالاً وتطوراً لما سبق فى حين يحاول البعض أن يجد لها أصولاً ويربطها بالماضى. وكثير من الفنانين ارتبط اسمهم بالسريالية فى حين أن أعمالهم ما هى فى الواقع إلا استكمال للحركة الرمزية فى آخر القرن الماضى مثل Dali و Delvaux و Cherico وغيرهم. وكتاب الرواية الجديدة الـ Nouveau Roman أمثال Nathalie Sarraute و Robbe Grillet و Mmrguerite Duras يكتبون الآن سيرتهم الذاتية يؤكدون أن لا شئ قد تغير!

إن الاعتقاد السائد هو أن الحديث هو ما ينفصل عن القديم أو التقليدى، والتقليدى هو الذى يقوم التحديث ولكن قد يكون القديم والتقليدى هما قمة الحداثة لذلك

الحداثة هى التجديد المستمر وإذا كانت هى حركة الزمن نفسه؟ كيف يمكن للحاضر أن ينفى صفة الحاضر؟

فى الواقع، إذا كانت الحداثة أمراً معقداً فما بعد الحداثة أكثر تعقيداً. ويشير Antoine Compagnon فى كتابه الذى أشرنا إليه من قبل إلى هذا التعريف لما بعد الحداثة المأخوذ من قاموس أمريكى حديث هو: «حركة أو أسلوب يتصف برفض حداثة القرن العشرين ويمثل فى أعمال تتضمن تنوعاً للأساليب والتقنيات التاريخية والكلاسيكية». ويؤكد Compagnon أن المؤرخ Arnold Toynbee أدخل صفة الـ post-moderne فى بداية الخمسينيات كمرادف لكل ما هو متدهور ولا معقول وفوضوى وللإشارة للحقبة الأخيرة من الزمن الحديث وتاريخ الغرب، أى الانحطاط الأوروبى فى الربع الأخير من القرن الـ ١٩ الذى أكدته الحربان العالميتان.

ثم ظهرت هذه الصفة مرة أخرى فى الستينيات بمعنى تحقيرى péjoratif عند النقاد الأمريكيين أمثال Irving Howe فى سلسلة من المقالات جمعت بعد ذلك تحت اسم The Decline of the New وأصبحت ما بعد الحداثة أيديولوجية لمجتمع استهلاكي. انها شئ جديد بالمقارنة بالحداثة وإذا فتحنا قاموساً للغة الفرنسية (Petit Larousse) أو الإنجليزية نجد كلمة ما بعد الحداثة -post-modernisme مخصصة غالباً للطابع المعماري الذى يختلف عن المعمار الحديث.

إذا كانت أحلام الحداثة قد ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى والثورة الروسية وفرضت نفسها مع حلم إعادة بناء أوروبا على أسس جديدة كنوع من التغيير الاجتماعى، فما هو حلم ما بعد الحداثة؟ هل ما بعد الحداثة أكثر حداثة من الحداثة؟ هل هى ضد الحداثة أم استكمال لها أى «بعدها»؟ هل هى قمة الحداثة أم رفض لها؟

إن البادئة أو الـ post : préfixe = بعد، تعنى الانفصال، هل يعنى إذن الانفصال عن الحداثة قمة الحداثة؟ كيف يمكن تعريف الحديث والتفرقة بينه وبين

منحاول تفسير المصطلحين:

إن الجمع بين كلمتي تقليدى وحديث يبدو أنه جمع بين ضدّين أو تحالف بين كلمتين متعارضتين فما الفرق بينهما؟

إن التقليدى هو نقل نموذج أو معتقد من جيل إلى آخر ومن قرن إلى آخر، وهو نوع من الإخلاص للأصل لذلك فإن الحديث عن «تقليد حديث» قد يبدو غريباً وذلك لأن التقليدى تصنعه مجموعة من الانفصالات ولكنها تبدو كبدايات وخلق لأصول.

إن كل جيل ينفصل عن الماضى فإن هذا الانفصال نفسه يكون تقليداً. ويشير Octaviopaz فى point de convergence (ونقطة تطابق) إلى أن التقليد الحديث هو تقليد ضد نفسه. وهذا التناقض يشير إلى طبيعة الحداثة المتناقضة فى ذاتها. فهى تؤكد وتنفى فى الوقت نفسه فتشير إلى حياة الفن وموته، إلى عظمته وتدهوره. إن الجمع بين المتناقضين يكشف عن الحديث كنوع من نفي التقليدى كما يقول A. Compagnon. ويبدو التعبير الإنجليزى The Modern Tradition وهو عكس The Classical Tradition أقل تناقضاً فهو يشير إلى فترة تاريخية تبدأ منتصف القرن الـ ١٩.

وفى الواقع إن عبارتي كلاسيكى وتقليدى تتفقان فى حين أن الحديث يبدو كأنه خيانة للتقليدى ورفض لذاته. والحديث يختلف عن القديم ancien أو antique أى عن الماضى، أى الحاضر فى مقابل الماضى. فهل يمكن اعتبار القدماء فى وضع أدنى من المحدثين باعتبارهم أكثر بدائية فى حين أن الحديث يعنى التقدم، تقدم المجتمع والعلوم والتكنولوجيا إلى آخره؟ بالطبع لا. فللقدماء أهميتهم ونقلهم وجماليتهم فى الأدب والفن والشعر والموسيقى.

إن الحداثة تقول انطلق كما شئت وعبر عن نفسك وأترك كل ما هو مقدس أو نمطى للبحث عن عالم جديد بعيد عن أى تقليد لما سبق. ولكن الحداثة ليست المعاصرة أى أنها ليست تعبيراً عن الزمن الحاضر فقط بل إنها امتدت لتصل إلى التراث والشعر القديم فىرى الشاعر والناقد السورى محيي الدين اللاذقاني فى كتابه «آباء الحداثة» أن الحلاج هو الأب الحقيقى لقصيدته النثر

العربية. فى حين يؤكد الغيطاني أن هناك شعراً جاهلياً حدائياً، وأدوار الخراط يعتقد أن أبا نواس يظل شاعراً حدائياً لأن شعره تجاوز معاناة الخبرة المباشرة إلى سؤال ما وراء الواقع، إلى مشارف الصوفية كما فى حالة الحلاج مثلاً، ويضيف الخراط أن شيخ الحداثة العربية هو أبو العلاء المعرى للسبب نفسه. وهؤلاء هم آباء الحداثة الإنسانية جميعها.

وعند Rimbaud تصطدم الحداثة بالتراث وتقيد تشكيله بالخيال وخلط الأساليب المعمارية فلقد حاول Rimbaud استخدام جميع المتناقضات المحتملة لمفهوم الحداثة ويفرض أدونيس كل علاقة بالماضى فيقول: الإنسان عندما ملجوم بالماضى، نعلمه أن يكسر اللجام ويجمع، نعلمه أنه ليس حزمة من الأفكار والمصنفات والأوقات يسمونها تراثاً.

ويضيف أدونيس: «ليس التراث مركزاً لنا. ليس نبعاً وليس دائرة تحيط بنا. حضورنا الإنسانى هو المركز والنبع».

ويستطرد قائلاً: ما نريده، ما نهدف إليه شيء آخر أيها السادة إننا نتخطى ما كتبتموه، ما ورثتموه. نهدهم أيضاً.

تشتمل الحداثة إذن على مجموعة كبيرة من المتناقضات: القديم / الحديث، الحاضر / الماضى، اليسار / اليمين، التقدم الرجعة ويصعب على القارئ أو المثقف العادى أن يفهم الفكر الحدائى الجديد وما به من متناقضات. فالحداثة أضاعت أحياناً النص وأضاعت المعنى. الحداثة هدمت الماضى دون وجود بديل. الحداثة أصبحت تعنى الغموض والإبهام. الحداثة لم تعد لإثراء النص ولكن لتدميره. الحداثة أصبحت نفياً مستمراً.. فالحداثيون كما يقول عبد العزيز حمودة: «وقفوا طويلاً أمام مراياهم المحبذة إلى أن صدقوا أن حجم إنجازاتهم المبالغ فيها حجم حقيقى، بينما يتفق نقاد الحداثة الغربية على أننا لو خلعنا الحداثة من الصخب والضجيج ونغمة التعالى والمبالغة فلن يبقى منها الكثير» (الوفد ١٩ مارس ١٩٨٠).

إن الفن والإبداع عموماً ترمد دائم ومغامرة جديدة.. مغامرة الجديد الكبرى كقيمة أساسية للعصر. إن الإيمان بالتقدم هو إيمان بالجديد، فالجديد هو جعل التقدم

نفسه في ثورة، هذا التواصل ليس حديثاً، فنجد في الأسطورة القديمة وفي الملاحم وفي أدب المقامة فكل منهم نوع أدبي يجمع بين القصة والشعر. الجديد إذن يمكن أن يكون استمراراً للتقليد. والحداثة ما هي إلا تراث حي قائم بصرف النظر عن زمنه.

ممكناً، ولكن لا يجب أن ننخدع بكل ما هو جديد فالجديد والحديث ليسا دائماً الأفضل، والجديد والحديث ليسا دائماً انفصالاً عن الماضي: فمصطلح قصيدة النثر في ادب الحداثة وتداخل الأجناس الأدبية وتمازجها وانصهارها بحيث يتمرد النوع الأدبي على

الهوامش

(١) عنوان مقال في جريدة الدستور بتاريخ ١٨/٢/١٩٩٨.

(٢) ارجع إلى كتاب Antoine Compagnon بعنوان Les cinq paradoxes de la modernité, Seuil, 1990, pp.17-18.



ارتباك الذات الباحثة عن الحادثة، ما بعدها وما قبلها...

البداية ليست فقط نشاطا بعينه. تكون أيضا إطارا ذهنيا،
نوعا من العمل، موقفا ووعيا. إدوارد سعيد: «بدايات».
نحن لانعرف المدنية، لأن التمدن هو القدرة على ربط الأشياء.
كاتب كويى، مشار إليه فى «علاء الديب»، وقفة قبل المنحدر.

أمينة رشيد*

ما بعد الحادثة أو ما قبلها:

بين الأنواع الأدبية، تقدم السيرة الذاتية بلا شك لونا
من الحادثة. الحادثة بمعنى معرفة الذات، مقاومة
المجهول واللامعنى فى إدارة الحياة، البحث عن وحدة
عبر تشتت الوجود اليومي. تفصح أيضا السيرة الذاتية عن
وضعية الفرد فى المجتمع، عن مدى سيطرته على
علاقته ببلاته، بالآخر وبالأشياء. فتكون بهذا المعنى مرآة
للحادثة إذا كانت الحادثة شكلا من الوعى لعلاقة
الإنسان بالعلم.

نجد السيرة الذاتية من خلال نصوصه التأسيسية فى
الكتابات المصرية الأولى تعبر عن المواجهة مع الغرب.
يفتزو النموذج الغربى صورة صنع المستقبل ونرى السيرة
الذاتية مع الأيام تقاوم الجهل للوصول إلى المعرفة، ومع
يحيى حقى تمجد العلم للإطاحة بالغيبى. وإذا استمر
النوع فى السرد الحديث يبحث عن العلل. وعن معنى
التاريخ مع لويس عوض، لطيفة الزيات، شريف حتاتة،
وغيرهم من كتاب السيرة، من خلال طرق وأشكال
مختلفة، فهل نستطيع أن نقول إن التخلي عن المفهوم
النهضوى الذى يستهدف بناء حياة أفضل تقوم على
رفض الغيبى وعقلنة العلاقة بين الأنا والعالم، يعبر فى
الكتابات الشابة، مى التلمسانى أو نورا أمين مثلا، عن

تجاوز إشكالية تحقق الفرد فى نوع من ما بعد الحادثة؟
لن يكون هذا غرض دراستى:

ما أريده من خلال قراءة بعض نصوص السيرة الذاتية
المصرية، هو الإظهار، عبر مرآتها، لشكل الحادثة فى
تصور كتاب السيرة. شكل أراء مضطربا، معبرا عن ذات
مرتبكة ومشروع لم يكتمل. شكل أراء متارجعا بين
نموذج غربى للحادثة، قاطعا مع الماضى دون العثور
على الجدل الذى قد يساعد على ابتكار المستقبل -
انطلاقا من أشكال أكثر ارتباطا بالواقع المحلى - واضعا
الفرد بمفهومه الغربى نمودجا دون إدراك للاختلاف فى
شروط الإمكان مما يؤدى إلى شرح الذات والمشروع
معا. وهذا سوف يقودنى إلى السؤال الذى يطرحه هذا
العدد من قضايا فكرية: هل نستطيع أن نتحدث من
داخل الثقافة العربية عن حادثة وما بعد حادثة بالمعنى
التي انتشرت فى الثقافات الغربية منذ السبعينيات؟

عبر قراءتى لدارسى الحادثة وما بعدها، استوقفتنى
المنطق الخاص لمناقشة تميل إلى المثالية ولا تأخذ فى
الاعتبار الظروف التاريخية والفكرية الخاصة بكل
مجمع^(١). فإذا اقترنت الحادثة بالقطع الحاسم مع
الماضى لصنع قيم وجماليات وسلوكيات جديدة، وما
بعد الحادثة بقبول التجاور لأنظمة مختلفة دون اعتبار

(*) رئيسة قسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - جامعة القاهرة (سابقا).

وبين الفكر الغربي المستنير (ص ٤٦)، كما يقول. ويلاحظ أيضا أن السير الذاتية الأولى، رغم رغبتها في التعبير عن الذات، كانت ترفض، طبقا للموروث العربي «التعري النفسى والمصارحة المكشوفة» (ص ٧٨). سوف نرى كيف شكلت هذه العناصر الأولية جزءا هاما من ربكة الذات كما تظهر في السير الذاتية العربية أو كما تختفي وراء القضايا المثارة.

تبدأ الربكة مع الانقسام وليس فقط بهذه الازدواجية الناتجة عن ثنائية الغرب / الشرق. وقد أظهرنا في دراسة سابقة التشكيل الأسلوبى للثنائيات التى تكون المعمار القيمى لكتاب الأيام (٤)، من الثنائية الجغرافية - القرية / المدينة، مصر/فرنسا، الأزهر / الجامعة الحديثة، انتقال طه حسين إلى ثنائية الثقافة وانقسام الذات في محاولة الربط / الفصل بين التراث العربى والعقلانية الأوروبية. فمن القرية التى كان يعيش فيها «غربا عن الناس وغربا عن الأشياء» (٥)، ينتقل إلى حى الأزهر حيث الروائع الكريهة والأصوات المزعجة والغلظة التى تغلف الناس والأشياء - وكم تعود كلمة غليظ فى كتاب الأيام - وعقم الدروس الخ، ثم إلى فرنسا حيث العقل والنور وتحضر السلوك.

منذ صغره وربما بسبب عاهته عانى طه حسين من الانفصال بين العقل والجسد. لا يشترك فى اللعب مع الأطفال. يقول أنه عرف أغلب الألعاب: «بعقله لا بيده. وكذلك عرف أكثر ألوان اللعب دون أن يأخذ منها بحظ» (١، ص ٢٧). واستمر بعد ذلك محروما من «لذة العقل والجسم معا» (٢، ص ٢٣)، عندما كان أخوه يسهر مع أصدقائه من الشباب. نجد أيضا عند لويس عوض هذا الانفصال بين العقل والجسم، وربما يكون من سمات مثقفى هذا الجيل. يقص فى أوراق العمر كم كان يبغض «درسا سخيفا اسمه «الأشياء»...» وقد كنت شخصا أبغض دروس الأشياء بسبب تخلفى فى القدرة على الأشغال اليدوية» (٦).

تقص أغلب السير الذاتية وحدة الراوى مع أفكاره وتعلم الحياة من خلال الكتب. وحدة تؤلمه لكن لا بد منها. يقول شكرى عياد فى العيش على الحافة، معبرا عن وحدته، أنها: «أصبحت جزءا من نظام حياتي» (٧).

للتناقضات التى قد تفصل بينها، فما هى الأشكال التى صنعتها أو استهدفتها حدثاتنا؟ وهل يعتبر التجاور عندنا ما بعد حدثي أو ما قبل حدثي؟ إن ما بعد الحداثة، رغم التعريفات المختلفة والمتناقضة أحيانا التى وجدتتها للتعريف بالكلمة، هى فى الغالب «المنطق الثقافى للرأسمالية المتأخرة» كما يقول فيرديريك جيمسون أو «الشرط العام للمعرفة فى عصر التكنولوجيا»، حسب ليونار. فهل وصلنا إلى هذه المراحل إلا تابعين اجتماعيا، ثقافيا وفكريا؟ ربما نتفق مع هابرماس الذى يشك فى صلاحية مصطلح «ما بعد الحداثة»، إذ يرى أن الحداثة التى استهدفتها عصر التنوير لم تكتمل بعد (٢٢). ومع ذلك لا أريد أن أتبحر فى مناقشة هذه التعريفات، بل سوف أحاول استخلاص دلالات بعض السير الذاتية التى قرأتها: فأغلب كتاب السيرة عندنا هم ممن حاولوا بفكرهم وكتاباتهم، أو بسلوكهم وحياتهم، صنع أو تحقيق مفهوم للحداثة. فإلى أى مدى نجحوا أم ضلوا الطريق؟ إن سؤال الحداثة، ما قبلها وما بعدها - إن وجدت - لا ينفصل فى ثقافتنا الحديثة عن سؤال النهضة. مما يعيدنا إلى المراحل المختلفة لحركة نهضوية استهدفت فى أغلبها العقل والعلم على النموذج الغربى وفشلت فى إقامة الشروط الاجتماعية لإنضاج فكر علمى وثقافة عقلانية.

١ - سؤال البدايات:

ارتبط سؤال النهضة فى كتابات القرن التاسع عشر، كما هو معروف، بقياس الغرب: تقدمه وتأخرنا، عقلانيته وغيبائنا، علمه وجهلنا. عبرت رحلات رفاعة الطهطاوى وعلى مبارك وغيرهما عن هذه المفجوة وهذا النقص. واستمرت هذه الثنائية - الازدواجية؟ - حتى الآن، وتعتبر عنها الكثير من سير ذاتية الليبراليين من كتابنا: طه حسين، توفيق الحكيم، يحيى حقي، الخ. يلاحظ يحيى عبد الدايم فى كتابه الرائد عن الترجمة الذاتية فى الأدب العربى الحديث (٢٣)، أن البحث عن الذات فى الثقافة العربية الحديثة برز وتشكل مع صعود الطبقة الوسطى وعبر عن التمرد بين مقاومة الاستعمار والانبهار بالنموذج الغربى، وعن القلق العميق الذى وأكب هنا «الصدام الفكرى بين الفكر الشرقى الجامد

فكانت القطعية حتى موت الأب، الصمت، استحالة التواصل، الشرخ الداخلي الذى يؤلم ويجرم طرفى الخلاف: «احتججت إلى زمن طويل حتى أعود غيابي، وإلى وقت أطول حتى أثبتن حقيقة مشاعري نحوه. لم يكن الحزن لموته. إنما حزنيت، وما زلت حزينا، لأنه سيقتنى بالموت قبل أن أعيد إليه كبرياءه» (ص ١١٨). هل نستطيع أن نرى هنا علامة من علامات استحالة التصالح مع الذات؟

تغيب المرأة عن هذه السير الذاتية. أو بمعنى أصح لا توجد المرأة الحبيبة، الصديقة، الزميلة.

الأم غائبة عند طه حسين، مقهورة فى أوراق العمر، متسلطة فى العيش على الحافة. يقول عنها لويس عوض بعد وصفه لغياب العدالة بين حياة أبيه المرفهة بين القراءة واحتساء الخمر ولعب القمار وبين انشغال أمه اليومي فى أمور المعيشة وتربية الأطفال: «امرأة جاءت إلى الحياة وخرجت منها، أعطت كل ما تملك ولم تأخذ من الحياة شيئا» (ص ٨٤). مما جعله، حسب تعبيره، متجاوزا لقاسم أمين ومطالبيا بـ «المساواة التامة بين الجنسين» (ص ٧٧). لكن هنا أيضا يظهر الاختلاف بين القول والتجربة المعيشية. التجربة الأولى للجنس يعيشها مع عاهرة ولا يوجد وصف لتجربة أخرى. وفى جملة، يلخص حياته الزوجية: «عاش (أخوه) فى الظل حياة هادئة فأكرمه الطبيعة فى ذريته، وعشت فى الضوء مع زوجتى حياة مضطربة وحيدا وبلا عقب» (ص ١٠٦). ويستطرد مؤكدا على دور الذهن فى ملء الحياة: «فلنقل أن الطبيعة أكرمتنى فى تلامذتى وقرائى الذين شاركوا فى تغيير القيم والأفكار على أرض مصر وفى كتبى الأربعين» (ص ١٠٦). وهذا الارتباط بالكتب والتلاميذ سمة أساسية لتلك الشخصيات التى بدأت حياتها مع القرن وأمنت بالتعليم وبالحياة الذهنية إيمانا مطلقا وعوضت بهذه القيمة اضطراب الوجدان. فنجد شكرى عياد يهذى سيرته الذاتية إلى «أبناء الصلب رزقت منهم ثلاثة. أبناء الرأس بلا عدد». وبالفعل نجد القارئ المتضمن الأساسى للكتاب هو ابن الرأس هذا. فبين أب يصفه «مثاليا، محبطا» وأم سماتها «العناد والسيطرة»، عاش الراوى مع الكتب والأفكار وما يسميه

فى ركنه من الوجود يتأمل الراوى الأحداث العامة والعلاقات الخاصة، مما يثرى معرفتنا بهذه وتلك. أحداث عامة هزت البلاد، ولم يشترك فيها الراوى فى الغالب. يستاء طه حسين من سلبية طلاب الأزهر فى الدفاع عن «الأستاذ» (٢)، ص ١٤٦، لكن لم يفدنا الأيام فى معرفة موقفه الفعلى من الحدث. أما لويس عوض فقد استوعب فيما يبدو نصيحة أمه: أن «يمشى جنب الحيط» (ص ١٤٤)، رغم الحيز الهام الذى تحلته الساسة فى أوراق العمر. تذكرنا السيرة بسنوات ثورة ١٩١٩ وشخصياتها الفاعلة ولحظاتها المثيرة ومظاهراتها العارمة. دخلت السياسة فى صميم تكوين الراوى، كما يقول: «كان الناس فى صباى يفطرون على السياسة ويتغذون بالسياسة ويتعشون بالسياسة» (ص ١٥٦). ولكنه رغم اشتراكه فى مظاهرات ١٩١٩، يقول أنه فعل ذلك «كطالب مثالى لا يلقى أبدا بالطوب» (ص ١٤٤). نفس الشيء نستخلصه من سيرة شكرى عياد.

رغم أن السياسة لا تشغل السيرة بشكل أساسى كما فى أوراق العمر، إلا أنها تصاحب جميع أحداث الحكاية وتجلجلى فى بعض اللحظات الدرامية لحياة الأمة وحياة الراوى، فتشكل ربما بعدا من أبعاد «الحافة» فيما يسميه العيش على الحافة: «إننى أقف عند الحافة الحرجة بين الكلام والصمت، بين الحياة والموت. أو بين الموت والحياة» (ص ٧). فبعد وصفه لطفولة ومراهقة تسمتا بحياء شديد وما يسميه «فرديتى الفظيعة» (ص ١١٦)، يصف حدثا أثر بلا شك على مجرى حياته.

كان ذلك فى ١٩٣٦. المكان، مدرسة شبين الكوم الثانوية. يقول الراوى: «كنا نلتقى عصر كل يوم عند مكتب البريد قرب السوق، نرتب ما سنفعله فى الصباح، وبعد أن أقوم بدورى المحدود، وتنطلق المظاهرة، أذهب إلى بيتى» (ص ١١٦). لكن ذات يوم «سيطرت فيه الفوضىائية» (ص ١١٧)، أحرق الطلاب معمل الطبيعة والكيمياء. ويبدو أن الراوى اشترك فى هذا الحدث رغم استنكاره له. وعندما أتى أبوه لتلبية دعوة الناظر لبعض أولياء الأمور تصرف أمام الناظر بما رآه ابنه إذلالا ومهانة - «لماذا فعل بى وينفسه ما فعله فى ذلك اليوم الأخير؟» (ص ١١٧).

«الفرجة»: «والفرجة، مع طول الزمن، تعلمك أن تعيش مع أفكارك، مهما كانت أفكارنا ساذجة. ويصبح لك رفيق دائما، هو نفسك، تألفه أو لا تألفه، ليس معك غيره» (ص ٥٨). تأثر هو أيضا بكتابات قاسم أمين، لكنه لا يستطيع أن يستوعب بشكل إيجابي القوة التي اكتسبتها أمه في إدارة الحياة بعد موت أبيه: «علاقة الابن بأمه - في جيلي أنا - كانت شديدة التعقيد» (ص ١١٩). ويختفى تأثير قاسم أمين وراء أحكام صارمة ضد المرأة: «إن أبى أضاع ما له في البركة. هكذا النساء دائما. لا يفهمن الصراع ضد قوى الطبيعة. ولا لذة ذلك الصراع. الصراع الوحيد الذي يعرفه هو صراع الرجل والمرأة في الفراش» (ص ٦٧). كان يرى في أمه هذا الكائن الذي كان يريد أن «يخصمه»، فجعلت كل النساء من المحرمات. ومتجاوزا لهذه الخبرة الخاصة، يعبر بشكل واضح عن عدم إيمانه بوجود الحب في الثقافة العربية: «بين الحب الصوفى والحب العذرى وكلاهما عاش على هامش المجتمع» (ص ٢٣)، لم يعرف العرب ما يسمى بالحب. فرغم تصريحه بإنجازات العصر التي سمحت له بأن يتحدث بحرية عن الجنس، يعترف بالتالي: «أما الآن وأنا أسترجع تفاصيل حياتي فلست بقادر على الزعم بأنني نجحت في أن أكون هذه الثقافة بداخلي» (ص ٢٣). ورغم سلبية هذه التصريحات، يقترب شكرى عياد، أكثر من سابقه في كتابة السيرة الذاتية، من الحداثة الحقبة التي تبغى معرفة الذات والكشف الصريح عن تناقضاتها وحلودها.

إن سيطرة الغرب فكريا وقيمة ومثلا أعلى واضحة في جميع سير البدايات. في الأيام تمثل نقطة التحول الأساسية كما نعرف. أما في أوراق العمر، حيث تبدو النزعة الوطنية أكثر حضورا، والانتماء للوطن القيمة الأساسية للكتاب، يبقى تغلغل الثقافة الإنجليزية ونمط السلوك الانجليزي واضحا. في الكتاب، الأب يقرأ التاريخ في الكتب الإنجليزية ويفهم السياسة بسبب ثقافته الإنجليزية، حسب ما يقوله الراوى، ابنه، بانبهار ملموس. وأيضا الإشارة إلى حسن الملابس الإنجليزية، إغراء الأسماء المستعارة من الثقافة الغربية: الأخ فيكتور سمي هكذا تأثرا بفكتور هوجو، يمتلك الكتاب بتفاصيل

تنصح عن إعجاب الراوى بنموذج الثقافة الغربية. في العيش على الحافة، تنحصر الإشارة إلى الغرب وثقافته إلى ذكر بعض أسماء الأعلام في العلوم الإنسانية: تين، تشومسكى، مدرسة براغ، وامتنان تتخلله السخرية لبعض إنجازات العصر التي حررت إمكانية الحديث في المواضيع المحرمة مثل الجنس، كما رأينا. لكن هذا التحرر النسبي للكلام، لا تصاحبه حرية ملموسة في السلوك. فالسيرة هنا تعطينا الكثير من نماذج الشذوذ الجنسي والعنف، بينما لا يظهر حب الرجل والمرأة إلا عبر رومانسية صورة طفلة أو شرعية زوجة أو خلاعة عاهرة. ويتأتى هنا ملاحظة أنه رغم الصمت الذي يميز التجارب العاطفية في أوراق العمر، نجد فصلا من الكتاب يصف التجربة الجنسية الأولى، مع عاهرة في بيت من بيوت الدعارة!

تخطت مع ذلك في تجربة التعلم - أو سنوات التكوين كما يسميها لويس عوض - مع وجود التأثير الغربي، الكثير من علامات الانتماء الوطنى وحتى الإشتراكي قبل أوان تكوين أيديولوجيا اشتراكية مؤثرة في الثقافة المصرية في الأربعينيات. يحكى لويس عوض أنه رأى أباه يبكى مرتين في حياته: الأولى عندما مات سعد زغلول والثانية عندما نفذ حكم الإعدام على العاملين الأمريكيين ساكو وفانزتي، في ١ مايو ١٩٢٧، وأصبح بعد ذلك يوم ١ مايو، يوم الاحتفال العالمى بعيد العمال. نجد هكذا عند لويس عوض بذور ما سيكون أساس السيرة الذاتية «الاشتراكية» عند لطيفة الزيات وشريف حتاتة.

٢- المطاردة والقهر:

مع لطيفة الزيات، يختلف سؤال الذات وتشهد علاقة العام بالخاص منحتي جديدا. هنا لا يستبعد الخاص كما لا يتر وراء أهمية الأحداث العامة أو السياسة أو الثقافة. لا نجد عندها أيضا هذا الانفصام الذي يميز سير البدايات، بل شرحا أو شروحا من نوع آخر. هل نحن هنا أمام وعى جديد لعلاقة الإنسان بذاته وبالعالم؟ أم نموذج لكتابة نسائية أكثر إدراكا وحساسية بأهمية الخاص في الحياة؟ تقول حملة تفتيش، أوراق شخصية، كما تقول أعمال لطيفة الزيات الأخرى، أن الذات أو الأنا لا

الذى وجه إليها من بعض قرائها أنها أخفت بعض التفاصيل الدالة، مثلا فى رواية زيجاتها الأولى والثانية (وتساءل: هل على كاتب السيرة أن يقول كل شئ؟ وما معنى كل شئ فى النص الأدبى؟ أليس من الأحرى فهم دلالات الصمت والجدل بين ما يكتب وما يسكت عنه؟) أرى أن لطيفة الزيات وصلت إلى درجة عالية من الصدق فى محاولاتها المتكررة لفهم ما حدث، لإيجاد الربط بين الصور المختلفة والتميز بين الحقيقة الداخلية والصور الاجتماعية ومراوغة الذات والتحليل عليها والاعتراف بالخطأ وبالتقصير: «وكل ما أستطيع أن أقطع به أن هذا الانقسام فى ملكاتى إلى جانب قصورات أخرى فى شخصيتى كان سببا من أسباب اختلال فعلى وإنتاجى لفترة طويلة نسبيا من فترات حياتى» (ص ٢٩). وفى صديقها هذا، أرى أن لطيفة الزيات، مثل شكرى عياد رغم الاختلافات التى تميز الشخصيتين وأسلوب السيرتين، تكشف بعضا من الحداثة المبتورة فى ثقافتنا: الجراحة فى كتابة السيرة والاعتراف بالحدود الموضوعية والقصور الذاتى، تصوير واقع لم يخل أبدا من القهر والمطاردة، الاختلال فى النهاية بين «البيت القديم»، القدر والميراث و«البيت الجديد»، الصنع والاختيار. أليست الحداثة فى الأساس الفصل والقطيعة فى المعرفة والسلوك؟

مع شريف حناة نستمر فى عالم القهر السياسى والمطاردة البوليسية، وتصل بنا سيرته الذاتية «النوافذ المفتوحة» (ولابد أن تستوقفنا علاقة التناص بينها وبين الباب المفتوح للطيفة الزيات: الأمل فى مستقبل أفضل بعد صعوبات الطرق المتعرجة)، إلى درجة استثارة رواية المغامرات، عندما يقص المراحل المختلفة لهروبه التى انتهت به إلى قضاء ثلاثة عشر عاما من حياته فى السجن. لكن هذه السيرة تتميز عن غيرها من كتاباتنا الذاتية برغبتها فى الخوض فى شامل الحياة وفى إيجادها فن رسم الشخصيات المختلفة وتصويرها لسنوات اليسار فى مصر، استطاع أن يزيل من خلالها الفكرة السائدة التى ترى فى السيرة الذاتية نوعا غريبا، قائما على نمو الفرد ووعيه بذاته، وصعوبة كتابتها فى عوالم ما زال الفرد فيها خاضعا للقهر والأعراف الاجتماعية، ولكل

نكتمل إلا بانصهارها فى النحن أو الجماعة. أو هذه هى على الأقل المقولة المعروفة أو المتفق عليها لدى قراء لطيفة الزيات. لكن التحليل السردى لأسلوب لطيفة الزيات فى السيرة وفى التخيل الذاتى الذى يتخلل جميع أعمالها، يظهر دلالة أكثر تركيبا تصارع مع جفاف هذا التصريح. أن تتماثل مع الجماعة، هذا ما أراده الراوية وما ظنت أنها وصلت إليه فى نهاية سيرتها الذاتية: «أستطيع الآن أن أنظم أوراقى التى رقدت مخطوطة فى مخابئها السرية» (٨)، وربما وصلت إليه فى تجربتها المعاشية. تعبر السيرة مع ذلك عن وجوه مختلفة للمرأة الراوية: الشابة التى دخلت جامعة فؤاد الأول، المناضلة التى هربت مع زوجها الأول من بيت إلى بيت، هاربة من مطاردة الأمن لهما، المرأة التى اكتشفت أنوثتها وجمالها وحررت رغباتها الجنسية المكبوتة من خلال زيجتها الثانية، ثم «المرأة فى منتصف العمر هاربة من الحياة بين دفتى كتاب» (ص ١٦١، ١٦٢). وبين هذه الوجوه ضرورة لإيجاد خط يربط بينها. لكن أصدق وربما أجمل ما فى السيرة ليس هذا الخط الرابط، بل الصراع الدائم الذى يميز حياة وكتابة لطيفة الزيات.

صراع خاص بلاشك. لكن أيضا وعى حاد بشرخ تاريخى فى زمن شهد الربيع تلو الربيع لايزدهر فى التقدم المنسود وزهرة المشمش تذبل بين غصونها الجافة. زمن رأى إخفاق حركة الجماهير والقهر يجدد القهر عبر وجوه مختلفة من ريا وسكينة والسجانة، إلى شرطى سيدى بشر فى نهاية الأربعينيات وأمن القاهرة فى مطلع الثمانينيات. تظن الراوية أنها استطاعت دائما أن تفصل بين الخيال والواقع لكن النص السردى يظهر مزجا بين المستويات يتحقق فى استعارة «حملة التفتيش».

حملة التفتيش هى بمعناها الحرفى حملة حدثت داخل عتبر سجن القناطر. حملة شرسة داخل الأمثلة والأوراق والملابس الداخلية، حملة صاحبها صراخ البعض وهستيريا الأخريات من المسجونات. لكنها أيضا هذا المجاز الأدبى الذى قصدت به لطيفة الزيات البحث فى داخل الذات لمعرفة ما حدث للشابة المناضلة، التى كانت تهتف على سلالم إدارة الجامعة وحولها إلى المرأة «هاربة بين دفتى كتاب». وهنا، رغم الانهماك

٣- الرؤية الحداثية

مع كتابات الشباب في السيرة الذاتية يختلف المشهد تماماً. لا تطرح قضايا الوطن الكبيرة ولا العلاقة بالغرب ولا قضية المرأة، فتدور هذه السير حول الأشياء الصغيرة في الحياة، حول الذات وتحققها أو ضياعها، في كتابة تستهدف الحداثية، فتتحول زاوية الرؤية ومفردات الأسلوب، دون أن تنتهي ربكة الذات الباحثة عن الحداثة في الوعي بالذات ولإيجاد كتابة أخرى.

في دنيا زاد استطاعت مي التلمساني أن تحول تجربة خاصة وأليمة إلى عمل فني متقن وجميل في أجزاء من سيرة ذاتية متشظية. يقوم الخط الأساسي للنقص على سرد موت ابنة الراوية فور ولادتها فينتج في صياغة استعارة جنائزية ممتدة. ترفض الراوية الأسلوب الرومانسي للتعبير عن الحزن فتلجأ إلى المفارقة بين اللغة الوثائقية - الفقرة رقم ٤٠١، أكياس الدم - ومفردات الاستعارة الجنائزية - المقبرة، الرحم / المقبرة - وصور جنائزية: «المركب الصغير» الذي توجه بالبحثة الصغيرة إلى مقبرتها. في هذا الوصف ينحصر المكان إلى غرف محايدة وبلا دفء، والزمان إلى «أيام بلا أرقام» (١٠)، وتجسد الراوية في نسجها داخل قصة موت وفراق. تساهم أيضاً هذه الرؤية في تجسيد المسافة التي تفصل بينها وبين العالم المحيط بها وحتى الاقتراب الجنسي مع الزوج، من أجل صنع طفل جديد، كما تصرح به، تصفه كـ «حركة عهر حقيقية» (ص ٤٣).

هنا لانجد باباً مفتوحاً ولانوافذ مفتوحة، بل غربة واستغراباً ومسافة تفصل ليس فقط بين الراوية والعالم الخارجي، بل أيضاً بينها وبين حداثة العالم التي يحاول أسلوب القص أن يستنسخها. تحاول في بعض فقرات النص أن تصور غربة عالم مستلب - بيع البيت أو مشهد الجيران نرى الانتماء إلى البرجوازية الصغيرة - لكن لا يستطيع القص أن يدمج دلالات الوصف إلى النسيج الأساسي للنقص، من أجل صياغة حداثة تعكس رؤية شاملة لعلاقة الإنسان بالعالم. فرغم تجاوز ارتباك الذات في علاقتها بالعالم - ظاهرياً - لا نجد هنا كتابة تعبر عن أزمة إنسان العالم الثالث في مواجهة حداثة مبتورة. يتمم الاستغراب ويتسع أفق الغربة في سيرة -

أنواع الممنوعات في الكلام عن الجسد ونقد الأسرة والنقد الذاتي، ونقد المؤسسات، الخ. فكل ذلك نجده في النوافذ المفتوحة، في البحث الدؤوب لاكتشاف الذات وكشفها، لمحاصرة الحقيقة وراء الزيف والأصالة وراء الخضوع للقيم السائدة.

يجيد الراوي الدقة في فن البورتريه. يفسح عما لا تقولوه الشخصيات، فيرى وراء ملامح الوجه، الانتماء، حركة اليدين، الملابس وهئية الشخصية، علامات التوتر أو الخوف، الحزن والمرح، الأسى والريبة، الذكاء والخبث. وتنطبق دقة الملاحظة أيضاً في كتابة تاريخ مصر الحديثة، وهنا نجد عناصر أساسية مما عطل وعطل حتى الآن نمو الفرد واستكمال حداثة المجتمع، رغم المزايع التنويرية للسلطة. فنعود به إلى تناقضات الفترة الناصرية ولعب السلطة القديم والمتجدد بمصائر الناس. تناقضات بين صنع السلطة للكرامة الوطنية من خلال محاربتها للاستعمار وبين إنغالها للحريات، وخلعها لكل بذور المواطنة ولبدايات الحياة الديمقراطية (رغم حدودها وتسطيحها) مع إنشاء مؤسسات الدولة لإدارة الحياة الفكرية وما سمي بالاشتراكية عبر أجهزة الاتحاد الاشتراكي. يرى الراوي ويسرد كيف يشوه المثقف وكيف تخلق إنتهازيته، صاعداً في السلم الاجتماعي وفاقداً لجوهره وإحدى وظائفه الأساسية: النقد. يقول الراوي: «الدولة في بلادنا انتزعت مني الوطن الذي أنا جزء منه. لم تشعرني أبداً أنني أملك فيه شيئاً. قال لي لا صوت لك ولا رأى. طاردني ببوليسها، ومحاكمها، ومشايخها، حتى تبعية للأجانب مقابل ما يمكن أن تحصل عليه. سعت إلى القضاء على، إلى تحطيم ما لدى من موهبة، وقرارات، وثقة في النفس. هكذا هي السلطة ونحداها. لا يكفون عن حصارنا» (٩).

بعد قراءة هذه الشهادة يدهشنا ما يقوله شريف حداثة عن الفصل بين الفن والسياسة. هل يجوز هذا التقسيم في العالم الثالث حيث مازالت الحداثة مبتورة؟ فكما يقول الفيلسوف الإيطالي جرامشي، للفن خصوصيته، ولكن صنعه وإبداعه يتطلب كل الموهبة والخبرة المعاشة والملتزمة للإنسان الفنان.

رواية؟ مجموعة قصص؟ - نورا أمين: قميص وردى فارغ، لتطرح بوضوح مشكلة الحداثة: حداثة حب عصري، حر، بلا ضماير ملكية، حداثة كتابية «عبر زعمية»، حداثة جيل بلا آباء، يبحث عن هوية مفقودة عبر ما تسميه الرواية «لحظتنا المسروقة» (١١). يحكى هذا الكتاب المؤثر، النابض صدقا، قصة حب وافتراق متضافرة مع تجربة كتابة. تدور القصة حول الكتابة والكتابة حول القصة في حركة حلزونية. تلد الكتابة من قصة حب وتبدع الكتابة متن قصة وواقع وشخصيات واقع، تختلط فيها عناصر الخيال مع علامات الواقع المعاش. تخلق الكتابة جدلا بين النشوة والمقوت في دوائر الحزن، بين الصورة والقطع السينمائي، بين الكلمة المألوفة أو الفارغة.

تصبب الخطوط المختلفة للقصة والكتابة في مشكلة تشملهما: مشكلة الهوية. هوية الشخصيات والكتابة، لكن أيضا هوية الجيل الذى يبحث عن سلوك مختلف وقيم أخرى في مدينة مغتربة وزمن موحش. فالبطل والبطلة غير محددى الجنس: «أنا نصف امرأة، نصف عذراء. نصف حامل» (ص ١١). والفرق تذبذب بين الذكورة والأنوثة. نتحدث الرواية عن هؤلاء «الرجال الطييون» الذين «يشبهون أمي أحيانا» (ص ١٥)، أو «كنت قد تحولت بلا إرادة إلى أن أكون «الرجل الخطأ»، أو أن أكون أنثاه» (ص ١٥-١٦). والاشئان مهددان بالتخنيث. وعندما يغضب هو بصفة التخنيث، تجاوب، نصف ساخرة، نصف شارحة لواقعهما المعاش: «أطمئنت أنك لست كذلك في خيالي البصري، لكن ضرورات «الكتابة المستحدثة»، وكسر التابو يحثاننى على إجراء مثل هذه الإشارة الأدبية، ولا تنس أنني على يقين من أننا نفقد جنسنا بالتدريج. نصبح جدران في هذا الزمن الردي، حيث لا فراغة يلتقطوننا أو يمجدون انفسالنا من الهوية» (ص ٤٧). وتتحول مشكلة الهوية إلى مشكلة الجيل بأكمله في مدينة مستتلة: «نحاول أن نشق لنا هوية وسط طراز المعمار الإنجليزى ومنتجات تايوان وهونج كونج المسترخية حتى الصباح على الأرض» (ص ٤٩)، أو في «تلك المحافل الحافلة بنا: المطاعم الأنيقة التى نرتى فيها ليلا بين ثقافات سويسرية وفرنسية

ولييطالية، وأمريكية بالأساس» (ص ٤٧).

هل تحتاج هذه الشهادة على لسان شابة تريد أن تعيش وتكتب الحداثة تعليقا عن ملامح الحداثة المبتورة؟

٤- جسر بين الأجيال:

ولماذا بترت هذه الحداثة؟ ماذا حطم كل هذه الجهود والتضحيات؟ من القضايا الكبرى التى طرحتها سير البدايات إلى التوحش في مدينة مغتربة، هل هناك علة منطقية تربط الأثر بأسباب قابلة للفهم؟ يحتاج الموضوع بلا شك لكثير من الدراسات فى ميادين مختلفة من علم الاجتماع والسياسة والفلسفة، لا تلمح هذه الدراسة إلى الخوض فيها. ولازيد هنا أكثر من قراءة بعض نصوص السيرة الذاتية المأخوذة عند أجيال مختلفة كى تساهم شهادتها - وكم هى هامة مرآة الأعمال الأدبية فى إظهار ما لايقوله تاريخ المجتمعات - فى توضيح إشكالية الحداثة فى مصر.

ولنعد إلى السير الذاتية بنص صغير لعلاء الديب: «قفة قبل المنحدر»، من أوراق مثقف مصرى ١٩٥٢ - ١٩٨٢ (١٢). رغم صغره، وتشظى أوراقه - ولانلاحظ هنا أهمية كلمة الأوراق: أوراق شخصية، أوراق العمر - يؤكد هذا النص بعض فرضيات هذه الدراسة: الحداثة المبتورة، محدودة علاقة مثقف العالم الثالث بذكرة تاريخه، علاقته المشوهة بالغرب، التأثير المدمر لأموال النفط، انكسار الأحلام فى مدينة موحشة. يبدأ النص وينتهى بالتركيز على مفهوم الذاكرة: «ذاكرتى حياتى. أدافع عنها وكأنها حريتى» (ص ١١)، «ذاكرتى .. حياتى.. بها أحوال الخروج من الدائرة الجهنمية» (ص ١٠٦).

ويبدو من الصفحات الأولى أن فقدان الذاكرة هو المشكلة الأساسية لمثقف العالم الثالث.

يشير الراوى إلى «لحظات حياتنا المفككة» (ص ١٢)، بينما «الإنسان المتحضر هو من يبقى تاريخه حيا» (ص ١٢). ويشير إلى كلمات كاتب كويى: «نحن لانعرف المدنية، لأن التمدن هو القدرة على ربط الأشياء بعضها ببعض، دون إهمال شىء، أو نسيان شىء إننا ننسى الماضى بسهولة، ونغمس كثيرا فى الحاضر»

(ص ١٢). والكتاب هو - منذ عنوانه - بحث عن زمن مفقود. بلا وحدة تماقيفية، في ذكريات مبشرة، يحاول الراوى أن يرصد التحولات التى أصابت المثقف المصرى منذ بداية العصر الناصرى: ١٩٥٢. شذرات من الحياة الخاصة، أحداث تاريخية أثرت على الوجدان القومى وأخرى شرخت الشعور بالمواطنة والانتماء، الإفصاح عن نمو الاكتئاب فى نفسية مأزومة.

بوعلى لا نجده فى سير البدايات، يرى الراوى بوضوح الدور المزدوج للغرب فى حياته بين الغواية والتدمير: «لو أننى أستطيع أن أجد لنفسى عدوا، لكان هذا العدو - هو - تلك العبودية لأوروبا» (ص ٢٤). وعندما يقول له صديق أنه «من القلائل الذين يشعرون بنفض الحياة الثقافية فى أوروبا»، يتسم ويفكر: «لم يدرك هو أنه لمس جرحى الممسيق» (ص ٢٤). هل تكون هذه الـ «عبودية» إحدى أسباب تلك الازدواجية التى يشعر بها ويقول عنها أنها «قضيى الشخصية» وإنها قدرى ومصري؟ (ص ٩٤)؟

لكن للازدواجية حقيقة أكثر تركيبا. الازدواجية أثر يصنع تاريخ ومجتمع وظروف خاصة. تصنعه المفارقة بين الشعارات الرنانة وبؤس الواقع، بين الزيف والحقيقة، بين رفض التخلف ووجوده، كائننا أعطوبوطيا فى كل مكان: «أصارع فى كل لحظات وجودى» (ص ١٣). يريد الراوى مقاومة التخلف لكنه يهزم بهزيمة الوطن، ثم الطرد من المواطنة مع إخراجها من المجلة التى كان يعمل فيها والشعور على كل حال باستحالة الكتابة لجمهور واسعة: «.. المعنى الحقيقى لكلمة (مواطن)، ما زال مفقودا.. ومازلنا نبحث عنه... كم ليلة أمضيتها، وأنا أشعر أننى بلا وطن» (ص ٣٥). مع طرده من الجريدة، وكان ذلك فى ١٩٧٣ مع غيره من كتاب المعارضة، يشعر الراوى أنه فقد الأمان: «كم ليلة أحسست فيها، بالرغم من بختى وزوجتى وعيالى - أننى لست ضروريا، وأننى مطرود، وزائد عن الحاجة» (ص ٣٥). يؤلمه ويطارده غياب الديمقراطية: «نحن ياسيدى لا نستطيع أن نرى واقعنا.. أو نعبّر عنه لأننا يجب أصلا أن لا نتكلم: لا فى الدين، ولا فى الجنس، ولا فى السياسة» (ص ١٩). ويتحول هذا الغياب للديمقراطية

إلى الشعور برقيب داخلى يجمع بين كل سلطات الهيمنة: «رقبى مصرى، وأوروبى. دينى، وثقافى، جنسى، وسياسى..» (ص ٦٧).

وتقضى أخيرا على المواطنة الهجرة النفطية والهزيمة: «كل ما فى قلوب المصريين من حضارة ومرونة - يتحول - هناك فى البلاد الخليجية حيث النفط - إلى غلظة قاسية» (ص ٦٠). هناك يسيطر المال، نزول القيم وتفتت الأشياء. تكتمل الصورة بوصف المذن المهزومة، السويس والقاهرة: «أبحث فى القاهرة عن حى قديم، عن زقاق رطب، عن وجه صديق ولكن مدينتى أصبحت غريبة..» (ص ٨٦). مما يمد جسرا بين مدينة العالم الثالث كما رآها لويس عوض والمدينة التابعة التى ورثها الشباب من الكتاب. قال لويس عوض بالفعل فى أوراق العمر: «ومشكلة المدينة المصرية أنها أضاعت دستور القرية دون أن تكتسب دستور المدينة. ونحن معلقون بين أخلاق القرية وعقليتها وبين أخلاق المدينة وعقليتها» (ص ٥٠-٥١).

التجاوز والحداثة المتبورة:

تظهر قراءة النصوص السابقة، رغم انتقائها الشديد، مدى مأزق الحداثة المنقوصة التى نعيشها.

كانت المشاريع النهضوية، رغم رؤيتها الطبقيّة وانهارها بالنموذج الغربى، تستهدف تغيير المجتمع بأكمله، وانتهت بأسفلة متجددة عن الهوية وعن كتابة ذاتية تدور حول تفاصيل محدودة تعبر عن فئات هامشية من المجتمع. أرادت الذات أن تتحد مع المجموعة والأنا أن تلتحم بالنحن، وبقيت الذات معزولة، وحيدة ومهمشة.

اتسع فى المجتمع فضاء التعبير عن الرأى والرأى الآخر، لكن انحصرت علاقة الأنا بالآخر، النخبة بالجمهور والمثقف بشعبه. لكن الحرية لا تتجزأ. لا تعيش إلا فى مناخ من التغيير الجذرى لبنية المجتمع التحية والعلاقات بين البشر والأطر الأيديولوجية. وما نشهده يوميا من تدهور فى التعليم وسطوة الإعلام - وخاصة المرئى - وظهور فئات جديدة من الأثرياء، ومشاريع «تنويرية» فوقية، لا يبشر إلا بإعادة إنتاج الفقر والتخلف، التبعية الذهنية والتماذج المشوهة للحداثة.

وأحلامه الحميمة، بينما يبحث أبطال نورا أمين عن نماذج للحب لا تؤدي إلا إلى التشويه والتهميش والوحدة. آمن طه حسين ولويس عوض وشكري عياد بأهمية التعليم ودور المشقفين في الارتقاء بالدول، وانتشر التعليم بالفعل، ولم يسفر مع ذلك إلا عن إعادة إنتاج التبعية لثقافات غير مؤهلة في المجتمع في ظل النظام العالمي الجديد.

وتلقى هنا صور الرحم / المقبرة أو «الرجل المخنث»، رغم أنها تنبع عن تجارب خاصة ووسائل للكتابة تستهدف الجدة، مقام الإستعارة التي تدل على تضيق الرؤية، بين طموحات النظرة الدهضوية وأدوات الكتابة الحالية.

وما تظهره النصوص المقررة هو استمرار التجاور. بين صرخات الحداثة والتخلف، بين إغراء المال النفطي وسؤال المواطنة، بين نداء العدالة وتجديد الزيف في علاقات الزمالة والحب، الصداقة والأسرة. انتقلت لطيفة الزيات وفضح شريف حتاتة القهر السياسي والمطاردة البوليسية وتفصح شهادة علاء الديب عن استمرار القهر من خلال الرقيب الخارجي والداخلي. رسم لويس عوض صورة قاسية لغياب العدالة في العلاقة بين الرجل والمرأة وتظهر عند مى التلمساني، من خلال مشكلة بيع البيت، أنماط متجددة من اللامبالاة في داخل الأسرة وتأثير الأيديولوجيا الاستهلاكية على علاقة أفرادها ببعضهم البعض وسرقة طفولة زوج الراوية مع ذكريات

الهوامش

- (١) باستثناء بعض كتابات العالم الثالث، وبعض آخر في الغرب، التي بدأت تطرح إمكانية طريق آخر للحداثة.
- (٢) وتوجد هذه المقالات الثلاثة في: جوزيف ناتولي ولندا هاتشون، قارئ ما بعد الحداثة، جامعة نيويورك، ١٩٩٣.
- (٣) يحيى عبد الدايم، الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٤.
- (٤) أمينة رشيد، الإنسان المتمرد بين كلمة السلطة وسلطة الكلمة، في قضايا وشهادات، حبال، دمشق، العدد الأول.
- (٥) طه حسين، الأيام، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٤، الجزء الثاني، ص ١٥.
- (٦) لويس عوض، أوراق العمر، سنوات التكوين، مدبولي، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٥.
- (٧) شكري عياد، العيش على الحافة، أصدقاء الكتاب، القاهرة ١٩٩٨، ص ٥٧.
- (٨) لطيفة الزيات، حملة تفيتش، أوراق شخصية، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٢، ص ١٧٥.
- (٩) شريف حتاتة، النوازل المفتوحة، دار النهر، القاهرة ١٩٩٨، الجزء الثالث، ص ١٨٦.
- (١٠) مى التلمساني، دنيا زاد، دار شرقيات، القاهرة ١٩٩٧، ص ١٨.
- (١١) نورا أمين، قميص وردى فارغ، دار شرقيات، القاهرة ١٩٩٧، ص ١٣.
- (١٢) علاء الديب، ولقة قبل المنحدر، المركز المصري العربي، القاهرة ١٩٩٥.

هذا الكتاب إهداء من
مكتبة يوسف درويش



الحاضر بديل للحداثة وما بعد الحداثة

الزواوي بغورة*

مقدمة:

Michel Foucault 1924-1984 بين مختلف هذه الاتجاهات سواء البنوية أو ما بعد البنوية أو الحداثة أو ما بعد الحداثة.

وإذا كانت علاقة ميشال فوكو بالبنوية قد حظيت بأكثر من تعليق ونقد ودراسة^(١)، فإن علاقته بالحداثة وما بعد الحداثة لم تتل حظها من الدراسة في العالم بشكل عام وفي العالم العربي. على وجه الخصوص، ففي حدود علمنا واطلاعنا فإننا لم نقرأ إلا دراسة واحدة حول نقد هابرماس لميشال فوكو فيما يخص موضوع الحداثة^(٢)، لذا نرى ضرورة طرح هذه العلاقة للمناقشة والبحث وهذا لاكثر من سبب، ولعل أهم هذه الأسباب في نظرنا، ان الموضوع لم يناقش - كما قلنا - وإن علاقة ميشال فوكو في اخريات حياته ب «هابرماس Habermas 1929»، الذي انتقد فكرة ما بعد الحداثة وحاول تأسيس منظور جديد للحداثة، لها أهميتها بسبب ما يمكن طرحه من تقارب بين مشروع مدرسة فرانكفورت والمشروع الفلسفي لفوكو، واكثر من هذا أهمية الآراء والمسائل التي طرحها فوكو ومن منظور مختلف لما يسمى في الادبيات الفلسفية بما بعد الحداثة وما يسميه هو بالحاضر.

هدف هذه الدراسة، مناقشة الحداثة وما بعد الحداثة في بعدها الفلسفي المتعلق اساسا بسؤال العقل، من خلال تحليلات ميشال فوكو مع ربطها ببعض التطبيقات أو الاجتهادات الحاصلة في الفكر العربي المعاصر. وسنحاول في البداية، تقديم بعض التحديدات التاريخية والفكرية، لمصطلحي الحداثة وما بعد الحداثة وبعد ذلك نحلل آراء ميشال فوكو في الموضوع وعلاقتها ببعض الاجتهادات الفكرية في العالم العربي وبشكل خاص اعمال محمد اركون، وفي الاخير سنحاول بلورة ما يمكن تسميته بالبديل عن الحداثة وما بعد الحداثة والمتمثل في الحاضر.

من المعروف ان هنالك صورة تاريخية يرسمها المؤرخون للفكر الفلسفي في فرنسا منذ الحرب العالمية الثانية، والتي يمكن تلخيصها في ان هذا الفكر قد عرف الوجودية حتى الخمسينيات ثم البنوية في الستينيات، ومنذ السبعينيات هنالك توجهات عديدة منها ما يوصف بما بعد البنوية ومثله «جاك دريدا» - Jacques Derri - وما بعد الحداثة ومثله «جان فرانسوا ليوتارد Jean 1924 Francois Lyotard» ويتردد اسم «ميشال فوكو

(*) أستاذ فلسفة بجامعة قسنطينة - الجزائر.

الحداثة ليست مفهوما اجتماعيا أو تاريخيا أو سياسيا، وإنما هي نمط حضارى، يتميز بشموليته وتعارضه مع التقاليد، وحضوره فى جميع الاشياء والموضوعات من هنا نقول دولة حديثة وتقنية حديثة وفن أو ادب حديث. وهناك من يرى انه ليس للحداثة قوانين أو نظريات خاصة وإنما هنالك ملامح عامة وايدولوجيات مختلفة تدعو فى الغالب الى التغيير والتجديد فى مقابل التقليد والمحافظة. ومن الناحية التاريخية فإن صفة الحديث "Moderne" اقدم من الحداثة "Modernité" والتي تعنى فى اللغة اول الامر وابتدأه، اذ ترجع كلمة حديث الى القرن الخامس الميلادى حيث استعمل للدلالة على التمييز والفصل بين الماضى الرومانى الوثنى "Pain" والحاضر الرومانى المسيحى الذى حظى بالاعتراف والشرعية (٤).

اما لفظ الحداثة فلم يأخذ معناه ودلالته الا فى القرن التاسع عشر، حيث ارتبط بأعمال الشاعر الفرنسى «شارل بودلير Charles Baudelaire 1821-1867» بالرغم من ان للحداثة الأوروبية محطات تاريخية اساسية وفاصلة فى تاريخ البشرية، لا يمكن من دونها مناقشة الحداثة ولا ما بعد الحداثة، ونعنى بذلك مرحلة النهضة "Renaissance" ومرحلة الانوار "Lumières". لذا نرى من الضرورى ذكر بعض الملامح الاساسية لكل مرحلة وخاصة تلك الملامح التى ستكون موضوع مناقشة ونقد لما يسمى بما بعد الحداثة.

أ - فى عصر النهضة:

تربط مختلف الدراسات بين الازمة الحديثة والعصور الوسطى وتتميز الفارق بينهما باكتشاف امريكا من طرف «كريستوف كولومب Christophe Colomb 1451-1506» وذلك سنة ١٤٩٢. ومن هذا التاريخ تبدأ مرحلة الازمة الحديثة والتى تميزت بظهور الطباعة والاكتشافات العلمية الكبيرة، مثل اكتشاف «كوبرنيك Copernic 1473-1543» و «غاليلى Galilée 1564» فى مجال الفلك وظهور النزعة الانسانية التى مجلت قيم الفرد واعلت من حرية الانسان ودعت الى ضرورة دراسة التراث اليونانى ونقد التراث القروسطى "Médiéval"، كما عرفت هذه المرحلة الاصلاح الدينى بزعامة «لوتر Luther 1483-1546»، وهكذا

كما انه من المقيّد، فى نظرنا، ان نساكّل النصوص العربية التى توظف بعض المفاهيم التى تعود الى الحداثة أو ما بعد الحداثة والى هذا المفكر أو ذاك، وفيما يخص موضوعنا فانه من الاهمية، معرفة كيفية توظيف الفكر العربى للمفاهيم الغربية وخاصة عندما يتعلق الامر بقضايا ومسائل من نوع الحداثة وما بعد الحداثة.

ولعل لنصوص محمد اركون فى هذا السياق، اهميتها الخاصة نظرا لتوظيفه للعديد من المفاهيم والمناهج التى تعود الى البنيوية وما بعد البنيوية والى مثال فوكو بوجه خاص، كما انه يقوم بعملية نقد للعقل الاسلامى، والعقل هو الموضوع المركزى فى كل حديث عن الحداثة أو ما بعد الحداثة.

وعليه، فانه ومن اجل تحقيق الوضوح المنهجى، فاننا نسأل: ماذا تعنى الحداثة؟ وماذا يقصد بما بعد الحداثة؟ وما هو الحاضر؟ وكيف يشكل بديلا عن الحداثة وما بعد الحداثة؟ واخيرا، وليس آخرها كيف تعاطى الفكر العربى من خلال نصوص اركون مع مسائل الحداثة وما بعد الحداثة؟ ان مختلف التوضيحات التى سنقدمها ستحتكم أولا واخيرا الى نصوص المفكرين والفلاسفة موضوع البحث.

اولا - فى السياق التاريخى والفكرى للحداثة وما بعد الحداثة:

من المهم ان اشير فى البداية الى اننى لا اناقش الحداثة ولا ما بعد الحداثة فى المسائل الفنية والجمالية وذلك لما تتضمنه هذه المسائل من صعوبة وتعقيد. ان الحداثة المعنية هنا هى الحداثة الفلسفية ومن منظور فلسفى، وذلك لسبب اساسى وهو ان الموضوع المركزى سواء للحداثة أو ما بعد الحداثة او الحاضر هو الموقف من العقل أو العقلانية أو نوع معين من العقل أو العقلانية.

لذا سأحاول تقديم بعض الملامح الاساسية لمصطلحي الحداثة وما بعد الحداثة فى التاريخ ومن خلال اعلامها المؤسسين ثم سأحلل بالتفصيل مسائل الحاضر وعلاقته بالفكر العربى المعاصر.

ليس هناك اتفاق حول طبيعة ومكونات الحداثة عند غالبية الدارسين لهذا المصطلح (٣). فهناك من يرى ان

والاضطراب مع ضرورة الاستعداد والشعور بالازمة، مع ان الحداثة تبقى، ربما بمقارنة، مثالا مستقبليا بل ومشروعا قابلا للتحقيق، لماذا؟

لأن الحداثة لا يمكن فصلها عن النجاحات الكبيرة التي حققتها العلوم والتكنولوجيات المختلفة، ولا عن التطور العقلاني لمختلف أنظمة الانتاج وتسييرها وتنظيمها، بحيث تماثلت وعصر الاناجية، سواء من حيث تكييف انتاجية العمل البشرى او من حيث سيطرة الانسان على الطبيعة وقوى الانتاج ومختلف مخططات الفاعلية والمردودية الاعلى. ان هذه المعطيات تشكل في الحقيقة واقعا وميزة مشتركة بين مختلف البلدان المتطورة او المتقدمة.

كما ارتبطت الحداثة ايضا، بخصوصية الدولة الحديثة القائمة على القانون والمؤسسات القانونية والمتكونة من مواطنين احرار لهم حقوق وخاصة حق المواطنة وحق الملكية وحق التعبير وعليهم واجبات وخاصة احترام وطاعة القانون. وعلى المستوى الاخلاقي، اصبح الفرد يتمتع بكيان مستقل، فهناك تمييز بين الحياة الذاتية الشخصية والحياة العامة الاجتماعية، وفصل بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي.

وهي كذلك، الوعي بالزمن وبقيمة الوقت، فكل شيء في عصر الحداثة يقاس بالزمن، العمل، الانتاج، الادارة، التسيير، وحتى الراحة والتسلية لها زمن ووقت محسوب. وميزة الزمن في عصر الحداثة، انه زمن خطي، تقدمي، تصاعدي، وليس زمنا دائريا او تكراريا، انه زمن يتصاعد ويتقدم من الماضي الى الحاضر الى المستقبل. من هنا فان الحداثة ذات منزع تاريخي، فمند «هيجل 1770-1831»؛ اصبح الوعي بالتاريخ يزداد حدة ويشكل لحظة مسيطرة في الحداثة. واصبحت الحداثة ذاتها تفكر، على انها معطى تاريخي وليس اسطوريا او طوباويا. وكنتيجة لارتباطها بالزمن والتاريخ، تريد ان تكون دائما معاصرة وعالمية(٥).

من هذه الملامح العامة، نفهم، قول «هابرماس Habermas» من ان الحداثة هي: «الوعي بالمرحلة التاريخية، التي تقيم علاقة مع الماضي، من اجل ان

اصبحت الحداثة في عصر النهضة واقعا مغايرا للعصر الرسيط، وموقفا جديدا من مختلف مناحي الحياة والمجتمع.

ب - في عصر الانوار او في القرنين السابع عشر والثامن عشر ١٧ - ١٨ :

ينفق المؤرخون والفلاسفة على ان الحداثة في هذه المرحلة قد وضع لها الاسس الفلسفية والسياسية وذلك من خلال جملة من الملامح اهمها:

١- ظهور الفكر الفلسفي العقلي والتجريبي والمادى والنقدى ومن خلال نصوص فلاسفة امثال (ديكارت 1596-1650، Descartes، لسوك 1632-1704، ديدرو 1713-1784، كانط Kant 1724-1804).

٢- قيام الدولة الملكية المركزية ومختلف تقنياتها الادارية.

٣- تأسيس الفيزياء الحديثة مع تطبيقاتها التقنية وذلك من خلال جهود العالم الانجليزى «اسحاق نيوتن 1627-1742».

٤- بروز النزعة الرومانسية في الأدب والفن. وعلى الرغم من اهمية هذه الملامح، الا ان المؤرخين يرون ان الحداثة في هذه المرحلة لم تصبح نمط عيش او شكل وجود "Mode de vie"، وانما كانت فكرة قوية مرتبطة ومقرونة بفكرة اقوى واعمق هي فكرة التقدم أو الرقى "Progrès" بحيث شكلتا معا جزءا اساسيا في الايديولوجية البورجوازية الليبرالية.

الا انه ومع الثورة الفرنسية، ستأسس الدولة لبورجوازية الحديثة، أى الدولة المركزية الديموقراطية لتقوم على الدستور وحقوق الانسان، كما تواصل العلوم والتقنيات تطورها وتقدمها، ويظهر التقسيم الاجتماعى للعمل وما يؤدي اليه من صراعات اجتماعية عنيفة، يضاف الى هذا نمو ديموغرافى كبير تظهر معه تجمعات حضرية كبيرة مع تطور كبير فى وسائل النقل والانصال، وبذلك تصبح الحداثة، ممارسة اجتماعية رنمط عيش وواقعا موضوعيا قائما بذاته يتميز بالتغير والتجدد والابداع وفي نفس الوقت يرتبط بالخوف والقلق

لا يستطيع انسان مابعد الحداثة ان يثق فى الحقيقة والتقدم والثورة ولا فى العلوم الحديثة والمعاصرة التى لا تستند إلا على معيار النجاح، لانه يكفى بذاته، مستعبدة الحقيقة والعدالة(٧).

ان هذه الافكار وغيرها، وخاصة تلك المتعلقة بالعمارة والفن المعاصر، هى التى شكلت ارضية لمناقشة مسائل الحداثة وما بعد الحداثة، والتى شارك فيها العديد من الفلاسفة والعلماء والفنانين، ولعل كتاب هابرماس المصنوع بـ : «Le Discours Philosophique de La Modernité» او الخطاب الفلسفى للحداثة» والذي ظهر سنة ١٩٨٥ يعد نموذجا لهذه المناقشة التى بدأت بنصه الذى ظهر سنة ١٩٨٠ بعنوان «La Modernité un Pro-jet Inachevé» او الحداثة مشروع لم يكتمل بعد»، هذا النص الذى تبعه بسلسلة من المحاضرات حول نفس الموضوع والتى نشرها ضمن كتابه المذكور سابقا، والذي ينتقد فيه مختلف اتجاهات الحداثة وما بعد الحداثة، بدءا من هيغل وانتهاء بفوكو مروراً بنتشه وهور كهايمر وادورنو وهيدغر ودريدا وبتاي ومقدما فى الوقت ذاته بديلته المتعلق بالعقل التواصلى «La Raison Communicationnelle».

ولعله من المفيد فى هذا السياق ان تعرف اعتراضات هابرماس حول ما بعد البنوية، باعتبارها فرعا من مابعد الحداثة، وعلاقة نقده بأعمال مشال فوكو، وذلك كمقدمة لتحليل آراء فوكو فى الموضوع.

يرى هابرماس انه من دواعي التفكير فى الحداثة ذلك النقد الذى قامت به ما بعد البنوية بعد احداث ١٩٦٨ للنقل والمقلانية، وخاصة بعد اطروحات ليوتارد فى هذا المجال. لذلك رأى ضرورة تشكيل خطاب فلسفى للحداثة، يستعيد فيه ايجابيات العقل والمقلانية. لماذا؟ لان الحداثة فى نظره، لا ترتبط بمرحلة تاريخية، كمرحلة النهضة او الانوار او المرحلة المعاصرة، وانما تحدث كلما تجددت العلاقة بالقديم وتم الوعى بالمرحلة الجديدة.

وبعد تحليل ودراسة ومقارنة، يصل الى حكم اساسى يصف به مختلف فلاسفة المابعد حداثا بالمحافظين

تفهم ذاتها، باعتبارها نتيجة لنوع من العبور او المرور من الماضى الى الحاضر(٦). ان هذا التحديد الاولى للحداثة الذى قدمه هابرماس كان فى سياق نقد واسع وشامل لما يسمى بما بعد الحداثة، فما هو سياقها التاريخى والفكرى ايضا؟

خلال الثمانينيات، ظهرت فى بريطانيا مدرسة فى علم الاجتماع، شبه متكاملة تسمى مدرسة ما بعد الحداثة، وظهert معها مجلات من مثل «Sociological Review, Praxis International, Theory and Society..» كما ظهرت نصوص مؤسسة لعلماء فى الاجتماع والتاريخ والاقتصاد مثل نصوص: «سكوت لاش، براين تورنر، ديفيد هارفى، كولان كومبال، Scot Lash, Bryan Turner, David Harvey, Colin Campbell...» حاولت ان تقيم حوارا مع فلاسفة ما بعد البنوية كدريدا وفوكو وليوتارد ومع فلاسفة مدرسة فرانكفورت امثال «ادورنو Adorno 1903-1969» وهابرماس مع تأويل خاص لاعمال «ماركس Marx 1818-1883» و«فيبر Weber 1864-1920».

اما من الناحية الفلسفية، فنستطيع القول ان نص «ليوتارد» الذى ظهر سنة ١٩٧٩ بعنوان: «La Condition Postmoderne» او الشرط لما بعد حداثى»، هو اول نص يطرح الافكار الاساسية لمابعد الحداثة، والتى يمكن اجمالها فى الاعتراض على مختلف مثل الحداثة كالنقد والحرية والعقل والاقرار بفشل مشروع الحداثة الغربية.

فى نظر ليوتارد، ان غياب الافق الكونى والتحرر العام يسمح لانسان مابعد الحداثة بالتأكد من نهاية فكرة التقدم والمقلانية والحرية. ولعل اهم مظهر من مظاهر فشل الحداثة فى نظره، هو ان نصف البشرية تواجه التعميد والنصف الآخر يواجه المجاعة. وان الحروب التى عرفتها البشرية، تركت الانسان يعيش بلا اوهام او اساطير او بتعبيره من دون نصوص سردية كبرى «Metarecits».

وانه من غير الممكن التفكير فى المستقبل السعيد، بعد الحروب والانظمة الشمولية التى عرفتها البشرية، لذا

قد اقترح كموضوع لهذه الملتقيات، موضوع الحداثة. واشتكى من عدم فهمه لهذه الكلمة او بالتدقيق من نوع المشكلات التى يمكن مناقشتها تحت هذه التسمية او تسمية اخرى كما بعد الحداثة مثلا.

وعندما يرد عليه محاوره من ان المقصود فى كل الاحوال هو العقل بالنسبة للحداثة وتشظى او انفجار العقل بالنسبة لما بعد الحداثة، يجيب فوكو بان هذه ليست مشكلته لانه لا ينكر العقل ولا يماهيه بمختلف اشكال العقلانية المعطاة فى مرحلة تاريخية معينة او المسيطرة فى مختلف انماط المعرفة والتقنية(١٠).

ويرى ان اى شكل من اشكال العقلانية المعطاة لايعنى العقل، ولذا لايرى اى ميرر للقول بتشظى العقل وخاصة فى المجالات الثلاثة التى درسها، اى المعرفة والسلطة والأخلاق، كما اشار الى انه لا يناقش الفن رغم اهتمامه به فى مرحلة من مراحل حياته العلمية(١١). ولكن هل صحيح ان فوكو، لم يفكر الحداثة ومابعد الحداثة؟ ان المطلع على نصوص الفيلسوف يعرف انه حلل هذه المسألة وانطلق من كائنه مثله فى ذلك مثل هابرماس(١٢) وان تأويله لكائنه له خصوصية فى تاريخ الفلسفة المعاصرة، فهو يرى ان كائنه يقع بين مفتري طرقى الحداثة، طريق علمى ابستمولوجى حلله وناقشه فى «الكلمات والاشياء» وطريق رجوى انطولوجى يبينه فى درسه بالكوليج دى فرانس فى الثمانينيات وبالضبط فى يوم ٥ يناير ١٩٨٣ عندما علق على نص كائنه «ماهى الانوار» ورأى انه نص يطرح طبيعة الفلسفة باعتبارها تشخيصا للحاضر.

واذا كان فوكو قد تخلى عن تلك الصورة الاركيولوجية التى رسمها عن كائنه فى كتابه «الكلمات والاشياء» فانه قد احتفظ بالصورة الثانية لانها تمثل صورة الفلسفة النقدية. النقد ليس بالمعنى الذى نجده فى «العقل الخالص» وانما النقد الذى يعنى نقد الحاضر الذى يتضمن التاريخ. فماذا تعنى الفلسفة كتشخيص للحاضر؟ وماذا يعنى الحاضر؟ وماهو نوع النقد الذى يتحدث عنه مشال فوكو؟

منذ الستينيات(١٣)، يرد فوكو فكرة ان الفلسفة تشخيص للحاضر الا ان تحليله لهذه الوظيفة الفلسفية

الجدد، وان مشكلتهم تكمن اساسا فى عدم ربط النتائج بالاسباب. ويعتقد انه وعلى الرغم من وجود اسباب رجحية فى التشكيك بمشروع الحداثة والذى لايمكن فصله عن مشروع الانوار، الا انه لايمكن تجاهل التطور الذى حصل فى العلوم الموضوعية وقيام الاسس العالمية للاخلاق والقانون والفن مع تحرير اللامكانيات المعرفية وذلك من اجل تحويل عقلاني لشروط الوجود(١٤).

فهل يجب على مشروع الحداثة ومن قبله الانوار، ان يحتمك الى هذه الرؤية ام عليه ان يتخلى عنها؟ لاينكر هابرماس من ان هنالك انقساما فى الراى حول المسألة ليس فقط بين المناصرين والمعارضين للحداثة بل وضمن المناصرين انفسهم كالاختلاف القائم بينه وبين «كارل پوپر 1902 Popper» على سبيل المثال.

وفى نظره، فانه بدلا من التخلي عن مشروع الحداثة، يجب القيام بالفحص النقدي لهذا المشروع واظهار سلبياته وايجابياته واستخلاص الدروس اللازمة من ذلك. ولعل اهم فكرة يرفضها هابرماس عند المحافظين الجدد بشعبه او المابعد بنويين او المابعد حداثيين هو معارضتهم للعقل الادائى "La Raison Instrumen-tale" واخلاقهم عليه فكرة ارادة القوة او الهيمنة، فهل كان مشال فوكو مابعد بنويى او مابعد حداثى؟ وهل كان محافظا جديدا ام عديما ام فوضويا؟ لايمكن فى الحقيقة الاجابة على هذه الاسئلة ولاثيرير او رفض تلك الاوصاف، قبل ان نحلل اراء فوكو فى الموضوع.

ثانيا - الحاضر بديل للحداثة ومابعد الحداثة:

فى حوار طويل ادلى به سنة ١٩٨٣ بعنوان «البنوية ومابعد البنوية» اجاب فيه فوكو عن سؤال مباشر حول علاقته بما بعد الحداثة بلغة اقرب الى التحكم منها الى الجد اذ قال: «اننى لم اطلع على ذلك»(١٥) اما بخصوص سؤال الحداثة، فتردد فى الاجابة، ثم قال انه لايعرف بالضبط المعنى الذى يعطى للحداثة فى فرنسا، فلربما كانت الحداثة مفهومة عند الحديث عن بودليير، ولكن بعد ذلك يظهر ان المعنى يضيع شيئا فشيئا، كما اعترف لمحاوره بانه لايعرف بالضبط ماذا تعنى هذه الكلمة بالالمانية، وأشار الى ان الامر يكان قد فكروا فى تنظيم لقاءات فكرية بينه وبين هابرماس، وان هذا الاخير

ان الخطاب الفلسفى عندما يسائل الآنية فانما يسائل فى الحقيقة الحداثة، لا فى صيغة استعادة لعصر الانوار، وانما بالابقاء على: «ذات السؤال الذى طرحه هذا الحدث وعلى معناه... الذى لايد من الاحتفاظ به حاضرا والابقاء عليه كالأشياء الذى يجب ان يكون «مادة الفكر» (١٦).

ويجب ان تكون الفلسفة، من خلال طرحها لسؤال الحاضر والمجال الحالى للتجارب الممكنة، نقديّة لان الامر تعلق بوجودنا او كما يقول: «الامر لايتعلق بتحليلية الحقيقة بل بما يمكن ان نسميه بانطولوجيا الحاضر أى بانطولوجيا نحن ذاتنا» (١٧).

ان هذه المهمة الجديدة للفلسفة هى التى جعلت فوكو يرى ان المسألة الاساسية فى الفلسفة منذ نهاية القرن التاسع عشر، هى مسألة الحاضر ومسألة من نكون نحن فى هذا الحاضر وما هو دورنا فيه، وان هذه المسألة هى التى تجعل من الفلسفة سياسية وتاريخية بشكل كامل او بعبارة: «انها الفلسفة المعاصرة للتاريخ والتاريخ الضرورى للسياسة» (١٨).

ان هذا التلازم بين الفلسفة والتاريخ والسياسة، هو الذى يشكل موضوع الفلسفة باعتبارها تشخيصا للحاضر. وليس الحاضر المعنى هو مجمل الآليات الاقتصادية والاجتماعية والتى يمكن للمختصين فى هذا المجال وصفها احسن من الفيلسوف، وانما المقصود هو ذلك الترابط بين حساسية الناس واختياراتهم الاخلاقية وعلاقاتهم بانفسهم وفيما بينهم والمؤسسات المحيطة بهم، هنا وفى نقطة التقاطع هذه، تظهر المشاكل بل وحتى الازمات، والتى توجب على مؤرخ الحاضر او فيلسوف الحاضر وصفها ونقدها معا (١٩).

من هنا يتفق العديد من الدارسين على ان معنى الحاضر فى فلسفة فوكو، سواء بكتابته تاريخيا او بتشخيصه فلسفيا، لايمكن ان يكون خارج دراسة آليات المعرفة - السلطة فى المجتمع الحديث.

الحاضر او الآن، هو موضوع الفلسفة والتاريخ معا، ولكن بحسب مفهوم فوكو للفلسفة والتاريخ، ذلك المفهوم المستمد من تحليلات كانط ونيتشه، والذى يجعل من الحاضر امكانية للخروج من الميتافيزيقا، وذلك عبر دراسة مختلف التجارب فى تمفصلها بالمجتمع، كالجنون والمرضى والجريمة والجنس (٢٠).

اخذ مع نص كانط ابعادا ودلالات فلسفية، اساسية وعميقة. ففى نظره، يعتبر هذا النص، اول نص فلسفى يطرح سؤال الحاضر ويرى ان الحاضر جدير بالتفكير الفلسفى، ويلتقى مع نص آخر هو نص ماخى الثورة؟ ليفتتحا عصر الحداثة الفلسفية فى الغرب.

لقد كان سؤال كانط عن الانوار، يتضمن اسئلة فرعية من مثل: مالىذ يحدث الآن؟ وما هو هذا الآن الذى نحيا فيه؟ وما هو الشيء الذى له معنى فى هذا الحاضر؟ ان هذه الاسئلة وغيرها، شكلت بالنسبة لفوكو مايمكن تسميته بالمجال الفلسفى الجديد الذى عمل على تحليله ومناقشته، ونمنى بذلك نقد الحداثة الغربية التى تأسست بعد الثورة الفرنسية والتى لاتزال مستمرة حتى اليوم، وذلك بواسطة فلسفة تكون مهمتها تشخيص الحاضر.

ولكن الحاضر، كمفهوم او رؤية، يطرح اكثر من مشكلة فالمقصود بالحاضر وما الذى يميزه عن الآن، وماهى طبيعة هذه الفلسفة التى تكون مهمتها تشخيص الحاضر، الا تكون نوعا من الصحافة الجارية؟، ما الذى يجعل الخطاب الفلسفى كخطاب حول الحاضر يتميز عن باقى الخطابات التى تهتم بالحاضر كالخطاب الاعلامى او السياسى او غيرها من الخطابات؟

انه وعلى الرغم من مشروعية هذه الاسئلة، فان الاجابة عنها ليست بالعملية السهلة بل انها فى بعض الاحيان غير ممكنة لان فوكو يصمت عن كثير من هذه الاسئلة. وعليه، سنحاول ان ننهتجنا ان ننظر فى مخلف نصوص الفيلسوف علنا نصل الى تشكيل فكرة واضحة لمجمل الاسئلة التى طرحناها.

يعتقد فوكو ان فى طرح الفلسفة لآن كمشكلة (٢١)، يسمح لها ان تكون خطابا عن الحداثة، ذلك انه اذا كان من الممكن التمييز فى تاريخ الفلسفة بين موقفين، موقف مناصر للتقليد وموقف مناصر للحداثة، فانه مع كانط ظهرت صيغة جديدة نابعة من آنية المسائل: «على الخطاب بدئا من الآن ان يضع فى الحساب آنيته حتى يحدد فيها مجال تواجد الخاص من جهة، ويطلق بمعناه من جهة ثانية، ثم وفى نهاية الامر، كيف يميز الوظيفة التى يستطيع القيام بها داخل هذه الآنية» (٢٢).

فهم اطروحة ان الحاضر يشكل بديلا عن الحداثة وما بعد الحداثة.

أ - الحاضر والعقل :

قلنا سابقا، ان فوكو لا يقاسم الطرح الحدائى ولا ما بعد الحدائى لمسألة العقل لانه اذا ما اردنا الحديث عن العقل عند فوكو، وجب الحديث عن العقل فى التاريخ او كيف يظهر العقل فى التاريخ، واذا اردنا الدقة بعيدا عن اللغة الهيجلية، قلنا يجب الحديث عن اشكال العقلانية فى التاريخ، ذلك ان فوكو لا يدرس العقل بشكل مطلق ولا يتساءل عن معنى العقل وانما يدرس اشكالا قطاعية او جهوية من العقل.

يقول: «منذ كانظ كان دور الفلسفة هو منع العقل من ان يتجاوز حدود ما هو معطى فى التجربة، انما منذ ذلك الحين ايضا - أى منذ تطور الدولة الحديثة والادارة السياسية للمجتمع - كان للفلسفة وظيفة اخرى هى مراقبة السلطات المفرطة للعقلانية السياسية» (٢٣).

ان هذه الوظيفة، وظيفه دراسة مختلف اشكال العقلانية السياسية والمعرفية، جسدها مختلف اعمال مشال فوكو ابتداء من «تاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى مروراً بـ «المراقبة والمعاقبة» وانتهاء بـ «تاريخ الجنسانية»، لذلك نقول ان وظيفة الفلسفة عنده لاتتساءل عن العقل وانما عن مختلف اشكال العقلانية، وهذا هو ما يميز طرحه عن باقى الطروحات حول الحداثة او ما بعد الحداثة، بمعنى انه لا يهتم لا بالعقل ولا بما هو مضاد للعقل وانما بمختلف اشكال العقلانية فى التاريخ مع ربطها بمختلف اشكال السلطة.

من هنا يجيب عن سؤال: هل ينبغي محاكمة العقل؟ بقوله: «لاشئ اعقم من ذلك. اولا، لان الميدان الواجب تنظيته لا علاقة له بالادانة او البراءة، ثم لانه من المحال ان نرد الى العقل ما هو شبيه بالكيان النقيض للعقل، واخيرا لان مثل هذه المحاكمة ستلزمنا بان نلعب الدور الاعباطى والمضجر للعقلانى واللاعقلانى» (٢٤).

ب - الحاضر والحرية :

لا يتحدث فوكو عن الحرية، وانما عن ممارسات الحرية التى تقتضى درجة من التحرر، وان كانت مشروطة

. فالجنون مثلا، ليس مسألة تاريخ او قضية فلسفية مقرونة بالعقل، انها مسألة الحاضر وتتطلب دراستها، دراسة الحقل الاجتماعى ومجمل المؤسسات والممارسات التاريخية التابعة لها، بتعبير آخر كتابة تاريخ «المشكلات Problématiques» اى كتابة الكيفية التى تصبح بها مشكلة.

وان هذه الدراسة ذات طابع نقدى، بمعنى التخلص من البديهيات والمتفق عليه والقناعات الايديولوجية والسياسية وتشخيص الحاضر كما هو، وبذلك تكون الفلسفة نوعا من الممارسة الخطائية النقدية التى ترصد مختلف ألعاب الحقيقة.

وان النقد فى نظر فوكو، هو القيمة التى يجب استعادتها من عصر الانوار، هذا العصر الذى افتتح مسألة الحاضر والنقد معا، ومن هذه الزاوية فان مشروعه الفيلسفى يشكل استمرارية لعصر الانوار (٢١).

ولقد خص النقد، كمفهوم، بدراسة كاملة، بين فيها علاقة النقد بمشروع كانظ وبالعلاقة مع الآخر فى الثقافة الغربية وبمسألة الحكم، اذ من غير الممكن فى نظره الحديث عن النقد بعيدا عما يسميه «بالعمليات الحكمانية - Processus de Gouvernamentalisation» لذا فهو يربط النقد بالسلطة والحقيقة والشجاعة فى قول الحقيقة، او بتعبير آخر، يتم فصل النقد مع خطاب الحقيقة وآليات الاختضاع، لتشخيص الحاضر، تاريخيا وفلسفيا.

وعلى هذا الاساس، يكون الهدف الاخير من الفلسفة هو تغيير الذات ومواجهة اشكال الاكراه او كما قال: «لاشك فى ان اكثر مشكلة فلسفية ثابتة هى مشكلة العصر الحاضر، مشكلة من نحن فى هذه اللحظة الدقيقة، ولاشك فى ان الهدف الرئيسى اليوم ليس ان نكتشف بل ان نرفض من نحن. يجب علينا ان نتخيل ونشئ ما يمكن ان نكون عليه، حتى نتخلص من ذلك الاكراه السياسى المزدوج، الذى يتمثل فى التفريد والتشغيل المتزامنين لىنى السلطة الحديثة» (٢٢).

يعنى هذا ان تحليل الحاضر، لا يكون فقط بدراسة آليات المعرفة - السلطة وانما يهدف الى تحرير الفرد، مما يفرض علينا مساءلة عناصر اخرى كى نتمكن من

الوضعي، وهذه مفاهيم استعدها بل ورفضها، لذلك يمكننا القول أنه قد وجد في سؤال كائط عن الحاضر المخرج المناسب لأستله الحديثة وما بعد الحديثة.

وإذا كان فوكو قد وجد في نص كائط إمكانية لحل بعض المعضلات التي تواجهها الحداثة الغربية فكيف تعاطى الفكر العربي مع مسائل الحداثة وما بعد الحداثة؟ ومع تحليلات مشال فوكو في الموضوع؟

إن هذه الأسئلة وغيرها هي التي ستكون مدار مناقشنا في العنصر الثالث من هذا البحث وذلك من خلال مختلف نصوص المفكر الجزائري العربي محمد أركون الذي يعد، ومن وجوه عديد، مثالا للمفكر الذي وظف العديد من المفاهيم التي تنتمي إلى اتجاهات حداثة وما بعد حداثة وإلى مشال فوكو بشكل خاص.

ثالثا - في مقارنة الفكر العربي لمسألة الحداثة:

يعتبر المشروع الفكري لمحمد أركون مشروع حداثة وتحديث في نفس الوقت، حداثة لأنه يستختم منجزات الحداثة الغربية وخاصة على مستوى المناهج وطرائق التحليل، وتحديث للفكر العربي - الإسلامي بعد كل ما عرفه من ضعف وانحطاط.

اطلق أركون على مشروعه اسم الاسلاميات التطبيقية في مقابل الاسلاميات الكلاسيكية وذلك من أجل نقد العقل الإسلامي في أشكاله المختلفة. ولانجاز هذه المهمة يشترط أركون الاحاطة بالعلوم الإنسانية والاجتماعية وأشكالياتها وبالعلوم الإسلامية وأنواعها.

وبالرغم من أن أركون يصرح بأنه استقى التسمية من «جورج باستيد» إلا أن مضمون الاسلاميات التطبيقية يتشابه وما يسميه فوكو بتاريخ الحاضر، ذلك أنها: «تنطلق من واقع الحياة اليومية للأفراد والجماعات والاحاطة بالمشاكل الحية المطروحة في كل مجتمع، لاستنباط ما يتعلق بها من تعاليم دينية وإبداعات ثقافية واغراض سياسية ومصالح اقتصادية وتصورات أيديولوجية.. إلى آخر ذلك من عوامل الحركة التاريخية الشاملة للمجتمعات» (٢٧٨).

وطريقته في تحليل ومناقشة مختلف الموضوعات طريقة تستفيد من العديد من منجزات العلوم الإنسانية،

بالآخر أو في علاقة مباشرة مع الآخر، لذلك لا يمكن فصل أي ممارسة حرة عن أي شكل من أشكال الحكم. الحرية ليست جوهرًا، وإنما هي ممارسة تتعلق بفردانية تاريخية، لذا وجب تنمية أشكال جديدة من الفردانية تتناهى وأشكال التماثل أو التقليد وتقيم أشكالًا من الاختلاف والتعدد والفتح (٢٥٠).

والحرية، باعتبارها ممارسة، فهي إذا تجربة، لذلك يمكن الحديث عن تجارب حرة كما يمكن الحديث عن تجارب القهر والخضوع والاقصاء، وبهذا المعنى كذلك لا يمكن الحديث عن الحرية كحالة نهائية، وإنما على أنها شرط للعمل المتضمن الفكر والفعل واكتشاف الذات، وهي أيضا، ليست نهاية السلطة بل حدها، لكي تمارس مادامت تقوم بين ذوات حرة وفاعلة، من هنا فإن شرط الحرية هو تحقيقها، إذ لا شيء يضمنها، فحرية الإنسان لا يمكن أن تضمنها القوانين أو السلطات الخاصة، وإنما الضمانة الوحيدة للحرية هي الحرية. كما أنها تقنية من تقنيات الذات، مادامت ممارسة وتجربة وامكانية للتحرر وتحقيق الاختلاف، لذا فهي تتنوع بتنوع التقنيات التي يبدعها الأفراد وذلك حسب تاريخهم ووجهتهم للتحرر، وتشكل جزءا أساسيا مما يسميه بجماياد الوجود (٢٦٦).

إن مجمل هذه الأفكار التي حاولنا تحليلها، بالاستناد إلى نصوص الفيلسوف تسمح لنا بطرح سؤال متعلق بموقفه العام من الحداثة وما بعد الحداثة فكيف يمكن لنا أن نفهم صيغة الحاضر، مثلاً، مقارنة بما قاله في كتابه «المراقبة والمعاقبة» من «أن عصر الأنوار الذي اكتشف الحرية قد اكتشف الانضباط أيضا» (٢٧٧).

من دون شك فإن مفهوم الحداثة في المشروع الفلسفي لفوكو، يحتل مكانة ملتبسة ليس من السهل تحديدها، فقد استعمله في الفصل الأخير من «الكلمات والأشياء» وتحدث عن كائط باعتباره مفتتحا لعصر الحداثة، كما استخدم الكلمة في مقدمة «المراقبة والمعاقبة».

إلا أنه يمكن القول إجمالاً، أن استعمال الحداثة كان أمّا مؤقتاً أو بصيغة سلبية، ذلك أن الحداثة مرتبطة عنده بمفهوم الإنسان والمجتمع الانضباطي والعقل

كالاسني، علم الاجتماع والانثروبولوجية وكذلك، تحليلات، ثال فوكو وخاصة عندما يشير إليها بقوله: «اني ادعي ان عمليتين عقليتين ثقافيتين في نفس الوقت: فالاولى تقدر التحليل الاثري الانتقادي الاستفساري للثقافة: سريته لتحرير العقل العربي من الميثولوجيات العديدة التي تستلبه وتزيّف عمله. والثانية، اندفاع هذا العقل المحرر في النضال الاستمولوجي الذي يهيم كل انسان، بما كان دينه ومذهبه الفلسفي واتجاهه السياسي» (٢٩).

انها طريقة تعكس بأسلوب آخر، مشروعه الفكري فهي دراسة للفكر العربي بطرائق حديثة، وتهدف الى تحرير ذات الفكر، كي يساهم في الحضارة العالمية. وهذه المنهجية تشتغل في التاريخ، انما التاريخ المعنى عند اركون، هو ذلك التاريخ الذي نجده عند مدرسة الحوليات الفرنسية ومثال فوكو بحيث يفرق مثلاً، بين تاريخ الافكار الذي يقوم على سرد الافكار وتاريخ الانساق الفكرية به رفة فوكو. يقول: «يكتمل تاريخ الافكار بسرد سلسل من الآراء منفصلة عن سياقها الاجتماعي والسياسي والثقافي، بينما يجتهد مؤرخ الانساق للربط بين التّمقدمات والمقولات والمبادئ والمناهج التي يعتمد عليها جميع المفكرين والباحثين والادباء والفنيين في اتّجاههم وكتاباتهم وتكوين مجموعة علمية توجيهية نظرية تسمى بأبستمية العصر» (٣٠).

والابستمية، كما هو معروف، تشكل مفهومها مركزيا في تحليلات فوكو، كما نجد عند اركون مفهومها آخر تقاسمته العديد من التحليلات الاستمولوجية، ونعني بذلك مفهوم القطيعة حيث وظفه اركون في تحليلاته الخاصة بدراسة التراث العربي والفكر العربي الحديث والمعاصر من هنا رصد انقطاعات مختلفة عرفتها الثقافة الاسلامية منها: الانقطاع بين الاسلام السنّي العربي والاسلام الشيعي الفرسى، والانقطاع السياسي بسقوط الخلافة سنة ١٢٥٨ والانقطاع الاقتصادي بتوقف العلم العربي وظهور العلم الأوربي والانقطاع اللغوي وما حصل من تتركب وظهور اللغات الشعبية وانقطاع نظري حاصل من تحول العقلانية الى اللاعقلانية ومن نزعة نقدية الى نزعة تبريرية (٣١).

ان هذا المجال الجديد الذي شرع فيه اركون، اقصد الانثروبولوجية التطبيقية يادو بها المنهجية، يهدف الى دراسة وتحليل تفكيك العقل الاسلامي فمن هو هذا العقل وما علاقه بالعقل العربي وهل يشكل امكانية للحديث والدخول في الحداثة الفكرية؟

يميز اركون بين العقل الاسلامي والعقل العربي ويرى ان العقل الاسلامي اوسع من العقل العربي وبما انه يهدف الى الامساك بالظاهر الدينية فان العقل الاسلامي سيساعد اكثر، على فهم هذه الظاهرة من العقل العربي وعليه يعمد الى تحليل تفكيكي ونقد ابستمولوجي لمبادئ العقل وآلياته واللامفكر فيه، والنتائج بالضرورة عن طريقته النموذجية الخاصة بتنظيم العقل المسموح التفكير فيه (٣٢).

كما يميز اركون بين العقل المستقل الذي يخلق بكل سيادة وهوية افعال المعرفة ويرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة او المحددة سلفا والعقل الديني الذي يشتغل داخل اطار المعرفة الجاهزة ويستخرج المعرفة الصحيحة استنادا الى العبارات النصية للكتابات المقدسة ولذا فهو عقل تابع، لانه لا يطرح مشكلة اصل الوحي ولا مشروعية الانتقال من مرحلة الوحي الى مرحلة المعارف المنجزة.

وعليه فالعقل الاسلامي المقصود هو: «العقل الذي اشتغل ومارس دوره في كافة هذه المجتمعات وليس فقط في المجتمعات العربية. واذا ما استطعنا القيام بهذه الدراسة فاننا نتوصل عندئذ الى مستوى شمولي من التحلل العميق للعقل الديني وآلياته ونتجاوز بذلك الاطار الخاص بالدائرة اللغوية العربية وحدها» (٣٣).

ومن مميزات هذا العقل - الذي يخضع لمعطى الوحي - احترام السيادة والهوية وتقديم الطاعة لها مع تصور محدد عن العالم فهناك الفضاء العقلي القروسطي - انه يتشكل من عقول متعددة ضمن ابستمية واحدة، كما يتكون من خيال وذاكرة.

ان هذه التحديدات المعرفية تجعل من العقل معطى تاريخيا او انها تمكن من دراسة تاريخية العقل وهو ما يربطه بشكل مباشر بفوكو وخاصة عندما يتحدث عن اشكال العقلانية او انماط العقلانية "Les Modes de

"Rationalités" ويعتبر نفسه مؤرخا قبل ان يكون فيلسوفا (٢٤).

فهناك عقول مختلفة تخترق الثقافة العربية الاسلامية، كعقل الصوفية وعقل المعتزلة والاسماعيلية... الخ انها: «تختلف في مجموع المجريات والمسلمات في لحظة الانطلاق، وعندما ننظر الى التاريخ نجد انها طالما اصططعت وتنافست وتناحرت. ولكن عندما نعمق التحليل اكثر وننظر الى ما وراء القشرة السطحية والخلافات الظاهرية، فاننا نجد ايضا ان هذه العقول تشتمل على عناصر مشتركة اساسية، وهذه العناصر المشتركة هي التي تتيح لنا ان نتحدث عن وجود عقل اسلامي، بمعنى انه يخترق كل هذه العقول المتفرعة ويشملها كلها» (٢٥).

ان هذا الفهم للعقل والادوات المستخدمة في التحليل هي بنظر اركون احد اهم الامكانيات التي تحقق الحداثة، وخاصة الحداثة الفكرية التي يعتقد انها اساس كل حداثة. ذلك ان اركون في الحقيقة قدم وفي اكثر من نص، مقاربة تاريخية وفلسفية لمسألة الحداثة، لانها اولا ظاهرة كونية ولانها ثانيا مصيرنا المحتوم، فنحن نشنا ام ابينا نعيش عصر الحداثة والمسألة متوقفة فقط بمكانتنا داخل هذه الحداثة الكونية وبكيفية تعاطينا لمنجزاتها وتحدياتها، لامكانياتها ومعضلاتها.

ومن اجل المساهمة الايجابية في هذه العملية التاريخية، يقدم اركون جملة من الافكار حول الموضوع، من اهمها ضرورة التمييز بين الحداثة والتحديث، ذلك ان الحداثة في نظره هي: «موقف للروح امام المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل الى معرفة ملموسة للواقع. اما التحديث فهو مجرد ادخال للتقنية والمخترعات الأوروبية الاستهلاكية» (٢٦).

والتحديث بهذه الصورة، في نظره، لا يبدو ان يكون اجراء شكليا او خارجيا ليرافقه أي «تغيير جذري في موقف المسلم للكون والعالم» (٢٧) صحيح انه ليس هنالك حداثة واحدة في التاريخ، ذلك ان الاسلام في زمانه كان يشكل حداثة ويمثلها، كما انها ليست خطأ مستقيما ولا يجب النظر اليها من خلال التقدم في الزمن او التسلسل الخطي، مما يؤدي الى فكرة يشترك فيها مع

فوكو وهي فكرة انعدام عصر ذهبي يشكل نموذجا للحداثة، ولكن هذا لا يشكل اعتراضا على ضرورة ان تكون الحداثة عملية متكاملة فكريا وتقنية. لانها تعبير عن: «الموقف المتوتر واليقظ الذي تقفه الروح البشرية امام الواقع والتاريخ الذي يولده البشر في المجتمع او على هيئة المجتمع» (٢٨).

من هنا يرى اركون، ضرورة دراسة مختلف اشكال الحداثة وخاصة الحداثة الغربية، بدءا من القرن السادس عشر وانتهاء بالقرن العشرين، وفي هذا السياق يسجل جملة من الملاحظات حول جيل التنوير في الثقافة العربية، مؤكدا بشكل خاص على ان هذا الجيل، رغم اهميته في التأسيس وشجاعته في الطرح، الا انه لم يطلع بالشكل الكافي على التجربة الغربية في الحداثة والتحديث وان مفهوم الحداثة عنده بقي بشكل عام، اما مفهومها مبتورا او ناقصا او مشوها وفي احسن الاحوال مفهوما ايديولوجيا نصاليا تمليه الترامات سياسية قبل الالتزامات الاخلاقية والفكرية.

الا ان هذه الملاحظات او النقائص، لا يجب في نظره، ان تتركنا نتردد في التأكيد على اننا: «لن نتراجع عن الحداثة او الدخول في الحداثة، ولكننا سوف ندخلها عن وعي وبعد تفكير طويل» (٢٩).

ان التفكير الطويل يقتضي من بين ما يقتضي، ضرورة طرح بعض الجوانب المتصلة بالحداثة منها على سبيل المثال:

١- الحداثة والتراث:

لا يمكن فصل الحداثة عن التراث في نظر اركون او بتعبيره عن السنة La Tradition، فمن بين مهمات الاسلاميات التطبيقية: «قراءة ماضي الاسلام وحاضره، انطلاقا من قضايا المجتمعات الاسلامية والعربية وحاجياتها الحالية» (٤٠). هذه القراءة تقوم على خطوتين، خطوة البحث الاركيولوجي الحفري وخطوة الربط بين المعرفة والسلطة، مهمة الأولى: «الكشف عن عملية الترسب التاريخي لطبقات التراث، وكيف تمت عملية هذا الترسب والتراتب لطبقاته الواحدة فوق الاخرى على مدار الزمن والعصور. اقصد ضرورة قراءة العملية التاريخية لتشكيل طبقات التراث فوق بعضها البعض منذ العصر

ج - الحداثة وحقوق الانسان :

اذا كانت الحداثة مشروطة بالعلمانية فان العلمانية مشروطة هي الاخرى بحقوق الانسان. حقوق الانسان التي تبدأ في نظره عندما تتوقف عن التمييز بين المؤمن والكافر بين المسلم وغير المسلم. فكل واحد من هؤلاء انسان وله حقوق بصفته تلك، ويعتقد ان هذه من المسائل اللامفكر فيها او المستحيل التفكير فيها، في الفكر الاسلامي المعاصر.

ومما يعقد مسألة حقوق الانسان في المجتمعات العربية الاسلامية هو الطريقة التي تشكلت بها الانظمة السياسية القومية بعد الاستقلال، تلك التشكيلة التي تعرقل عملية تطبيق الحد الأدنى من حقوق الانسان واحترامها بالشكل اللازم، لذلك يرى ان مسألة حقوق الانسان، مسألة يجب ان يتحملها الفكر الاسلامي المعاصر.

صحيح انه مع ظهور الاسلام ظهرت بوادر او سوابق لحقوق الانسان، الا انه يجب ان تعرف الطابع الجديد لهذه الحقوق بعد الثورة الفرنسية، واذا كان اصحاب القرار في المجتمعات الاسلامية يحاولون محاكاة الغرب في هذه المسألة وفي نفس الوقت الاختلاف عنهم، فانهم لم ينتبهوا الى ان ظاهرة الثورة الفرنسية، تمثل قطيعة تفصل العصور الحديثة عن العصور القديمة. وان هذه القطيعة: «اصابت المستوى الرمزي والديني في الصميم، ولم تصب فقط القطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية من حياة المجتمع» (٤٥).

وانه قد حلت محل الرمزية القديمة، رمزية جديدة او رمزية الدين العلماني الجديد او الدين المدني واصبحت حرية الفكر مسألة مركزية لذلك يعطيهامحمد اركون الاولوية ويتحيز لها، يقول: «ان المسألة الاساسية التي اعطيها الاولوية هنا: هي انه ينبغي عدم فرض اي حدود على حرية التفتيش الفكري والنظر العقلي، هذا موقف يحمله على تصور الروح البشرية وتصور الانسان بصفته موجها نحو الحرية» (٤٦).

ومن دون شك، فان الحرية هي القيمة الكبرى سواء للحداثة أو ما بعد الحداثة أو الحاضر، بها سبق ان تميز عصر الأنوار عن عصر الظلام وخرج الانسان من حالة

الاول متدرجا في الزمن حتى العصور الكلاسيكية: أي طيلة تشكل ما يدعى بالتراث الاسلامي أو بالاحرى بالتراث الاسلامي» (٤١). والمقصود بذلك التراث النبوي والخارجي والسني والشعبي.

ومهمة الخطوة الثانية النظر في: «المنتجات الثقافية في كل مجتمع معين، (باعتبارها) منتجات مرتبطة باستراتيجيات السلطة، وبالتالي بالاستراتيجيات، الايديولوجية لا توسع والدفاع عن الذات، وفي بعض الاحيان تؤدي هذه الاستراتيجيات الى نسيان الهدف المعرفي أو تشويهه وتزييفه دون ان تلغيه كليا الا في عصور الظلام» (٤٢).

بهاتين الخطوتين وغيرهما، نستطيع في نظر اركون، اقامة علاقة معرفية بالتراث او السنة والاستفادة منه وخاصة تراث المرحلة الكلاسيكية او تراث القرون الهجرية الخمسة، الا ان التراث ووصله بالحداثة لا يكفي ما لم نحسم في بعض المسائل ذات العلاقة بالحداثة في عصرنا هذا، وخاصة مسألة العلمانية وحقوق الانسان.

ب - الحداثة والعلمانية :

من شروط الحداثة تحقيق العلمانية او كما يقول ضرورة الفصل بين السيادة الروحية العليا والسلطة السياسية (٤٣)، وان كان يرى من الضروري التمييز بين العلمانية كمكسب من مكاسب الجدل والعلمانية الايديولوجية ويدعو الى ضرورة الاخذ بالاولى. يقول: «أنا اعتقد ان الفكر العلماني المنفتح والممارس بصفته موقفا نقديا تجاه كل فعل من افعال المعرفة، وبصفته البحث الاكثر حيادية والاقبل تكويننا من الناحية الايديولوجية من اجل احترام حرية الاخر وخياراته، هو احد المكتسبات الكبرى للروح البشرية» (٤٤).

وانطلاقا من هذا الفهم، ينتقد اركون تجربة اتاتورك على الرغم من تميمه لها فهي قد جعلت تركيا تدخل عصر الحداثة، الا ان اتاتورك في نظره كان محكوما بنمط معين من الاسلام هو اسلام القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وينمط معين من العلمانية ذات المنزع الايديولوجي وليست العلمانية ذات المنزع العلمي او الفكري.

القصور الى حالة النضج ومن حالة الطاعة النعماء الى حالة الاستعمال النقدي للعقل.

وبها نستطيع تشخيص الحاضر، تشخيصاً يمر حتماً عبر تحليل مختلف اشكال عقلانيات مع ربطها بأنواع السلطة، او بلغة فوكو تحليل مختلف علاقات المعرفة والسلطة والذات والحرية، كما انه لا يمكن تشخيص الحاضر خارج التاريخ او تاريخ الحاضر. هذه الافكار، وغيرها، يمكن لنا ان نجعلها في العنصر الأخير من بحثنا، في صورة خلاصة وافق للبحث.

رابعاً: الخلاصة والأفاق:

قد يكون مهماً مناقشة الالفاظ، حدثاً، ما بعد حدثاً، حاضر، لكن الأهم تحديد المضامين وخاصة عندما يتعلق الأمر بالفكر العربي او في أحد توجهاته التي يـ شلها محمد أركون، الذي تعامل بحرية كبيرة مع مختلف الاتجاهات ووظف من دون تبرير سياسي او ايولوجي، العديد من المفاهيم والمناهج وخاصة ما تعمق منها بمشال فوكو كما حاولنا ان نبين ذلك.

وإذا كانت قيم الحاضر تتمثل اساساً في نوع معين من العقلانية والتاريخ والحرية، فإن هذه القيم تفرض على المثقف، مهما كانت صفته، بعض المهام باعتباره يمتلك الوعي النقدي، وإذا كان من غير الممكن تفصيل القول في معنى المثقف ومهامه، فمن المهم ان نبين، في نظرنا، بعض ملامح المثقف عند مشال فوكو ومحمد أركون، لان الحاضر او الحدائق يتطلبان مساهمة خاصة من المثقف.

من المعروف ان فوكو يميز بين المثقف الكوني، مالكة الحقيقة والعدالة وضمير المجتمع الذي لا يتناسب في نظره ومهام تشخيص الحاضر، والمثقف

الخصوصي الذي يشتغل في قطاع معين وحول موضوعات محددة ولا يعطى درسا او توجيهات وإنما يقدم ادوات للعمل ومناهج للتحليل (٤٧).

انه المثقف الذي يوضح مسألاً، معة او يبين وضعية جديدة او يكشف عن حالة - صا - ويمارس نقطة سياسية ونظرية واخلاقية في ميادين عمله او في محيطه الاجتماعي، وفي حالة الفلسفة، نقوم بتشخيص علاقات لسلطة والمعرفة وعلاقات الذات بالحقيقة والحرية، السلطة، انه مثقف الحاضر او مؤرخ الحاضر.

اما المثقف في حالة الفكر العربي، فانه الشخص الذي يهتم بالمعنى ويفكر الى مفكر فيه انه: «ذلك الرجل الذي يتحلى بروح مستقلة، محبة للاستكشاف والتحرر، وذات نزعة نقدية، تشغل باسم حقوق الروح والفكر فقط» (٤٨).

ومحل النظر او معيار الاختيار في ذلك، هو الموقف الفلسفي، او كما يقول أركون:

«ينبغي ان نعلم بهذا الصدد ان الموقف الفلسفي الممارس دون أي تنازل او هو: «على الصعيدين الفكري والسياسي، هو وحده الصادر على التمييز بين المثقفين المرتبطين بالفكر النقدي الحر وأولئك المرتبطين باستراتيجيات السلطة المسمرة من قبل مختلف الفاعلين الاجتماعيين» (٤٩).

لماذا؟ لأن الموقف الفلسفي النقدي هو الذي يطرح باستمرار الشروط النظرية لصلاحية او عدم صلاحية خطاب ما، وهو القادر على تقديم تحليل عقلائي لمسائل التاريخ وطرح موضوعي لمشكلات الحاضر وتحليلاته.

الهوامش

- (١) للاطلاع أكثر على موقف فوكو من النبوة، يمكن العودة الى محاضراته التي ألقاها بجامعة «كايو» باليابان وذلك في ٩ أكتوبر سنة ١٩٩٠، والتي نقلناها الى العربية، وصدرت في مجلة «ادب ونقد» العدد ١٤٧ نوفمبر سنة ١٩٩٤.
- (٢) ينظر مقالة السيد ولد اباه في: دراسات عربية، العدد ١٠، ١١، ١٢، سنة ١٩٩٣، بعنوان: نقد هابرماس لفوكو «حوار» العقلانية التنويرية والجنسية الرجعية النقدية.
- (٣) ينظر على سبيل المثال، الدراسة القيمة والشاملة التي قدمها الأستاذ الدكتور فضي التريكي في كتابه «فلسفة الحدائق» والصادر عن دار الانماء القرني، بيروت، ١٩٩٢، والذي ناقش فيه مفهوم الحدائق وعلاقته بالهوية والفكر العلمي والسياسي والفلسفي.

- (٤) Habermas, La Modernité un projet inachevé, in, Critique, n°411-412, 1981, p.951.
- (٥) Encyclopedia Universalis, V 10, Ed 11, 1977, PP, 140-140, 141.
- (٦) Habermas, Ibid, P.951.
- (٧) Jean-François Lyotard, Le postmoderne expliqué aux enfants, Ed, Galilée, 1988. Pp, 27, 30
- (٨) Habermas, Le discours philosophique de la modernité Ibid, Gallimard, 1985, CH N°1. -
- (٩) Michel Foucault, Structuralisme et Post-structuralisme. in, Dits et Ecrits? Ed. Gallimard, T N°4. P, 446,
- (١٠) Michel Foucault, Ibid, PP, 447, 448.
- (١١) ينظر «استنا المنشورة في: مجلة ابداع، العدد ١٠، أكتوبر ١٩٩٧، بعنوان: اركيولوجيا الاسب من خلال نموذج ريمون روسال.
- (١٢) يمكن القول ان ما يجمع بين فوكو وهابرماس هو كائنه، الا انهما يختلفان في تعيين دلالة عصر الانوار، ويمكن العودة إلى الدراسة المنشورة في مجلة Critique العدد ٤٧١ - ٤٧٢ سنة ١٩٨٢ بعنوان: Habermas et Foucault, qu'est ce que l'age de l'homme.
- (١٣) Michel Foucault, Interview, in, La presse de tunis, du 12 Avril, 1967, P, 03.
- (١٤) ينظر حول موضوع الحاضر والآن الدراسات التالية على سبيل المثال:
- Robert Castel, Présent et généalogie du present, et François Ewald, Foucault et L'actualité, in, Au de Risque Michel Foucault, Ed, Centre Pompidou, 1997.
- Andrea Scala, Note sur L'Actualité, le présent et L'ontologie chez foucault, in, Les Cahiers de philosophies, N°13, 1991.
- (١٥) مثال فوكو: ماهو عصر التنوير، ترجمة يوسف الصديق، في، مجلة الكرمل، العدد ١٢ سنة ١٩٨٤ ص ٦٧ وكذلك.
- Magazine Littéraire, N° 309, Avril 1993, Michel Foucault, Qu'est-ce que les lunnieres? PP, 62-73.
- (١٦) نفس المصدر، ص ٧١.
- (١٧) نفس المصدر ونفس الصفحة.
- (١٨) Michel Foucault, Non aux sexe roi, in, Le Nouvel Observateur N° 644, 1977, P, 124.
- (١٩) Michel Foucault, Un systeme fini face à une demande infini, in, Sécurité Sociale, L'enjeu, ED, Syros, 1983, P, 42.
- (٢٠) Michel Foucault, Je Perçois L'intolérable, in, (D, 336), P, 10.
- المجموعة في مكتبة السولشوار بباريس.
- (٢١) Michel Foucault, Apropos de Nietzsche, in (D, 520-80), P, 32.
- (٢٢) مثال فوكو: بحثان حول الفرد والسلطة، في، مثال فوكو، مسيرة فلسفية، تأليف ديرغوس وراينوف، ترجمة جورج ابي صالح، مركز الانماء القومي (دب)، ص، ١٩٣.
- (٢٣) نفس المصدر، ص، ١٨٧.
- (٢٤) نفس المصدر، ص، ١٨٨.
- (٢٥) ينظر بشكل خاص إلى حوار: (D, ١٨). L'éthique de Souci de Soi Comme Pratique de la Liberté, in, (D, ١٨).
- (٢٦) John Rajchman, Erotique de la Liberté, ed, P,U,F, 1992, P, 144.
- (٢٧) Michel Foucault, Surveiller et Punir, Ed, Gallimard, 1975, P, 218.
- (٢٨) محمد اركون: نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الاسلامي، في الفكر العربي المعاصر، العدد ٢٩، سنة ١٩٨٤، ص ٣٩.
- (٢٩) نفس المصدر، ص ٤١.
- (٣٠) نفس المصدر، ص ٤٢.
- (٣١) محمد اركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٢، الفصل الرابع.

- (٣٢) محمد اركون: تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي، ١٩٨٦، الفصل الثاني، وكذلك: الاسلام والحدثة في، التبيين، العددان ٢-٣، ١٩٩٠.
- (٣٣) محمد اركون: الاسلام والحدثة، مجلة التبيين، العددان ٢-٣، سنة ١٩٩٠، ص ٢٠٧.
- (٣٤) محمد اركون: حوار البدايات، مقابلة، في الفكر العربي المعاصر، العددان ٦٨-٦٩، سنة ١٩٨٩، ص ٩١.
- (٣٥) محمد اركون: الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٩٣، ص ٢٣٢.
- (٣٦) محمد اركون: الاسلام والحدثة، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢١.
- (٣٧) محمد اركون: نفس المصدر ونفس الصفحة.
- (٣٨) محمد اركون: الاسلام، التاريخ، الحداثة، في جريدة النهار، العدد ١٥٨، ١١ سبتمبر ١٩٩١، ص ٩.
- (٣٩) محمد اركون: الاسلام والحدثة، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٩.
- (٤٠) محمد اركون: حول الانثروبولوجية الدينية، نحو اسلاميات تطبيقية، الفكر العربي المعاصر، العددان ٦-٧، سنة ١٩٨٠، ص ٣٢.
- (٤١) محمد اركون: الاسلام والحدثة، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٣-٢١٤.
- (٤٢) محمد اركون: نفس المصدر، ص ٢١٨-٢١٩.
- (٤٣) من غير الممكن معالجة هذه المسألة الصعبة والمعقدة في سياق بحثنا، لذا نفضل احوالة القارئ المهتم الى اعمال المفكر وخاصة: الاسلام، الاخلاق والسياسة، الفصل الثاني وتاريخية الفكر الاسلامي، الفصل الخامس.
- (المقدس والثقافي والتغير، مفهوم السيادة العليا في الفكر الاسلامي، في الفكر العربي المعاصر - العدد ٣٩ - ١٩٨٦).
- (٤٤) محمد اركون: الفكر الاسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٥٧.
- (٤٥) محمد اركون: نفس المصدر، ص ٣١٦.
- (٤٦) محمد اركون: نفس المصدر، ص ٢٤١.
- (٤٧) Michel Foucault, Pouvoir et Corps, in, (D, 302) P, 50.
- (٤٨) محمد اركون: الفكر الاسلامي، مصدر سبق ذكره، ص ٨.
- (٤٩) محمد اركون: نفس المصدر، ص ٢٠.



خطاب الـ «ما بعد» مواجهة أم التقاء؟

مارى تريز عبد المسيح*

هاته الأنظمة المعرفية حول تعريف الاختلاف، فينزع فكر ما بعد الحداثة إلى إذابة الاختلاف بتجاوز الحدود والهوامش، بوصفها حواجز مصطنعة، مما يأتى بنتيجة عكسية. فتقبل الاختلاف فى كافة أشكاله دون تمييز، مما يقضى إلى تحويله لنموذج معمم، فى محاولة للتوصل إلى مفهوم للعالمية يتأسس على الاختلاف، مما يعنى تأكيده دون محاولة التعرف عليه، أو التداول معه. وفى تأكيد الاختلاف ما يندرز بعهد جديد من الكولونيالية المستترة، تتخفى وراء خطاب فكرى معكوس لخطاب الكولونيالية السالفة الذى اتخذ من نشر الحداثة الغربية ذريعة للفصل بين العالم المتتمدنين والأخر المختلف، لإضفاء صفة الشرعية على تطلعات الغرب الاستعمارية.

ونتناول نقاد ما بعد الكولونيالية قضية الاختلاف من منظور مغاير. فالتعرف على الاختلاف، بالنسبة لهم، فيه سعى للتواصل عبر الثقافات، فهو مسعى سياسى مغاير لموقف نقاد ما بعد الحداثة فى تناولهم للاختلاف تناولاً إستيقياً، أى ذريعة للتأمل السلبي بدلاً من التفكير الإيجابى فى كيفية تشييد معايير بين الثقافات. ويصعب علينا فهم فكر الـ «ما بعد» بكافة نظمه المعرفية بمعزل عن الموضوع الثقافى الذى يتمثله، سواء كان موضعاً

فى وقتنا الراهن، احتدمت المواجهات بين المنظرين لفكر ما بعد الحداثة، والمنتمين إلى ما بعد الكولونيالية. والهدف من هذا البحث هو قراءة خطاب ما بعد الحداثة من منظور ما بعد كولونىالى للتوصل إلى لغة نقدية تعمل على التخلص من الرواسب المتبقية من الماضى الإمبريالى، وقادرة على تعميق الوعى بالكولونيالية الجديدة المستترة فى خطاب ما بعد الحداثة. تلك الرواسب الإمبريالية هى شوائب فكرية تعوق الذهن عن تجاوز الأنماط الفكرية التى تجيز التراتب وتقتنن تسلط مراكز القوى. فنحن نتطلع الآن إلى مستقبل يتحرر من الكولونيالية بكافة صورها، ليكون مستقبلاً جديراً بأن يطلق عليه زمن ما بعد الكولونيالية، تخلو فيه العلاقات من نوازع الهيمنة من أى مراكز قوى، داخلية كانت أم خارجية. ومن ثم، فلا تكفى قراءة ما بعد الحداثة من منظور ما بعد كولونىالى، بل يتعين تلازم تلك القراءة وإعادة تمحيص كتابات ما بعد الكولونيالية لتعرية الخطاب الكولونىالى المضاد الكامن فيها، والذى يعمل على تأكيد الاختلاف.

وهنا نجد تداخلاً قائماً بين كافة المصطلحات المتداولة فى زمن «ما بعد»، لتمحور نظمها المعرفية حول مفهوم الاختلاف. ويكمن التعارض الرئيسى بين

(*) أستاذة بقسم الأدب واللغة الانجليزية - آداب القاهرة.

وهناك مؤثرات أخرى تعوق عملية التأويل. فتأويل الآخر يعد بمثابة ترجمة للذات. والتنبيه لتلك العلاقة المتداخلة بين الأنا والآخر يفيد عند المحاولة لصياغة لغة نقدية جديدة. فنحن نعيش في عصر ما بعد الحداثة، من موضع ما بعد كولونيالي، فهناك تداخل في علاقة الأنا بالآخر، لتصلهما التاريخي. فالموضع الثقافي لعالم الجنوب أفقرته الحداثة الإمبريالية بأنظمتها المهيمنة. وقد يشارك عالم الشمال الجنوبيين في موقفهم المضاد من الحداثة بمفاهيمها الإمبريالية، في تقويضهم للمسردات الحداثية الزائفة بصياغة فكر ما بعد الحداثة. ولكن هناك خلافا بين عالمي الشمال والجنوب حول كيفية التغلب على مفهوم الأخرية بعد محاولات تقويض المركزية. وكما أسلفنا القول، يتطلع منظور ما بعد الحداثة لإضفاء صفة المطلق على الأخرية تحت مزاعم التعددية، بينما يتطلع نقاد ما بعد الكولونيالية إلى إرساء منهج تأريلي لمعاودة قراءة التمايز بين الأنا والآخر في سياق اجتماعي رحب، لا تتمايز فيه المنظمة المعرفية وفقا للتقسيمات الجغرافية. فيصعب حصر فكر ما بعد الحداثة في عالم الشمال، وفكر ما بعد الكولونيالية في عالم الجنوب لتداخل العالمين تاريخيا بفعل الانزياحات، إثر الهجرات الجماعية من الشمال للجنوب، وبالعكس. فهناك عوالم جنوبية في الشمال، وظهرت أنظمة معرفية وسلطوية في الجنوب تمثل بفكر الشمال. وبإذابة الحدود الجغرافية بين الشمال والجنوب، واختلاط الطبقات والأجناس، يتراءى لنا سياق تاريخي مغاير قد يساعد على تحديد العوامل المولدة للقوى السلطوية. فيتسنى للمجتمع الدولي حيثل إقامة علاقات لا كولونيالية - أي تبعد عن محاولات الهيمنة وفرض السلطة، وهي علاقات يجوز إقامتها بين كافة الجماعات دون التقيد بالفواصل والتقسيمات.

وتجاوز الفواصل ليس بالأمر اليسير، فالأنظمة المتناقضة تستند إلى خلفيات فلسفية متباينة تعوق محاولات التجاوز. ففي جنوحه للشك، يتناقض فكر ما بعد الحداثة والفلسفة الوضعية المبنية على التعقل. ويد نيتشه المصدر الأول لفكر ما بعد الحداثة، بما يذهب إليه من نفى لوجود حقائق مطلقة، فكلها خاضعة

دأمشيا أم مركزيا. فعلينا بالتعرف على الموضع الثقافي، ومدى إعاقته لتحرير الفكر من رواسب الكولونيالية التي تسلم بالتراتب، مما يقضى إلى إساءة تأويل الآخر. ويحتدم الأمر تعقيدا في محاولة بعض النقاد الشماليين إضفاء صفة الشرعية على تصنيفاتهم الأدبية لكتابات العالم الثالث مما يترتب عليه إدراج تلك الكتابات في أطر نظمية. ومثال لذلك ما قام به فريدريك جيمسون - الناقد الأمريكي - في مقاله عن كتاب العالم الثالث (١)، ودراسة لندا هاتشون - الناقدة الكندية - عن كتابات السكان الأصليين بكنده (٢). أما نقاد ما بعد الكولونيالية فيتركز سعيهم في قراءة التراث الثقافي من منظور يحترم الخصوصية، كما يرصد تفاعل تلك الخصوصية بالمؤثرات العالمية. لذلك، فهم يبتعدون عن مذاهب النسبية المطلقة التي تؤكد الاختلاف بوصفه عنصرا مطلقا. فالهدف من المنهج النقدي لما بعد الكولونيالية هو تحقيق التواصل بين الثقافات لتكوين قوة فكرية جماعية، تعى التناقضات القائمة بينها، وتعمل في سعى دائم للتفاعل مع الآخر، لتجاوز الاختلاف، فقى الغالب يرجع منشأ الاختلاف إلى تباين المواضع الثقافية على خريطة العالم.

فاعلية الموضع الثقافي في عملية التأويل:

لا يزال العالم يتأسس على مواضع ثقافية تنقسم بين القوى المهيمنة والخاضعين لها. فللموضع الثقافي تأثير مباشر على المنهج المعرفي. وقد بينت الدراسات المستفيضة في نظريات الثقافة وفلسفة العلوم كيفية تأثير الرؤى الذاتية على اكتساب المعرفة. فبدءا من الملاحظات اليومية العابرة وانتهاء بالملاحظة العلمية، كلها تعد أنشطة تأويلية توجهها فرضيات معرفية مسبقة. ولاتزال تلك الفرضيات المعرفية مثار جدل لم يحسم بعد. فالبعض يرجع تلك الفرضيات للمؤثرات الأيديولوجية المحيطة، بينما يرجعها آخرون لنشاط اللا وعي. وعلى أي الأحوال، قد يصعب علينا الفصل بين المكونات الأيديولوجية ونشاط اللا وعي، كما يستحيل قصر الفرضيات المعرفية على عنصر دون الآخر. فقد أوضحت الدراسات «البن نوعية» في ميادين الثقافة مدى التداخل بين الوعي واللا وعي (٣).

للتأويل 'مرهون بالدوافع والضرورات الأساسية' ٤٤. وتجنبنا لفرض المطلقات المرتبطة بضرورات جماعية دون الأخرى، أخذت ما بعد الحداثة بالنسبية المطلقة، تجنبنا للوقوع في الشمولية والغائية والطوباوية التي أفرزت الإمبريالية، والغاشية، والدعائية. وكانت الحرية الطلابية في أوروبا عام ١٩٦٨، من أهم العوامل المؤثرة على العناصر الراديكالية بين المثقفين، فدفعتهم نبذ الأبنية السلطوية المركزية. أفضى ذلك إلى العمل على تنظيم تلك الأبنية، استجابة لمطالب جديدة في الحياة لتشكيل جماعات يستحيل عليها التكلف وفقا للتقاليد القديمة.

بعد ١٩٦٨، استبدل بمفهوم التمثيل لواقعي - باعتراض الضمني بوجود حقيقة أصلية ذات رعية ثابتة - مفهوم الخطاب والله، فكلاهما تحدد هذا المفاهيم الأيديولوجية السائدة، ويحدد بينهما كافة أشكال المساواة واللامساواة الاجتماعية. فالتمايزات الاجتماعية، وتعريف الهوية، والموضوع الذاتي كأسس على الخطاب السائد (٥). فالراديكالية التي أفرزتها حركة ١٩٦٨ عملت على إيجاد موضع للذات بين على الفكر الديكارتى القائم على فكرة الأنا الواعية بالفعل، والقدرة على تحقيق شفافية في التواصل. فطرحت دراسات التمييز ولاكان تصورا جديدا عن الذات الخاضعة لقانون الأبنية، وتفتقد الحرية المطلقة المزعومة.

أما نظرية جون بودريار فهي تتبع الصورة الزائفة التي اخترقت حياتنا بفضل الخطاب الإعلامي وكيفية تشكل قراءتنا للوقائع بموجبها. وفي كتابه حرب الخليج لم تقع (٦) يضع بودريار نظريته موضع التطبيق. ومثل هذا التحليل يحبط محاولات التخاطب بين الجماعات، ويرفض كافة المشاريع البديلة، كما يتخطى عن مسئولية شغل الطاقات الذهنية لتسخير الموارد الأرضية بما يحقق الاكتفاء لمن تعوزهم الكفاية.

وينبني أدب ما بعد الحداثة، أيضا، على ازدواجية كافة العناصر بالنص، لإرجاء حسم التناقضات، بوصفها مفارقات. فأدب ما بعد الحداثة لا يؤثر التساؤلات لشغل الفكر على العمل. والأخذ بالازدواجية المطلقة بعيد إنتاج فكرة الالتباس التي راجت مع مدرسة النقد الحديث. أما التحليل الشكلاني للنص الذي دعت إليه

تلك المدرسة فتحول في ما بعد الحداثة إلى تحليل نفسي لطبقات النص (٧). فالمدرستان متصلان النص عن العالم، كما تشككان في إمكانية تحقيق التغيير الاجتماعي. ونخلص من ذلك إلى تشابه خطاب الحداثة وما بعدها في نزوعهما نحو موضع ثقافي مركزي الرؤية. وحتى في انتفاه للأصول والثوابت، ينزع خطاب ما بعد الحداثة للتسليم بالواقع لاستحالة تفسيره، مما يتضمن نقض ما سبق انتفاؤه، مؤكدا للسوابت بالإرجاء والاحتمال.

واتخذ خطاب ما بعد الكولونيالية موضعا ثقافيا مائيا، غير عابء بدراسة عناصر الازدواجية المفضية لموقف تأملي عاجز، قدر اهتمامه بدراسة التناقضات عبر منظور سياسي يتحدى التأمل الإستطقي. فجماليات القراءة لمطروحة في نقد ما بعد الحداثة لا تماشى وقراءة أدب ما بعد الكولونيالية لعدم استجابتها لعنصر المقاومة فيه. وأدب المقاومة يأخذ بالجدل، وفي سعيه لكشف التناقضات يشهد التفكير، وإن لم يطرح حولا فهو لا ينفى إمكانية التوصل لها بالمدرسة الجمعية.

وقد استبدل فرنسوا ليوتار، منظر ما بعد الحداثة، المنهج الفكري المبني على الجدل، بالنزوع لإبراز المفارقة واللعب باللغة، وهو يصل لاستنتاجاته بدراسة لكتاب «كانط» في «نقد الحكم» وهو بحث في العلاقة بين الجميل والجليل. يفترض ليوتار أن الجميل يزودنا باللذة الإستطقية لما يحققه من تجانس للعناصر أثناء استيعابها، بينما يعمل الجليل على استثارة مزيج من اللذة والفزع في المتلقي. وتأسست الحداثة على استطقية الجمال، بينما التزمت ما بعد الحداثة باستطقية الجليل. ووفقا لليوتار، تتيح تلك النصوص مشاركة المتلقي للكتاب في زمن ما بعد الحداثة أي زمن المستقبل السالف Future، فتعني «ما بعد» التالي، بينما تشير الحداثة للحالي (٨). ويتواجد هذا الزمن في كافة المحاولات الطليعية لتقديم ما يتجاوز التمثيل الواقعي. واعتمدت الحداثة اعتمادا كليا على استطقية التنوير - وهي استطقية الجميل، فالجليل يثير الريبة في وعود المثالية التي يحترقها الفكر التنويري، وفي لا تكامله ينزع الجليل للتعشردم والتشظى، ليواجه كل فرد أزمته المتوحدة.

وفى مواجهة ليونار، يطرح هابرماس فكريا بديلا. فهو ينعت المدافعين عن ما بعد الحداثة بالمحافظين الجدد، رافضا منهجهم، إعلاءً للاحتكام إلى العقل لتحقيق التواصل بين الأفراد وتهيئة التكيف الاجتماعى. كما يذهب هابرماس إلى أن المنطق العقلى ينتج الجميل ويتذوقه، وفى ذلك دلالة ضمنية على إمكانية تحقيق الحرية الإنسانية. ويرى هابرماس فى تفضيل ليونار للجليل ما يعوق التعرف على الأهداف الجمعية الكبرى، مما يفضى إلى تجاهل حسنا الكامن بالتضامن الاجتماعى الذى يتجاوز مستوى التنظير^(٩). فينكر «ما بعد الحداثيين» إمكانية التعاطف بين الأفراد فى أية صورة كانت، أو محاولات التوفيق بين المواقف المتضاربة، أو تحقيق جماعة قادرة على التواصل. جملة القول، تقف ما بعد الحداثة بمنأى عن الفعل الجماعى، مما يضعف الإمكانيات النظرية لصياغة لغة نقدية مشتركة، تشكل مرجعية فكرية لكافة الثقافات، وإن تعددت أساليبها.

والسمى لصياغة لغة نقدية مشتركة يتعارض وفكر ليونار الذى يرتاب فى كافة المحاولات للتواصل بين الثقافات. فعلى سبيل المثال، يستحيل لليونار التوفيق بين الثقافة التقليدية، والثقافة العلمية. فوفقا له، تعمل الثقافات التقليدية على توطيد الروابط الاجتماعية بمسروقاتها الغيبية، بينما اعتمدت الثقافات العلمية على البراهين. فالجامع بين الثقافتين هو استخدام بيانات محكمة تتمثل وقواعد اللعبة التى يجتمع حولها المشاركون فيها. والثقافتان لا تتكافآن لتغاير قواعد لعبتهما^(١٠). وليونار يطبق هنا مفهوم النسبية المطلقة على المناهج المعرفية، مما يستحيل إقامة أى حوار بين المعارف أو الثقافات. وإن أخذنا بفرضياته، ونفينا وجود أى من أساليب القياس المشتركة بين الثقافات، أفضى ذلك إلى استحالة التبادل المعرفى. ويستتبع ذلك استحالة التسامح بين البشر، فالتسامح الحقيقى يبنى على تفهم الثقافات الأخرى والرغبة فى مساواة المعتقدات المألوفة فى ضوء الثقافات الأخرى. وهذا ما يتأسس عليه خطاب ما بعد الكولونىالية، فالتسامح بين الثقافات يتطلب التعاطى على المستويين المعرفى والأخلاقي. فالعجز عن فهم الآخر قد يفضى إلى التعددية المطلقة التى تخفى

إخفاؤها فى التواصل تحت دعوى التنزه عن التدخل فى شئون الآخرين.

أما ساتيا ماهوتنى - أحد نقاد ما بعد الكولونىالية، هندی الأصل ويعمل بجامعة الولايات المتحدة - فيعترض على هذا المنهج اللا ملترزم، لاعتقاده بأن فى القدرة على التواصل ما يفيد الأطراف كافة، كما يرى إمكانية تفهم مواطن الاختلاف وأوجه الاتفاق، بإتاحة حوار مفتوح يشمل الأطراف كافة. وليس القصد من الحوار المفتوح هنا الإرجاء، وعدم التوصل إلى نقطة الحسم، بل المقصود به المساهلة المستمرة دون التفاضى عن التناقضات حتى تتحول لعقبات. فالحوار المفتوح يبعث آملا فى بقاء الرغبة فى التواصل، ودونها يستمضى النقاش^(١١). ويهتم نقاد ما بعد الكولونىالية بإقامة هذا الحوار بين الثقافات لتحويل المحور النقدى من فكر إمبريالى متمثلا فى ما به^{١٢} الحداثة، إلى موقف فكرى ضدى لا يسعى لاكتساب شرعية السلطة، بل الشرعية الشعبية. وفى هذا الصدد، يندرن هيديج بالمآزق الفكرى الذى نواجهه فى وقتنا الراهن، حيث تتنازع كافة الأطراف لاكتساب صفة الشرعية. جاء ذلك المآزق نتيجة لزعزعة السلطات التى انتزعت الشرعية وفرضت معاييرها المعرفية أجيالا^(١٣).

مآزق الصلاحية الشرعية:

فى وقتنا الراهن، هناك تساؤلات عمعن تجوز له الصلاحية الشرعية لتأسيس الخطاب النقدى المعاصر: المؤسسات الأكاديمية، أم الحركات الاجتماعية النشطة. ولعل من أهم الأسباب التى دفعت بفكر ما بعد الحداثة إلى نقطة اللا حسم أو الانتفاء، هو مغالاة المنظرين فى تقدير دور الثقافة الرفيعة فى تحريك التاريخ. فتوجه هجوم ما بعد الحداثة نحو المؤسسة الفكرية المتمثلة فى المؤسسات الأكاديمية، ودورها فى الجدل الفلسفى حول طبيعة الوعى، واللغة، والهوية، أودى إلى ضيابة الرؤية تجاه الحركة الاجتماعية. ولكن العقلانية التى سادت الفكر الغربى لم تنتشر بفضل قاعات الدرس. يؤكد لنا الناقد الأمريكى، ريتشارد رورتى، أن الفكر العقلانى شكلته النقابات العمالية، وتطوير التعليم، وانتشار المطبوعات الزهيدة الثمن، والتوسع فى النظام

اندماجه في لعبة الانتخابات التي يسيرها الإعلام (١٦). ويتخذ نقاد ما بعد الكولونيالية موقفا مضادا من بودريار في تأكيدهم على أهمية ضمير الجمع لتحقيق التواصل. فلا يعامل ضمير الجمع بوصفه كتلة صلبة، بل كيان في حالة من التشكل الدائم لإحراز موضع ملائم في المجتمع. فالعالم يتألف من جماعات متنازعة، تختلف مواضعها، ويتباين ترتيبها، كما تتبدل أبنيتها السلطوية. والاتصال بهذا العالم المتنازع يكون بضمير الجمع ليحقق الاتصال علاقة تبادلية من التأثير والتأثر، دون اللجوء إلى حيل فرض الصلاحية الشرعية من أجل الهيمنة الثقافية، وهي أحد أوجه الإمبريالية الجديدة.

ما بعد الحداثة وخطاب الإمبريالية:

يفتقد خطاب ما بعد الحداثة لأي تصور لإقامة علاقة تبادلية، لاختفاء صورة الجماعة الشعبية ليرتسم بدلا منها شكل منمنط للجماعة، صنعه الإعلام الذي صاغ مفاهيم الجماعة بالصور الزائفة كما يذهب بودريار (١٧). وإن كانت الثقافة - وفقا لطرح ما بعد الحداثة - تبعد عن الإحاطة بالوقائع لتغدو مجرد تمثيل زائف، فالوصول لحسم اليقين لأمر مستحيل. فهناك اكتفاء بالتساؤل، فقيه وقاية من الوقوع في خطر التعميم والشمولية.

والهروب من الحسم - وهو أهم فاعليات التغيير، للانغلاق في دائرة اللا حسم - الذي يكبح إرادة التغيير، فيه ما يؤكد دوام الحال والتغيير المحال. وفي ذلك إحياء للشمولية، وإن اختلفت عن شمولية الحداثة الإمبريالية، فهي لازالت تخفي نوايا إمبريالية مستترة في شكل جديد. ولا ينجو فريديرك جيمسون من الوقوع في هذا الشرك. فقد ظهر تأثره بهذا الخطاب الإمبريالي في مقاله الشهير، «أدب العالم الثالث في عصر الرأسمالي المتعدد الجنسيات» وفيه يذهب بأن الفصل بين الخاص والعالم في الغرب دفع الكتاب للتمسك بذاتيتهم. ويختلف المقام في العالم الثالث، لتأثر الذات بالسياق الاجتماعي. ويضيف جيمسون، أن غالبية المثقفين في العالم الثالث هم مثقفون ذوو توجهات سياسية، فيغدو الشكل الأدبي السائد هو اللأليجوري أو التمثيل الكنتائي (١٨). وقد أثار المقال جدلا شهيرا مع الناقد

الانتخابي ليشمل كافة الممارسات الاجتماعية. فلم تنرلد العقلانية عن الجدل الأكاديمي حول الأنظمة المعرفية، بل نمت في الشارع وعلى المقهى (١٣). كما يذهب رورتي بأن تدهور النظم المعرفية التي تأخذ بالنقبيات لا يرجع إلى قيام الفلسفة الوضعية، أو فلسفة نيته، أو ملاحظات داروين العلمية، بل يرجعه رورتي إلى تغير انتماء الجماعة للتلاحم في كيان مشترك، يؤسس الرأي العام، وقادر على تحويل المصير العام. فأهم العناصر المؤسسة للفكر العقلاني في الثقافة الغربية هي الحساسية الجديدة للإمكانات الجديدة المتاحة بفضل الحركة الاجتماعية النشطة. ومن ثم باتت قضايا الصلاحية الشرعية قضايا عارضة، بعد تحول ميادين المعرفة من المؤسسات الأكاديمية إلى الخلايا الاجتماعية النشطة. فتتحدد معايير النظام المعرفي بفاعليته عند التطبيق العملي. ولهذا، فقدت المؤسسة الأكاديمية صلاحيتها الشرعية في تعرية الأيديولوجية، أو تحفيز العقل، أو تطوير العلم (١٤). وأثير الاهتمام بدوافع إساءة استخدام السلطة، وكيفية توجيه السلطة لوظائف أخرى، وهو المسعى الرئيسي لنقاد ما بعد الكولونيالية. وتتغير مواقع السلطة، وإشراك الخاضعين لها في توجيهها، ما يثير الصراعات في جهات أخرى. فتلح الحاجة لتحول اللغة النقدية من القضايا المعرفية إلى الواقع السياسي، كما أشار جرامشي في كتاباته (١٥). فالتحول للواقع السياسي يتيح التعرف على كيفية تشكل السلطة والأساليب التي تستخدمها لكسب الموافقة الشعبية التي تمنحها الصلاحية الشرعية. فدور السلطة هو حشد الوعي الشعبي بتصورات ملفقة تضيء عليها سمة الطبيعية، لتلتف الجموع الشعبية حولها. ينبغي التعرف على تلك الممارسات للظعن في صحتها وطرح البدائل التي تهتم بالاحتياجات العامة. فالهدف هو الحصول على الإجماع الشعبي الفعلي، لا مجرد تعبئة الرأي العام بتصورات واهية.

وضرورة التمثيل الشعبي يشير إلى أهمية تأكيد ضمير الجمع في الممارسة السياسية. ولا يجد ضمير الجمع تمثيلا في فكر ما بعد الحداثة، ويعد بودريار عاملا مأسويا. فالمجال السياسي فقد مصداقيته إثر

الباكستاني إيجاز أحمد - الأستاذ بجامعة نيويورك - ففى تعليقه على أحجية جيمسون، رفض تلك المروحة، مدافعا عن تنوع التجسيد السردى فى بلدان العالم الثالث. كما يتهمه أحمد بالتعميم، خاصة فى استخدامه لمصطلحات مطلقة كالعالم الثالث، لتمثيل الكنانى، على سبيل المثال، وكلها تنزع للتجريد الذى يتسم به خطاب ما بعد الحداثة (١٩).

وقد طرح نقاد ما بعد الكولونيالية قراءات مغايرة لكتاباتهم القومية. ففى الصين التى نشطت فيها حركة الترجمة من وإلى الآداب الأخرى فى الثمانينيات (٢٠)، يسمى الناقد الصينى فينجرهن - وهو عضو الأكاديمية الصينية للدراسات الاجتماعية - يسمى لتفسير النزعة الجمعية الكامنة فى المنتج الثقافى فى بلدان العالم الثالث (٢١). ويستفيد الناقد الصينى من ملاحظات جرامشى فى كتاباته عن الثقافة (٢٢)، لتحليل كيفية التواصل الفعال بين أفراد الجماعات التى تمثل بالقيم الجمعية.

يظل أدب ما بعد الكولونيالية معرضا لدراسات تعمل على تسطيحه بتفسيره وفقا لمفاهيم مجردة. ويتجلى ذلك فى بعض كتابات لندا هاتشون - الناقدة الكندية المنتمية لحركة ما بعد الحداثة فى النقد. فعلى الرغم من محاولاتها لإضفاء سمة التاريخية على خطاب ما بعد الحداثة، دفاعا عن مهاجميه الذين ينعته باللاتاريخية، فهى تتجنب، أيضا، للتجريد. ففى أحد مقالاتها تتناول كتابات الإسكيمو - السكان الأصليين بكندا - بالدراسة، بوصفها كتابات تنتمى لأدب ما بعد الكولونيالية. وفى تناولها، تؤكد اختلاف تلك الكتابات عن غيرها من الكتابات فى البلدان الأخرى (٢٣). والإصرار على التمييز والبحث عن التفرد يوقعها فى شرك الرؤية الشمولية التى تقترض الأصالة فى كتابات دون الأخرى. وأثارت دراسة هاتشون رد فعل مضادا علقت عليه ديانا برايدان، وهى ناقدة كندية أيضا. فرفضت هذا التوصيف لانطوائه على فرضية وجود قراءة واحدة صحيحة للنص، بوصفها التوصل لتلك الأصالة. كما ترفض برايدان تأكيد الاختلاف بين الكتابات الكندية

المنتمية، أدب ما بعد الكولونيالية ودرها، وتطرح لناقذة دراسة بديا: لتلك الآداب فى سياق مغارن. فعلى خلاف القراءة النقدية الشمولية التى تتسم بها ما بعد الحداثة، فالقراءة من منظور ما بعد كولونىالى هى قراءة تحليلية بوسعها تفقد البنى القصصية وسبل مقاومتها، وتعقب برايدان اللغة النقدية التى يستخدمها كل من جيمسون وهاتشون، بأنها تفرز خطاب العالم الأول فى سعيه لتلطيف الصراع القائم وتبنى موقف تسليح، المتفرج، المتأمل للأزمات عن بعد (٢٤)، وهو اسوقف الألاقى الذى تبنى عليه قيم ما بعد الحداثة، كما يشير إليها زيجمونت برمان فى كتابه عن أخلاقيات ما بعد الحداثة (٢٥).

الجدل حول ما بعد :

وكان الجدل الدائر حول الـ «ما بعد» لن يفرغ. وأحيانا تتلاشى الحدود الفاصلة بين الاتجاهات المتعددة، كما تتداخل فى أحيان أخرى، لتزداد الأمور تشابكا بدلا من البحث عن مواضع الاتفاق. فتتباين التعريفات ولا تتفق على ماهية ما بعد الحداثة وعلاقتها بما بعد الكولونيالية. فيذهب سايمون ديورنج، الناقد الأسترالى، فى تعريفه لما بعد الكولونيالية، بأنها تمثل حاجة الشعوب والأمم والجماعات التى عانت من الاستعمار لتأكيد هويتها بعيدا عن المفاهيم الأوربية التى تزعم العالمية، ولا تتبينها فى واقع الأمر (٢٦). أما هاتشون فتؤكد استحالة تحقيق مثل تلك الهوية الخالصة، فهى تعد خطاب ما بعد الكولونيالية - طالبا نقضاً يعمل فى إطار الثقافة الأوروبية السائدة، وليس بمعزل عنها (٢٧). ويؤكد الناقد العربى الأصل جلال قافر التداخل بين أنظمة «ما بعد» لمرجعيتها التاريخية المتحركة (٢٨). وفى أمريكا اللاتينية يتخذ فرناندى توريس موقفاً توفيقياً فهو يعارض الموقف الأصولى لبعض كتاب أمريكا اللاتينية فى السبعينيات، فى مطالبتهم بالانشقاق عن الفكر الأوروبى بحثا عن جذورهم القومية. ويجد توريس فى التشدد الأصولى ما يسىء للكيان القومى، كما يحسب لفكر ما بعد الحداثة إسهامه فى فتح مجالات الحوار، فتولد عنه خطاب ما بعد الكولونيالية

الضدى، مفسحا المجال لماد العالم الثالث للمشاركة في الحوار النقدي الدائر، بعد سنوات من الحرمان الذى أوقعته نخبه لكافة التناقضات الواقعة على هامش المركزية الأوروبية (٢٢٩).

وفى هذا السياق، جدير بالذكر أن مصطلح العالم الثالث الشائع منذ مؤتمر باندونج عام ١٩٥٥، إلى السبعينيات، هو مصطلح ارتبط بسنوات المقاومة الأميرالية، وقد استبدل فى الثمانينيات بمصطلح ما بعد الكولونيالية (٣٠) الذى يعنى تنوع أشكال الإمبريالية، وصعوبة تحديدها، لتسترها فى كافة أوجه السلطة، خارجية كانت أم محلية.

وفى كثير من الأحيان، اقترن أدب المقاومة بالقومية المتطرفة، والخطاب الأصولي المتمسك بالجزر ففى أمريكا اللاتينية يمثل ذلك الاتجاه ماريو بنديتى فى السبعينيات (٣١). وفى كندا، يتمسك بعض الكتاب المنتمين للسكان الأصليين بأساطيرهم القومية للتدليل على أصالتهم (٣٢). كما يذكر فنزهيون الحركة المتشددة النشطة فى الصين مؤخرا، والمعنية بإعادة بناء الثقافة الصينية على أسس التعاليم الكونفوشيوسية لمقاومة الأنظمة الأوروبية التى تفرض وجودها الثقافى (٣٣). وفى البلدان العربية يعلو صوت الخطاب القومى الأصولي خاصة بين المتطرفين. وتفسر هذه النزعة الأصولية بوصفها آلية لتحريف الذات وتأكيد لها، وعنصر من عناصر المقاومة لما هو دخیل عليها، يسعى لتهميشها. وحين تغدو الحركة الأصولية، حركة مقاومة لمن يخالفها من المبدعين والمجددين فى الداخل، تشكل عائقا اجتماعيا خطيرا. جملة القول، تجسد النزعة الأصولية القلق الاجتماعى إزاء خطاب الهيمنة المستتر وراء مزايم العولمة، أو الحكومات القومية.

الهوية القومية والخطاب الأصولي فى الثقافة المعاصرة:

نفى اللاقلل الاجتماعية إلى قلق فكرى يترتب عليه التشكك فى مصداقية الحكومات القومية، خاصة الخاضعة للمسزودات الأوروبية والأمريكية فيما يخص نهاية التاريخ، وضرورة الأخذ بالنظام الرأسمالى الغربى، مما أشاع الكثير من التناقضات فى الحياة الاجتماعية

المعاصرة فخطاب العولمة المنبثق عن فلسفة ما بعد الحديثة، مب على تقليص الإحساس بالهوية المشتركة فى سنهاته بالتاريخ المشترك للأمة. لتحويل الاهتمام بحاضر تسيره قوانين السوق، والتطلعات الاستهلاكية وبإصعاف روح الأمة، تتجه بعض العناصر المحيطة إلى تخييل التراث، والارتكان إلى أحد مصادره لتأصيل جذوره. واقتطاع جزء من التاريخ لتأصيله، مما يستدعى وضع شروط لتفسيره ومن ثم تقنيه. بأى ذلك كرد فعل للمجتمع الاستهلاكي، الذى أسبغ كافة أنشطته بالطابع التجارى. فالخطاب الأصولي فى خلقه للأسطورة، يسعى لتطهير الثقافة من النمط الاستهلاكي.

ويخفق الخطاب الأصولي فى معيه لأنه غالبا ما يقيم نسقا معرفيا يتعارض والدور الرئيسى للثقافة، فهو يعلى ثقافته على غيرها من الثقافات، ويكسيها الرفعة. فيختلف الدور الذى تلعبه الثقافة اليوم عنه فى سالف الأزمنة. ففي الماضى، ارتبطت الثقافة بالسلطة وما تفرضه أنظمتها المعرفية التى اكتسبت الرفعة لاقترانها بالمؤسسة الحاكمة. ومن ثم، كانت الثقافة - التى اعتبرت رفيعة - تتزده عن الخوض فى الأزمت العابرة. أما فى عصرنا الراهن، فقد صارت الثقافة - فى ذاتها - موضع نزاع، حتى يستحيل عليها تمثل الدور العليائى الذى خاضته من قبل، لفشل السلطة فى إسكات الأصوات المهمشة كما نجحت فى الماضى. وكذلك، لم تعد الثقافة مرهونة بلسان الأمة لاختلاط الألسنة. فلا يقتصر مستخدمو اللغة على ثقافة بعينها، فبعض الشعوب التى نالت استقلالها مازالت تستخدم لغة المستعمر، مما أفضى إلى فصل لغة الأمة عن هويتها.

ومن هنا نشأ مأزق فى الدراسات الثقافية، لتنازع المتشددى حول ماهية الانتماء الثقافى. وعلى سبيل المثال، فى وصفه للمأزق الثقافى الذى نشأ فى إنجلترا إثر ظهور أجيال جديدة من متحدثى الإنجليزية دون الانتماء للهوية البريطانية، يبين لنا تيرى إيجلتون كيف تحول البحث الأكاديمى المعنى «بالدراسات الإنجليزية»، إلى «أدب العالم الثالث المكتسوب بالإنجليزية»، إلى أن صار يطلق عليه «أدب الكومنويلث» (٣٤). وحينما توسعت تلك الدراسات

استخدمت تلك الآليات بوصفها شكلاً من أشكال المقاومة في الخمسينيات، ولكنها لا تتناسب ويومنا هذا ونحن على مشارف ألفية جديدة. فمقاومة العولمة لا تكون بتضخيم الذات القومية والابتعاد عن التداول مع الآخر، بل في إعادة بناء الهوية القومية بالمساءلة الواعية والتفاعل مع الأمم الأخرى.

والنمرات القومية المتطرفة الحالية تدعم شك مفكرى ما بعد الحدائة في جدوى التمسك بتلك المعانى المطلقة. أما بالنسبة لمفكرى ما بعد الكولونيالية، فالشك المطلق ليس السبيل الوحيد لمواجهة هذا المأزق. فكما تختلف الشعوب، تختلف أساليبها في مواجهة التطرف. فالتمسك بالقومية لا يستتبعه بالضرورة هيمنة الأغلبية على الأقلية أو بالعكس في كافة الأمم سواء. فيذهب سايمون ديورنج، الناقد الأسترالى، إلى أن فكرة القومية من العوامل المقاومة للاستعمار الثقافى والاقتصادى، كما أنها عنصر وقائى يحمى من التطرف فى سياق التسليح النووى الذى مازال يتخفى فى خطاب العالمية إلى الآن (٣٦). ومن ثم، فبدلاً من رفض مفهوم، القومية كلية، ينبغى التمييز بين المفاهيم المختلفة للقومية، فقد يكون درعاً لحماية الثقافة، أو عازلاً يصيبها بالتكلس.

فالتمسك بالقومية هي محاولة من الشعوب التي عانت من الكولونيالية لإيجاد موضع متكافئ على خريطة العالم. والتكافؤ هنا لا يعنى المثلية، بل حق الاختلاف. واستعانتها بالتماسك القومى تسعى الشعوب المهمشة إلى تجاوز الدور الثانوى الذى فرضه عليها الاستعمار، لطرح برنامج سياسى مغاير يقوم على نظرية الفاعلية الاجتماعية. فالتماسك القومى هنا يتيح التمثيل الثقافى المتوازن على الساحة العالمية. والانتماء القومى فى مراجعته لذاته وتفاعله مع الآخر يفيد اللغة النقدية لما بعد الكولونيالية. فالتفاعل والمراجعة الذاتية يفضيان إلى إعادة النظر فى تاريخ العالم، وتعرية الأنماط المعرفية التي أفرزتها المركزية الأوروبية والأصولية المحلية. فالبابذة «ما بعد» التي تسبق المصطلح لا تشير إلى ماض كونيالى ولى، فالكولونيالية لازالت تظهر بأشكال جديدة (٣٧). فالسابقة «ما بعد» تشير إلى ضرورة مساواة

لتشمل آداب العالم الثالث، والمهمشين، اطلق على هذه الدراسات «أدب ما بعد الكولونيالية». وفي ذلك دلالة على التغير الذى أصاب الدراسات الأدبية. فبعد أن اقتصر فى الماضى على البحث الأكاديمى المغلق، والنقد الأدبى المقنن، انطلق اليوم إلى الأفاق السياسية، لتولد عنها الدراسات الثقافية بمفهومها الأشمل، متعددة للنقد الأدبى بمحدوديته. فصار المشتغلون بالتحليل الثقافى يتناولون الأدب بوصفه ممارسة ثقافية. ويعتقدون بإمكانية تحول الأدب إلى لغة عالمية مشتركة، فهو بمثابة وحدة سياسية تتيح للجميع حقاً متساوياً فى المشاركة، مثلما يشترك المواطنون فى تأسيس الدولة على مبدأ المساواة (٣٨).

وفى هذا التحول فى الدور الرئيسى للثقافة فى وقتنا الراهن، ما يتعارض والخطاب الأصولى. ففى نظره لتأكيد الهوية، وتتقبتها من الصورة الواهنة التي أضفاها الآخر عليها، يخلق الخطاب الأصولى لغة كولونيالية معكوسة، تعمل على تهميش الآخر لتأكيد الذات، فى محاولة منه لتأسيس مركزية جديدة مضادة، بدلاً من المشاركة فى المعايير الثقافية المتاحة.

ثقافة ما بعد : مواجهة أم التقاء؟

والخطاب الدائر حول الهوية أو القومية يبلور مأزق الثقافة المعاصرة. فما زالت كافة الأطراف أسيرة المفاهيم الكولونيالية سواء بإعادة إنتاجها، أو رفضها. ولارتباط مفهوم الأمة بالمعانى المطلقة التي غذت النعرة القومية بنزعتها الفاشية، اكتسب المفهوم تضميناً ازدالياً، فى فكر ما بعد الحدائة، بوصفه نتاجاً لخطاب القوة. أما فى العالم الثالث فما زال مصطلحاً الأمة والقومية يمثلان الخطاب المضاد للعولمة المتعددة للقوميات. فالجس القومى يؤكد تلاحم الشعب الواحد فى زمن اضطرت فيه الدولة إلى الأخذ بالقيم السائدة فى الدول الصناعية، فى مجتمعات تظل متمنية إلى عالم ما قبل الصناعة. فالالتفاف حول مفهوم الأمة يندو الفاعل التاريخى القادر على تحقيق التحول الاجتماعى.

ولكن الأمة لن تنجح فى تحقيق مسيرة التحرير بالنكوص إلى الأصول، فسوف يفضى ذلك إلى تهميشها لانغلاقها فى خطاب أحادى. وربما قد

الماضي بلا توقف.

وفيه يعود إلى بذور العجائب في التراث الأدبي من خلال الأجناس الموجودة آنذاك في الشر العربي القديم، وتمتد دراسته لتشمل الرواية العربية الحديثة، أخصاً، مستخدماً آليات القراءة المعاصرة (٤٣).

وقد تتفق في أن الغرائبية الواقعية في تحديثها للتمايزات بين الأجناس الأدبية قد تكون وفقت ما بين مشروعى الـ «ما بعد». ومع ذلك، فيختلف المنهجان في التوظيف السياسي لهذا الشكل، فيميل نقاد ما بعد الحداثة لقراءة ازدواجية النصية لانفعالهم بقضايا التمثيل ومروعة النص دون الوصول إلى ثمة نتائج. أما نقاد ما بعد الكولونيالية فتمتعهم قراعتهم للنص على مرجعيته التاريخية. ويتنقض إسناده النص إلى مرجعيته التاريخية تأوله، ذلك للتوصل إلى معايير قيمة تمرى الأبنية الفكرية الزائلة. وتختلف قراءات نقاد ما بعد الحداثة لكتابات ما بعد الكولونيالية لإسرافها في تأكيد لا مرجعية النصوص مستخدمة آليات التفكيك من منظور ما بعد حداثة. ويرى ستيفن سليمون مدى افتقاد تلك القراءة للرؤية الصحيحة لتجاهلها آليات التغيير المطروحة (٤٤).

كما يعبر برايدن عن رأى مشابه في هجومها على أحجية هاتشون (٤٥). أما هاتشون فتشكر الاتهام بالسياسي لاستيعاب كتابات ما بعد الكولونيالية بحجة عبادة ما بعد الحداثة، موضحة هدفها لدراسة كيفية تداخل المناهج النقدية السائدة في زمن الـ ما بعد، ذلك للتدليل على وجود هم مشترك بجمعها (٤٦). في سياق آخر تدعيم هاتشون أحجيتها متبولة كيفية اكتساب المتاحف والمؤسسات في أوروبا وأمريكا الشمالية الصلاحية الشرعية بتركيب المعنى والمطلوب وفقاً لايدولوجية خاصة، مما كان له الأثر في ظهور نقد ما بعد الحداثة. وتعتبره الايدولوجية الكامنة وراء تنسيق مقتنيات المتاحف ما آثار خطاب ما بعد الكولونيالية في قاعات النقاش الأكاديمية وبين ممارسي النقد الأدبي والإنسانيات (٤٧).

ولكن مازال نقاد ما بعد الكولونيالية يتخذون موقفاً مغايراً من نقاد ما بعد الحداثة، فهم لا يأبهون بالمسألة البلاغية، وهي الضل الشاغل لنقاد ما بعد

وينقص الكولونيالية تتضح الرؤية لتعرية الكولونيالية الجديدة التي تخترق العالم عبر الأنماط الفكرية الغربية. فالتصورات الغربية تدخلت حتى في التقييم النقدي لما بعد الكولونيالية، التي تعتبره ظاهرة مهجنة تمزج النظم الثقافية الغربية بالمحاولات المحلية لإحياء هوية محلية مستقلة. ترتب على ذلك رفض بعض نقاد ما بعد الكولونيالية للمصطلح، ومن بينهم أن ماكلينتوك التي اعتبرته مصطلحاً أفرزته المؤسسات الغربية (٢٨). أما عارف ديرليك، الناقد التركي، فيذهب إلى أن ما بعد الكولونيالية ما هو سوى إعادة صياغة للقضايا السابقة للعالم الثالث مستخدمة لغة ما بعد اليونية. وعلى هذا النحو، والكلام لعارف ديرليك، يعد نقاد ما بعد الكولونيالية شركاء للنقاد الغربيين في تعميمهم على القضايا المعاصرة المتعلقة بالهيمنة الاجتماعية والسياسية، والثقافية (٣٩). أما الناقد الصيني زي (ويجمل بجامعة كاليفورنيا)، فيحاول في دراسته «إعادة النظر في ما بعد الكولونيالية» إبراز الشروط التي ينبغي توافرها لتحقيق موضع ما بعد كولونيالي يتأسس على خطاب مضاد في عصر الإمبريالية الجديدة، لإعادة النظر في المناهج المعرفية والقوى الاجتماعية التي ابتدعتها الكولونيالية وشرعتها تخلق فضاء جديداً في الحقل الثقافي (٤٠).

المضام الثالث - بديلاً لتجاوز الثنائيات :

يظل التداخل بين مدارس «ما بعد» بوصفها نتاجاً لوضع تاريخي مشترك، مشاراً للجدل حول دلالة هذا التداخل ومداه. وتؤكد ليندا هاتشون الترابط التاريخي بين تلك المدارس والذي يفسر اهتمامهما بالمهمش، لمواجهة المركزية. إلى جانب ذلك، فهي تستنتج من «رأسيتها للغرائبية الواقعية كيفية مزج آليات ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية في شكل جديد» (٤١). وبالمثل، يطرح إيريل أبولا الناقد الأفريقي الأمريكي تشابهاً بين الغرائبية الواقعية والواقعية الجديدة في الكتابات الإفريقية (٤٢). وفي الأدب العربي يتضح مثل هذه العلاقات الناقد المغربي شعيب حليفي في كتابه عن شعرية الرواية الفانتازيكية،

الفكرى، تتفاعل الأطراف المتنازعة فى هذا الفضاء الثالث ليغدو ميدانا للممارسة الاجتماعية، تتيح المجال للمراجعة الذاتية لتغيير الآخر بدءا من تغيير الذات فى عملية تبادلية مشتركة.

كما يطرح موهانتى بديلا للنسبية المطلقة التى تولد التشكيك، بمراجعة مفهوم الموضوعية فى إطار جديد للفلسفة الوضعية^(٥٢). فتغدو المسألة فى هذا الإطار ليست من سبيل الترف الفكرى المطلق، بل هى مسألة تأخذ فى الحسبان إمكانية الخطأ، وضرورة مراجعة الذات لدفع طاقاتها إلى أداء أفضل. فعلى عكس تشكك ما بعد الحداثة فى إمكانية الوصول إلى الموضوعية، يجد نقاد ما بعد الكولونى سبيلا للوصول إلى الموضوعية حينما تتجلى فى معنى جماعى، فتتحقق قدر ما يتحقق إنجاز السعى المشترك للجماعة. فالسعى لا يكون لهدف مطلق يستحيل تحقيقه، بل فعلا تمارسه الجماعة. فالفعل الجماعى يغدو بديلا للفكر المعرفى المطلق الذى تقتصر مهمته على برهنة النظرية دون التحسب لإمكانية الوقوع فى أخطاء معرفية. ففى حالة العمل الجماعى تتولد النظرية عن الممارسة بعد أن كانت متغلقة فى الدوائر الأكاديمية.

ومن ثم، يتولد الفضاء الثالث من الممارسة الثقافية التى تغدو أهم آليات البقاء، ذلك لأن الثقافة - بمفهومها الراهن - متعددة للقوميات وقابلة للترجمة. فهى متعددة للقوميات فى تأكيدها لخطاب ما بعد الكولونى السائد فى زمن تاريخى يتميز بالانزياح الثقافى لكثرة انتقال الجماعات بين الأمم فيما بين الحريين العالميتين، فتغدو فكر الجنوب من الشمال، ونهل الشماليون من ثقافة الجنوب. كما صار من الضرورى القيام بالترجمة بين الثقافات للتعرف على العناصر الجامعة بين كافة الأنشطة الثقافية مثل الأدب والموسيقى والفنون، والخاصية الاجتماعية لكل منهم التى تقوم بتوليد المعنى^(٥٤).

هناك صعوبات عند محاولة إيجاد موضع للذات فى هذا الفضاء الثالث. فالحوار بين الثقافات ليس مجرد شعار بليغ لإثبات حسن النوايا تجاه الآخر. فهناك صعوبة فى التواصل خاصة بين البلدان حديثة الاستقلال، لأنها

الحداثة. أما تساؤلات نقاد ما بعد الكولونى فتسعى لتعرية البنى المعرفية الإمبريالية المترسبة فى اللاوعى السياسى والثقافى. ونلاحظ استفادة نقاد ما بعد الكولونى من قراءة دريدا وفوكو التفكيكية للفكر الغربى. ويصارعنا هومى بابا فى طرحه لمشروعه النقدي عن محاولته لمراجعة ما بعد الحداثة فى سبيله للتعرف عليها وإعادة تعريفها من موضع ما بعد كولونى^(٥٨). ولا يستتبع ذلك إلحاق ما بعد الكولونى بما بعد الحداثة، فهناك اختلاف فى تناول الإشكاليات المطروحة. ففى مواجهتها للحداثة الغربية بتوجهاتها الإمبريالية، عالج ما بعد الحداثة الخطأ بمثله بخلق نظام عالمى جديد لمواجهة نظام عالمى سابق، وكأنها تحارب الشمولية بمثلها. أما ما بعد الكولونى فتسعى إلى تنقيح تاريخ العالم من المركزية بإعادة إنتاج الهويات التى انتزعت عنها ثقافتها بفعل المستعمر. فخطاب ما بعد الكولونى هو خطاب ثقافى فى الأساس^(٥٩). ويعرف البعض الدراسات الثقافية على أنها قراءة ما بعد كولونى^(٦٠) أثارت ثورة فى القراءة النصية^(٦١). وعلى الرغم من مراحلها المبكرة فيوسمها تعرية المركزية الأوروبية التى احتكرت الثقافة فى الماضى، ولا زالت تسعى للحفاظ على موضعها فى الحاضر.

وبمتابعة تلك المواجهات لا تخفى علينا الدائرة المغلقة التى تدور فيها ثنائية المستعمر / المستعمر. وقد لمس هومى بابا الحاجة لنقل بؤرة الحوار من تلك الدائرة المغلقة من المواجهات المتأزمة إلى فضاء ثالث. فهو يطرح فضاء يبنيا بعيد صياغة نظرية دريدا التفكيكية التى تبنى على المسألة لتتفق وفاعلية مقاومة الهيمنة^(٦٢). وفى هذا الفضاء الثالث تتمرى كافة المواجهات، سواء كانت داخلية متمثلة فى الانقسامات داخل الأمة الواحدة، أو خارجية فى مواجهة الآخر القمعى. وهنا يتسنى طرح مشروع يضعف كافة أشكال الإمبريالية، لسهولة التداول بين الثقافات فى هذا الفضاء الثالث، فهو قائم على تنمية العناصر المشتركة بينها فى المجالين المعرفى والاجتماعى^(٦٣). وعند نشوب الاختلاف، ستثار التساؤلات، متضمنة مراجعة للأطر وحوادث النظرية والممارسات العلمية لكافة الأطراف. ففى اشتباكها

الأخرى. تلك هي الخطوة الأولى لتحقيق أى حوار متكافئ بين الثقافات. فالتبادل المشترك يتضمن تبادل الخبرات المتغيرة، وعند بلوغ الاتفاق يتسنى التوصل للفضاء الثالث المتجاوز للثنائيات. فيتشكل المشروع الأدبي لمثقف ما بعد الكولونيالية في موضع تلاقى فيه القيم، في محاولة لتحقيق ثقافة مشتركة - فضاء ثالث للالتقاء لا التكتل.

- في واقع الأمر - لم تبلغ الحرية بعد. فالحرية لا تقتصر على الانتهاء من الضغوط الخارجية، بل هي بلوغ النضج السياسى الواعى بالمسؤولية الأخلاقية.

فالحرية تشمل القدرة على اختيار المبادئ بناء على تفكير عقلانى. والقدرة على التفكير العاقل والاختيار يتضمن القدرة على فهم اختيارات الجماعات

الهوامش

- (١) Fredrick Jameson, "Third world Literature in the Era of Multinational Capital", Social Text, 15 (Fall) 1986:65-88.
- (٢) Linda Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", Past the Last Post. Eds. Ian Adam & Helen Tiffin. (٢) New York: Harvester Wheatsheaf, 1991: 167-190.
- (٣) Satya Mohanty, "Colonial Legacies, Multicultural Futures: Relativism, Objectivity, and the Challenge of (٣) Otherness", PMLA, 110 1 (January) 1995: 108-118.
- (٤) Friedrich Nietzsche. The Will to Power, Trans. Walter Kaufmann & R. J. Hollingdale. Ed. Kaufmann. New (٤) York: Vintage, 1986.
- (٥) Dick Hebdige, "Postmodernism & the Other Side", Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies. Eds. (٥) David Morley & Kuan-Hsing Chan: London Routledge, 1996: 174-200.
- (٦) Jean Baudrillard. The Gulf War did Not Take Place. Intro. Paul Patton. Bloomington: Indiana UP, 1995. (٦)
- (٧) Diana Brydon, "The White Intuit Speaks: Contamination as Literary Strategy", After the Last Post. 192. (٧)
- (٨) Jean-François Lyotard. "Complexity and the Sublime", ICA Documents 4 (1986) 10-12.4 (1986) (٨) 10-12
- (٩) Jurgen Habermas, "Modernity Versus Postmodernity". Postmodern Perspectives: Issues in Contemporary (٩) Art. Ed. Howard Risatti. New Jersey: Prentice Hall, 1990: 54-66. Also see, Mark Poster, "Postmodernity and the Politics of Multiculturalism: The Lyotard-Habermas Debate over Social Theory", Modern Fiction Studies 353 (Autumn) 1992:567-80.
- (١٠) Jean-François Lyotard, Toward the Postmodern. Eds. Robert Harvey & Marks. Roberts. New Jersey: Hu- (١٠) manities Press, 1995, 154-56.
- (١١) "Colonial Legacies", 114. (١١)
- (١٢) Hebdige, "Postmodernism and the Other Side", 195. (١٢)
- (١٣) "The Next Left: A Conversation with Richard Rorty", by Scott Stossel, Atlantic Unbound University of (١٣) Phoenix Online April 23, 1998: 1-12. <www. Theatlantic.com/unbound/bookauth/ba 980423. html>
- (١٤) Hebdige, "Postmodernism and the Other Side", 194. (١٤)
- (١٥) A. Gramsci, Selections from Cultural Writings. Eds. D. Forgacs & G. Nowell-Smith. Cambridge: Harvard (١٥) UP, 1985; as in Hebdige, "Postmodernism and the Other Side", 195.

- Jean Baudrillard, *Symbolic Exchange and Death*, Trans. Ian Hamilton Grant. London: Sage Publications, (1993), 65.
- Baudrillard, "The Order of Simulacra", *Symbolic Exchange and Death*, 50-86. (17)
- Jameson, "Third World Literature in the Aura of Multinational Capital", 69. (18)
- Aijaz Ahmed, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso, 1994: 95-122. (19)
- Shaobo Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", *New Literary History* 28 1 (1997):12-14. (20)
- Wang Fengzhen, "Third-World Writers in the Era of Postmodernism", *New Literary History* 28 1 (1997): (21) 44-55.
- Gramsci, *Selections from Cultural Writings*. (22)
- Hutcheon, "Circling the Downspout of the Empire", 173-83. (23)
- Brydon, "The White Intuit Speaks", 195-97. (24)
- Zygmunt Bauman, *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell, 1993, 240-44. (25)
- Simon During, "Postmodernism or Postcolonialism Today", *Postmodern Conditions*, Eds. Andrew Milner, (26)
- Philip Thompson, & Chris Worth, New York: 1990, 113-31; as in Xie, "Rethinking the problem of Postcolonialism".
- Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 183. (27)
- Djela Kadir, "Postmodernism/Postcolonialism: What are We After?" *World Literature Today* 69 1 (28) (Winter) 1995: 17-21.
- Fernando de Toro, "From where to Speak? Latin American Postmodern/Postcolonial Positionalities", (29)
- World Literature Today* 69 1 (Winter) 1995: 35-40.
- Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", 10. (30)
- Toro, "From Where to Speak?" 35. (31)
- Brydon, "The White Intuit Speaks", 35. (32)
- Fengzhen, "Third World Writers", 541. (33)
- Terry Eagleton, "The Crisis of Contemporary Culture", *Random Access: On Crisis and Its Metaphors*, Eds. (34)
- Pavel Buchler & Nikos Papastirgiadis. London: Rivers Oram Press, 1995: 11-23.
- Eagleton, "The Crisis of Contemporary Culture", 14. (35)
- Simon During, "Literature - Nationalism's Other? The Case for Revision". *Nation and Narration*. Ed. Homi (36)
- Bhabha. London: Routledge, 1993:138-53.
- Anne McClintock, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Postcolonialism' ", *Social Text* 31/32 (37) (1992), 88. Also, Ella Shohat, "Notes on the Postcolonial", *Social Text* 31/32 (1992), 15; as in Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism".
- McClintock, "The Angel of Progress", 93. (38)
- Arif Dirlik, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", *Critical Inquiry* 20 (1994), 331. (39)
- Xie, "Rethinking the Problems of Postcolonialism", 15. (40)
- Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 169-78. (41)

Irole Abiola, "Parables of the African Condition: A Comparative Study of three Postcolonial Novels", *Journal of African & Commonwealth Literature* (1981): 69-91: as in Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 169.

(٤٣) شبيب حليفي، شعيرة الرواية الفانتاستيكية، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧.

Stephen Slemon, "Modernism's Last Post", *Past the Last Post*, 1-12. (٤٤)

Brydon, "the White Intuit Speaks", 202. (٤٥)

Hutcheon, "Circling the Downspout of Empire", 169. (٤٦)

Hutcheon, "The Post Always rings Twice: the Postmodern and the Postcolonial", *The Routledge Lecture*, (٤٧) 22 May 1993, University of Wales, College of Cardiff, *Textual Practice*, (1994): 205-39.

Homi Bhabha, *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994. (٤٨)

Simon During, "Waiting for the Post: Some Relations Between Modernity, Colonization, and Writing", (٤٩) *After the Last Post*, 26.

Xie, "Rethinking the Problem of Postcolonialism", 161. (٥٠)

Bhabha, *The Location of Culture*, 171-97. (٥١)

Mohanty, "Colonial Legacies", 114-15. (٥٢)

Mohanty, "Colonial Legacies", 113. (٥٣)

Bhabha, *The Location of Culture*, 212-35. (٥٤)





نحن : بين الحداثة ، وما بعدها ..

مجدى عبد الحافظ *

كل ما هو غربي ماديا وثقافيا، دونما مراعاة لما اطلقنا عليه مرارا «فارق التوقيت التاريخي». من هنا سنتحدث عن «الحداثة»، قبل أن نسطرق لموضوع «ما بعد الحداثة»، باعتبار أن ما بعد الحداثة تاريخيا مرحلة تالية للحداثة، وهي التي أحالت إليها، ودفعت بها إلى ما وصلت إليه. إلا أننا قبل هذا وذاك سنحاول أن نخرج في عجلة على تعبير «نحن» كما نفهمه، وكما استخدمناه في هذا البحث.

نحن: في الحقيقة أن كلمة «نحن» كلمة مطاطة، وتحمل في ثناياها كثيرا من الأحاسيس المختلفة والغامضة بل والمتناقضة في أحيان كثيرة، ومن هنا تختلف مدلولات الكلمة تبعاً لاختلاف المتكلم في الموقع الاجتماعي أو الجغرافي أو العرقي أو التاريخي.. الخ واختلافه في التوجه الثقافي الفكري، والديني، والسياسي وبوجه عام الأيديولوجي. ومن هنا نجد كلمة تلوكها كل الألسنة في كل الأوقات دون أن تعني نفس المعنى المقصود في كل مرة، مما يوقع في الحيرة واللبلة، بل ويثير إشكالات معرفية عدة. ونحن لاندعي أن التعريف الذي سنقدمه الآن هو القول الفصل، أو الحقيقة النهائية لكلمة «نحن»، بل نعتقد أن تصورنا نفسه سيكون هو إحدى تجليات هذه الفوضى التي

يحثل موضوعا الحداثة، وما بعد الحداثة أهمية كبرى في بلداننا على كل المستويات الثقافية ودخل مجالات العلوم الاجتماعية المختلفة، بل ويتمسان يبريق خاص أقرب إلى ما تتسم به الموضوعات الفكرية، والتقاليع الثقافية، خاصة موضوع «ما بعد الحداثة». إذ أدلى لنيف كبير من مثقفينا من مختلف الاتجاهات والنحل بدلوهم في هذا الموضوع بمقاربات تتراوح لحد كبير من درجة الاقتراب من الاشكاليات الخاصة بالموضوع، ناهيك عن ربطه بالثقافة والواقع العربي المعاصر. ولسنا هنا بصدد مراجعة الأطروحات العديدة التي قيلت بهذا الخصوص، والعديد منه يكتنفه الخلط والغموض، وعدم الدقة، بل ما نتوسمه - أولا - في معالجتنا تلك - من الأولى أن يكون - وضع الإشكالية - حسب ما نعتقد بالطبع - في إطارها الفعلي، وسياقها التاريخي، ومن هنا نبتعد عن التهوريمات أو الأوهام والافتازمات التي يخلعها البعض على الموضوع، وتغرى البعض الآخر بإقامة بناغات فكرية ومجتمعية على فرضياتها الهشة والتي سرعان ما تنهار موضوعا ومضمونا. وثانيا: محاولة فهم الموضوع في إطار خلق المسافة الواجبة بينه كمنتج ثقافي غربي له محيطه الحيوي وظروفه الخاصة، وبيننا نحن من نعيش في العالم العربي وتعودنا أن نستهلك

(*) مدرس بقسم الفلسفة جامعة حلوان.

تغلف هذا التعبير. وإذا كان الأمر كذلك فلم إذن نتجشم
عناء تلك المحاولة؟

لا بد من التأكيد - أولا - على أن محاولتنا تلك
ليست من قبيل الترف الفكري أو المعرفي، فنحن نؤمن
بأن كل ما نقوم به لا بد أن يكون له مردود تنويري
خلاق، ومن هنا نعتبر إسهامنا اشتباكا مع الاسهامات
الأخرى في حقل الصراع الابدوليوسجي شليد
الاستقطاب. بهذا المعنى تصبح محاولتنا مبررة، وذات
حيثية.

والحق أن تعبير «نحن» كمفهوم أو مصطلح في
الثقافة والفكر لانجده في المصطلحات العربية
المعروفة (١)، باستثناء القواميس العربية اللغوية، إذ
لا يتعدى أن يكون «ضميرا منفصلا لمثنى المتكلم
وجمعه ويستعمل لمفرد المتكلم عند إرادة التعظيم» (٢).
بينما يحدد لالاند أكثر من معنى فكري وثقافي لهذا
التعبير، إذ يرى أنه يطلق بالمعنى الواسع للتعبير عن
الإنسانية بأكملها، كما يستخدم أحيانا للتعبير عن
المعاصرين، أو المشاركين في وطنية واحدة للمتحدث،
وأبضا عن الفلاسفة الذين يؤمنون بنفس المذهب
الخاص بالمتكلم، كما يستخدم التعبير أحيانا لإخفاء
هوية المتحدث، وأحيانا بشكل آخر للتعبير عن اقتراح
يخص كل إنسان مأخوذ بشكل فردي أو كل مجموعة
بشرية مأخوذة معا، كما أنه يمكن أن يهدف إلى نمط
نمذجي أو نمط متوسط لم يتحقق من قبل في أي
فرد (٣). ويضع لنا تأملاته في النهاية حول مصطلح
«النحن» بنسأله عما إذا كان يشير إلى كل فرد أو إلى
الطبيعة الجوهرية للإنسان، خاصة أن العقل الإنساني غير
مكتمل في كل فرد على حدة رغم اختلاف تأثيراته، أو
يشير أخيرا إلى المجتمع باعتباره قد أسس العلم بشكل
جماعي.

سنعمل في محاولتنا تلك على الدفع بتصورنا لتعبير
«النحن» الذي نجده يعبر عن حلول وأطر تتسع شيئا
فشيئا حتى تصل إلى التعبير عن الإنسانية بأكملها، إذ
تبدأ في التعبير عن الجماعة الصغيرة التي تربطها علاقات
ومصالح، وتتسع شيئا فشيئا حتى تعبر عن الجماعة
الثقافية التي تعيش في محيط جغرافي واحد عبر التاريخ؛

وتأثرت بنفس الأحداث السياسية والفكرية الثقافية التي
صاغت لها إطارا لغويا وثقافيا واحدا، بل ومرجعية يطلق
عليها البعض «خصوصية». تظل هذه الدائرة مفتوحة
يتراكم داخلها كل جديد إبداعي ينتج داخل إطار
الجماعة أو يأتي من خارج الجماعة إلا أنه يفيد في حل
إشكالياتها الآلية وبأخذ بيدها لتتخطى معوقاتها التي
تحوّل دون تقدمها، وتقدم أعضائها، بحيث تصبح
الجماعة التي تعبر عن «النحن» جماعة فاعلة، ومساهمة
في إطار المجتمع الإنساني والعالمي، ومن هنا فخيالاتها
وإبداعاتها لا بد ألا تتعارض مع هذه الدائرة الأكبر
للإنسانية، وأن يظل تصورنا «للنحن» متجها دائما نحو
مثال أعلى يجب الوصول إليه وتحقيقه للارتقاء بهذا
النحن. على ألا يصبح «النحن» ذات طبيعة واحدة
وصماء، وبالتالي جامدة، بل «النحن» يضم مجمل
الآراء والتصورات المختلفة التي تدور داخل إطار
الجماعة الواحدة دون تهميش أو تقليل من رأى على
حساب رأى آخر. ويعتبر هذا مصدر تجدد وشباب ونهضة
دائم ومستمر «للنحن». «فالنحن» الذي يعتبر ذاته مبررا
عن رأى واحد وتصور واحد، وتاريخ واحد منسجم تمام
الانسجام هو الذي في طريقه للانقراض والموت. ومن هنا
سيكون «النحن» في تصورنا متجدا دائما، وغير مكتمل
ظالما أن هناك بشرا مازال يدب على الأرض، ويعيش
داخل إطار الجماعة الإنسانية الواسعة. وتصور «النحن»
لا يستقيم إلا بتصور «نحنوات» أخرى - إذا صح التعبير
- فهذه الجماعات النحنوية الأخرى هي التي تعطي
مشروعية الوجود «للنحن»، وبدونها سوف نتوقف عن أن
نكون «نحن» أنفسنا. إننا يمكننا هنا سحب علاقة
المعيشة المفترضة بين الذات Intersubjectivité
والتي خلدنا عنها موريس ميرلوبوتس على علاقة مكافئة
بين الجماعات النحنوية Internousité إن ضح التعبير
أيضا.

ويهد أن تعرضنا لمصطلح «النحن»، نجد أنفسنا
مؤهلين لطرح مؤالنا التالي: ما هي الحداثة؟
الحداثة:

في الحقيقة لا نستطيع أن نجد إجابة جازية، وجامعة
مألوفة - بلغة المناظرة - لسؤالنا السابق، لأنجاب علينا

إن الحداثة تحاذى مقبرة المفاهيم العتيقة تلك التي تضيق عليها» (٦).

لقد كانت الحداثة تعبيراً غير مسبق عن غداها أطلقه بولدر مع توفيل جوتيه، ولقد ظلت لدى بولدر «هي حضور الأبدى في الآن والمؤقت. هي الجمال الموجود في الموضوعة التي تتغير في كل فصل من الفصول. وهو تحديد حمل في داخله الشعور بأن الأبدى سينتهى بالتحلل فيما هو آت، كما يحل الحب في الرغبة، وذلك حتى لا يمكن ادراك الأبدية إلا في الوعي بقيامها وفي قلعة الموت» (٧).

من هذا المنطلق تمسك علماء الاجتماع إلى أقصى حد بما طرحه كمانف في مقالاته الشهيرة «ما الفنور» حيث قال أن «الفنور هو تحرر الإنسان من اللارشاد، والارشاد هو عجز الإنسان عن الإفادة من عقله من غير معرفة من الآخرين، كمن جبراً في إحصاء عقلك - هذا هو شعار الفنور (...) لأن الفنور ليس في حاجة إلا إلى الخيرة.. إنها الحرية في الاستخدام العام للعقل في كل مسألة» (٨). من هنا تصبح الحداثة لدى علماء الاجتماع عبارة عن نتيجة لجهود دائمة ومستمرة للانملاخ من التقاليد، ومن الجذبيات والمسلحات والقرائبات التفسيرية، ومن الأحكام المصنفة، والأعقادات الطلامية، في نفس الوقت الذي يضم فيه الفسبث بعنفاً نموذجي لتقديم المعارف والتكنولوجيا، تدعكس عليه الفعالية ووفرة المعرفة ودية Productionisme والعلاقات الاجتماعية المختلفة التي تنشأ في ظل الحداثة. إذاً مسقطيع القول في كلمة واحدة أن الحداثة هي التصار العقل على العقل، أي الإغلاء من شأن العقل على حساب النصوص السوروة، والتقاليد العتيقة، هي إطلاق الحرية بلا حدود للعقل الإنساني كمن يؤصل هذا لتربيع الإنسان كسيد أوحده على الطبيعة، وكعضد وحيد للمعارف والقيم. إنها كمن يقول تورين «انتصار للعقل وتحرير ووفرة، ويعرف التحديث على أنه الحداثة في حالة فعل وعلى أنه معار مباطئ لها تماماً (...) المفهوم التقليدي للحداثة هو إذن وقبل كل شيء بناء صورة عقلانية للعالم الذي يصبح الإنسان بالطبيعة، الكون العقائدي في الصغر

تمنا بطرحها من قبل، في مجلتنا الغراء «قضايا فكرية» (٩). إلا أن ما يمكن أن نلاحظه بما لا يدع مجالاً لأي شك - خاصة فيما يتصل بالموضوع على المستوى التاريخي والعلمي - أن الحداثة حالة ثقافية حضارية ومجتمعية جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي تشكلت في القرنين التاسع عشر والعشرين، وهي في نفس الوقت امتداد لجهود حثيثة بدأت منذ القرن السادس عشر في أوروبا، ولعلنا تحدثنا من قبل عن مراحل تكونها» (١٠) التي حصونها في: «النهضة» التي عادت بالغرب إلى تراثه الوثني القديم لأثينا وروما ليتخطى قيم المسيحية. والإصلاح الديني» الذي تجسد في البروتستانتية التي تزعمها مارتن لوتر ليتم الفصل بين الفرد المؤمن والكنيسة مما مهد للديمقراطية. والثورة العلمية والفلسفية والعلم الفيزيائية، والاكتشافات الكبرى، التي أطاحت بالشرعية الدينية. وفلسفة الأنوار التي تصعدت لأحسن المجتمع التقليدي الرئيسية المتمثلة في الحق الإلهي والكنيسة، حيث قام الغرب لأول مرة ببناء نظرية عقلية لتكون وللإنسان تقوم على العقلانية والوضعية والتساوية والايان بالتقدم، والثورة الفرنسية التي ثارت على كل قيم ومؤسسات المجتمع القديم. وأخيراً «الثورة الصناعية» التي أطاحت بتطبيقات المجتمع التقليدي، وخلقت طبقتي البرجوازية والبروليتاريا، حيث قام على كاهلهما مع التحديث السياسي والفكري. إن أهم ما ميز عملية التحول تلك مبدأ «العقلانية» وميلاد الفرد باعتبارهما المنطلق الذي من خلاله استلهم الغرب كل عمليات تحديثه التي امتدت في الواقع العملي على مبادئ الديمقراطية، والعلمانية، وحرية الفكر.

عملية التحول للمجتمع الحديث إذن لم تكن إلا معركة دأمة استمرت على قدم وساق لمدة قرون ثلاثة، ومن هنا نفهم ما يعتنيه هنري ميشلونيك H.Meschonic بقوله أن «الحداثة معركة. تبدأ بلا توقف، لأنها حالة وليدة وليدة بلا نهاية للذات، ولتاريخ ومعنى الذات. إنها لا تتوقف عن ترك الفكر الجامد من خلفها، بحيث إن الأفكار التي تعجده تتوقف، تلك الأفكار التي تخلق بين شبابها القديم وشيوخه العالم.

(الميكروكوزم) في الكون المتناهي في الكبير (الماكروكوزم) ويرفض كل اشكال الثنائية بين الجسد والنفس، بين عالم الانسان والعالم المفارق» (٩).

أزمة الحداثة:

لقد أتمت عملية التحول للمجتمع الحديث بدنيامية غير معهودة، وبروح تضالوية عالية لفاعول اجتماعي ناشط، وضع كل رهائنه على تحقيق المجتمع الحديث باعتباره المسوغ والإطار الذي سيحقق من خلاله مصالحه وطموحاته. فعلى المستوى النظري - تماما كالمعملي - مرت الحداثة باعتبارها ظاهرة حضارية بأربع ثورات كبرى تمثلت الأولى في حصول الانسان الحديث على استقلاليتها، وإرادته في التحكم التقني في العالم؛ وهي تلك المشاريع العقلانية التي تجذرت في الفلسفة الديكارتية. وفي المرحلة الثانية من تلك الثورة استطاع الانسان الحديث أن يفرغ العالم من أسرارهِ، ففك سحره بالفلسفة الوضعية، واجتهد في أن ينسب لنفسه خصائص ألبه الماضي، كالمعرفة الكلية والقدرة، كما بين ذلك كل من ماكس فيبر وإميل دوركايم. وتمثلت الثورة الثالثة في عملية تمييز للهيكل، وأيضاً تفكيك لأبعاد مختلفة للوجود الفردي والجماعي؛ وهو ما نطلق عليه «عملية الدنيوية» أي فصل الديني عن الدنيوي Sécularisation أو «عملية علمنة» Laïcisation المجتمع، بالتعارض مع تداخل هذه الأبعاد المختلفة لدى الجماعات التقليدية. وتبلغ الحداثة أخيراً أوجها في مثل النزعة الإنسانية الغربية التي طوّرتها فلسفة الأنوار. لقد بدأت الحداثة كعلاقة محتملة بالتوتر - كما يرى تورين - للعقل والذات، وللمعقنة وتحقيق الذات، بروح النهضة، بروح الإصلاح، بالعلم وبالحرية. فالحداثة أنجزت - كما يرى - من حوار العقل والذات. فبدون العقل تنفلق الذات في هوس هويتها، وبدون الذات يصبح العقل آلة السلطة. ومن هنا تتمثل أزمة الحداثة في الفصل الذي تم بين جناحي الحداثة: العقل والذات حيث تصارعاً، وتجاهل كل منهما للآخر. للقضاء على أزمة الحداثة تلك لا بد للعقل وللذات أن يعود كل منهما للآخر، وأن يتعلما العيش معا ومن جديد (١٠).

هذا التصور كان سائدا عندما بدأت الحداثة، واطلقت تصوراتها التفاضلية، وبشرت بالتقدم، وبالمجتمع السعيد للجميع. إلا أن الأمر قد تغير اليوم، فبدى الإيمان في التقدم، والنزعة التفاضلية وهما ما اتفق عليه فلاسفة القرن الثامن عشر إجماعاً (١١). يثيران التحفظ والقلق، بل والانتقادات العنيفة من قبل الفلاسفة الذين ينتمون لتيارات ومدارس مختلفة كمدسة فرانكفورت وعلى الأخص هوركايمر وأدورنو اللذين اطلقا على الحداثة مصطلح «أفول العقل». وفلاسفة مثل ماكس فيبر وحنا أرندت، وهانس جوناكس وهابرماس وفوكو وغيرهم، بل وقبلهم كان ماركس، فبقدر ما كان حداثيا، كان ناقدا للحداثة، بل أكثر من ذلك يعتبره تورين: «أول مفكر كبير ما بعد حداثي (لكونه) معاديا للنزعة الإنسانية، ولأنه يرى التقدم تحررا للطبيعة وليس تحقيقا لتصوّر أسمى عن الإنسان، ومفهوماً عن الشمول يتنوع حسب النصوص وحسب مراحل حياته، ولكن هناك وحدة في أعماله وهي المادية، وهو ما يعني بالتالي النضال ضد النزعة الذاتية» (١٢). كذلك يصف تورين نيتشه الذي يتصور الحداثة في إنتصار الوعي فيعتبر الحداثة «اغتراب الطاقة الإنسانية المنفصلة عن نفسها والتي تعادى ذاتها بتماهيها مع إله ومع قوة غير إنسانية، وتفرض على الإنسان الخضوع لها. لقد قادت الحداثة إلى العدمية، وإلى استنفاد الانسان الذي انتقلت قدراته إلى العالم الإلهي بواسطة المسيحية، التي ليس لها من سمة تخصها إلا سمة الضعف، وهو ما يؤدي إلى انحطاطها واختفائها الذي لامفر منه. إن قلب القيم يؤدي إلى رفض هذا الاغتراب وإلى استعادة الإنسان لوجوده الطبيعي وطاقته الحيوية وإرادته في القوة» (١٣). كما يقدم تورين درس فرويد كمعاد جندري للحداثة عندما يقول «إن ما تعلمناه من فرويد هو الحذر تجاه «الحياة الداخلية» المليئة بالتماهيات التي تؤدي للاغتراب والحذر تجاه النماذج الاجتماعية التي تم غرسها فينا، هذا الحذر يجبرنا على البحث عن أنا الذات الفاعلة خارج أنا الوعي وذلك عن طريق رفض الصلة بين الفرد والمجتمع كما يجبرنا أيضا على ربط الدفاع عن أنا الذات الفاعلة بالتمرد على النظام القائم» (١٤).

فى شمولية لاتفرق بين الدولة والمجتمع، تعمل على فرض منطق وحيد على الحياة الاجتماعية متشعبة الأبعاد، ومن ثم تبدو الحداثة نتيجة لذلك كما يقول تورين بحق «كأداة للسيطرة وللاندماج والقهر».

نحن والحداثة:

نسمع ونقرأ كثيرا عن مواقف فى مجتمعاتنا تحاول بكل قوة الوقوف ضد الحداثة باعتبارها منتجا غربيا، وبالتالي غربيا عن هويتنا وخصوصيتنا وقيمنا التى توارثناها من خلال الأجيال وعبر السنين، والتى يجب الدفاع عنها بكل غال ونفيس. والحقيقة أن هذه الأصوات هى نفسها التى تحاول تجميد لحظة زمنية فى تاريخ «نحن» ضاربة بعرض الحائط التحولات العميقة التى تراكمت عبر التاريخ، وغيرت طبيعة الإشكاليات التى نخياها، بحيث أصبحت طبيعة حياتنا تختلف جذريا عن طبيعة الحياة التى عاشها أسلافنا منذ مئات السنين. لقد اندمجنا فى حضارة العصر مع العالم وأخذنا بمنتجات الحداثة على كل المستويات فى الاتصال والنقل والمواصلات، والمأكول والمشرب، والملبس، وفى السكنى، وفى التعبير الفنى التشكيلى والسينمائى والموسيقى الغنائى والمسرحى، والأدبى... الخ.

استعارتنا وسائل تسهيل سبل العيش تلك أملت علينا واقعا جديدا كان لابد من أن يترجم على أرض الواقع الذى نحياه، وإلا كيف نستعير السيارات دون أن نقوم بتجهيز أماكن لتسير فيها واسعة ومرصوفة، وتخطيط ميادين وإشارات ضوئية وإرشادية تنظم عملية الانتقال الكثيف تلك. وجود وسائل الانتقال الحديث أملت علينا أن نغير من طبيعة الصحراء لننتقل بها إلى مكان يمكنه استيعاب هذا الحديد فى حياتنا. ولنفس على ذلك آلاف الوسائل التى قمنا باستعارتها، وفرضت علينا إجراءات كثيرة مماثلة. الشيء الآخر أننا نعيش داخل إطار مجتمع عالمى، أكثر تقدما منا، وموقعنا فى هذا العالم يتحدد بمدى ما حققناه من تقدم على كل المستويات الاقتصادية والعسكرية والاجتماعية، وبالتالى فالتحدى مفروض علينا منذ البداية، فالأخذ بالحداثة والتحديث ليس ترفا أو وجهة نظريها على انفسنا، ولكنه تحدٍ وجودى لنا، هو أن نكون أو لا نكون فى هذا العالم،

هكذا حمل مشروع الحداثة منذ البداية فى احشائه الجذور التى عملت على الخروج عليه وانتقاده، فشككت الطبقات الاجتماعية من جهة والنزعة الفردية من الجهة الأخرى طرفى نقىض ترعرعت بينهما الانتقادات العنيفة التى وجهت إلى المجتمعات الحديثة، بصرف النظر عما وصلت إليه - هذه المجتمعات - من تقدم ونمو، وبصرف النظر عن المرحلة التى قطعناها على طريق الحداثة، إذ أن النقد يعود فى الأساس إلى غياب، بل وإفقاد ما كان يربط بين المجموع، سقوط تلك العلاقة جعل المفاهيم الكبرى للحداثة كالتقدم والتحرر والديمقراطية وحقوق الإنسان... إلخ تنهوى تباعا، مخلفة الساحة للأنظمة التوتاليتارية (الشمولية) والبيروقراطية، والاستبدادية القمعية... إلخ من جهة، والمدمرة للطبيعة والبيئة... إلخ من جهة أخرى، مما دفع الإنسان الغربى إلى إعادة تقييم مشروعه الحداثى، وإعادة النظر فى أسسه ومسلماته البديهية التى قام عليها.

إن تعقد المجتمع، بزيادة تبادلاته المادية والرمزية، وتضاعف سكانه الذى فاق كل تصور، وروس أمواله التى أصبحت اليوم عبارة للقرارات، وسلعه وانماطه الاستهلاكية، ووسائل تحكمه فى الأنظمة الاجتماعية، وزيادة اهتمامه بتراثاته العسكرية، كل هذا أدى إلى شعور عميق بأن الوعود المستقبلية الكبرى للحداثة أخذت تنهوى، فى ظل تراجع للمقالاتية، بل وإنحصار تلك الأخيرة فى نطاق عقلانية أدائية، بحيث تحول الفعل الإنسانى إلى فعل أقرب إلى التقنية لايقيم إلا بتدعيم الأشكال المضادة للحداثة تماما، عندما يحتل الإنسان والمواطن فى المستهلك، ورجل الدولة فى الديكتاتور، والعقل الموضوعى فى العقل الأداتى، ويسلخ التقنية من دورها الهام فى تأكيد التضامن الاجتماعى لدور معاكس تلعبه لصالح العسف والقمع والعدوان داخليا وخارجيا، إضافة إلى تسخيرها فى عجلة الانتاج الرأسمالية الضخمة والبروباغندا والميديا. مما يودى فى الأخير إلى أن يصبح مفهوم «التحرر» خاليا من المعنى، كما تفقد الثقافة أيضا معناها بفعل وقوعها كفريسة فى أحابيل التقنية والعقل الأداتى مما يقود بدوره إلى الوقوع

كل النتائج الغربية الحديثة التي أبدعت منذ ثلاثة قرون! وهل سينتظرننا الغرب لنحقق كل هذا؟! وإذا ما انتظرننا فكم قرنا سيكفيانا لكي نحقق ما حققه الغرب؟! وإذا ما اقترح البعض ليحسم هذه الاشكالية: الاقتراح التلقيفي القديم الذي يقول: بأن علينا أن نستعين وعلوم الغرب فقط مع الإبقاء على تراثنا وتقاليدنا القديمة، وبهذا نملك ناصية الحداثة والمعاصرة من جهة، وبناصية التراث والتقليد من الجهة الأخرى. سنجد أن هذا الاقتراح يكرس حالة التشوه، أو «محملك سر» التي نمارسها منذ بدايات هذا القرن وللاّن. فالحداثة كل لا يتجزأ، والإبقاء على عناصر قديمة وتقليدية داخل البنية الحديثة هو ما أحاق تقدمنا منذ النهضة العربية في العصر الحديث (نهاية القرن التاسع عشر وبدايات العشرين):

كما أن الحداثة تستلزم مناخا ثقافيا واجتماعيا مكافئا لهذه الحالة الجديدة التي لا ترتضى بأنصاف الحلول، التي تجعل البنيات التقليدية القديمة في علاقة تجارية دائمة مع البنيات الحداثية الجديدة، ومن هنا تفقد الحداثة وفكرها أهم دوافع تقدمها وانتصارها المستعمر، حيث تنفص العلاقة الجدلية البديلة بين البنيوتين، تلك العلاقة التي تلعب دور المحرك للمجتمعات وللجماعات البشرية نحو سيادة أفكار وقيم الحداثة.

وليس معنى هذا أن نسير مسيرة القذ بالقدم مع ما حدث في الغرب، فنحن نؤمن بأن الواقع مختلف، وكثيرا ما دعوا لما اسميناه بضرورة مراعاة «فارق العوقيت التاريخي» بيننا وبين الغرب. لكن كيف يمكن أن نراعي ذلك، وأليس هناك شبهة تناقض بين تلك الفكرة الأخيرة، وما قلناه منذ قليل؟

الإجابة بالنفي. فالحداثة في الغرب - كما رأينا - لها قواعد وأصولها، ولابد أن نستعير هذه القواعد وتلك الأصول كأطر عامة لأغنى عنها إذا أردنا تحديث مجتمعاتنا فعلا، بينما علينا أن نستفيد - في نفس الوقت - من مسار الحداثة في الغرب ليس لتطبيق كل لمخطلاته التاريخية لدينا - فهذا عبث، بل وعباء يتعارض مع فكرة مراعاة فارق العوقيت التاريخي - فطبيعة المجتمع الغربي طبقيا لم تكن هي نفس الطبيعة الطبقية

ولا فسوف نندثر كمجموعة بشرية لها ثقافتها وتاريخها بين المجموعات البشرية الأخرى. إثبات الوجود إذن يتحدد من خلال الأخذ بأسباب القوة التي ابتدعها العقل البشري في أى مكان في العالم، وبامتلاك لغة العلم والتكنولوجيا والتقدم التي لا يعرف العالم الحديث لغات غيرها.

إلا أن السؤال الذي يفرض نفسه علينا: هل هناك ثابت في منظومة تفكيرنا، وبالتالي لاستطيع الاقتراب منه، وهناك متحول يمكننا تحديله وتطوره دون حرج؟

في الحقيقة صياغة هذا السؤال على هذا النحو تصادر على المطلوب، بل وتجر - حتى لو لم نقصد - إلى الجسود والتحجر، لافتراضها منذ البداية ثابتا لا يمكن تطوره، إذ من يحدد هذا الثابت وعلى أى أساس، وبأى معيار، وهل هو ثابت في الظروف التاريخية الحالية يمكن تحديله إذا ما تغيرت، أو ثابت على الدوام مهما تغيرت الأسباب والظروف؟! نسمع ونقرأ أيضا عن دعوات لإبداع حداثة جديدة مختلفة عن الحداثة الغربية، باعتبار أن الحداثة الغربية ليست قدرا ينبغي علينا تقليده، وعليه ينبغي أن نبدع حداثتنا نحن، ولانقل حداثة الآخرين؛ ولهذا الرأي أيضا قوته وحجته، إلا أنه - في تصورنا - يعبر عن وجهة نظر واقعة تحت تأثير رد الفعل، وليست وجهة نظر نابعة عن تأمل وتفكير صاف، لماذا؟ ببساطة لأن الحضارة الغربية ليست ملكا للشعوب الغربية، أو حكرا عليها، فقد ساهمت معظم شعوب الأرض في صياغة هذه الحضارة التي هي ملك للبشرية جمعاء، إذ كانت عبارة عن تراكم حضارى عبر دورات حضارية طويلة، ساهم فيها اسلافنا بقدر غير قليل، مازال يذكره لهم علماء الشرق والغرب غير المتميزين. وأيضا لأن فكرة إبتداع حداثة خاصة بنا تنكر العقل البشري الواحد الذي يعمل بنفس الطريقة، فالقانون العلمي أو الرياضى لن يتغير بتغير الشعوب أو الأديان أو الحدود الجغرافية. كما أنها فكرة ترفض التراكم الحضارى الذى تم منذ فجر التاريخ البشرى وحتى اليوم. وماذا نعمل لنختري حداثتنا الخاصة بنا، هل سنعيد اكتشاف البعخار، والكهرباء، والطاقة النووية من جديد؟!، هل سنبدا منذ انتهى اسلافنا في العصر العباسى ونضيف عليهم، لأغين

على سلوك الأفراد في الطريق العام، وفي أماكن العمل، وفي المنازل، وفي أداء وظائفهم»^(١)، تجعلنا نقول بما لا يدع مجال لأى شك بأن مجتمعاتنا تفتقد العقلانية؛ السمة الأساسية لأى مجتمع حديث. حتى وإن وجدنا بعض البصيص من تلك العقلانية على سبيل الاستثناء، فسنجدها تطبق في مجالات ضد الحدالة روحا وفعلا.

والجناس الثاني: ميلاد الفرد ليس أكثر حظا من الأول، فمزال الفرد في مجتمعاتنا مكتوبا، وتمارس عليه أشد أنواع القسوة والقهر النفسية والجسدية، فمازالت مجتمعاتنا أبوية، لا يستطيع الفرد فيها أن يفكر بنفسه، دون أن يلجأ إلى الآراء المتوارثة والتقليدية، حتى فيما يتعلق بأهم ما يخصه، ويمثل قدس أقداسه، فلا بد من مراجعة الآخرين الذين يفكرون له، ومن هنا ينتفي مفهوم الساحة العمومية L'Espace Publique، ويتداخل مع ما هو خاص، بشكل لا يمكننا معه التمييز بين المجالين. ومن هنا تسقط أهم عناصر المجتمع الحديث ألا وهي الديمقراطية التي تحول إلى نقيضها، وإن تم الإبقاء على المصطلح يفرغ من المعنى الأصلي له ليشير إلى حالة تتسم بالميوعة الفكرية في مجال العمل والنظر على السواء.

وتراجع أيضا العلمانية بفعل حركة تشويه فاعلة للمصطلح - على حد تعبير نيل عبد الفتاح - بحيث يصبح المصطلح فى النهاية تهمة يثير أمنها القاصي والداني، وتضع أهم سمة للمجتمع الحديث. وبالقدر نفسه، ولنفس الأسباب تراجع حرية الفكر وتنكمش إلي أقصى درجة، نتيجة لحملة الإرهاب الفكرى التي تمارسها الأوكار الظلامية المنتشرة فى كل مكان والمتأبئة للانقضاء على كل محاولة عقلانية تقرب أو تبعد عن الحدالة. وفى خضم هذا تضيع وتنهك حقوق الإنسان، كوضع طبيعى باعتبار أنه لم يولد بعد فى مجتمعاتنا. وسوف تطرح مخارج من هذه الأزمة المستفحلة عندما ينتهى من معالجة موقفنا تجاه ما بعد الحدالة.

ما بعد الحدالة:

أزمة الحدالة ونقيضها فى الغرب أدبا إلى ظروف جديد أطلق عليه تجاوزا «ما بعد الحدالة»، ما الشروط التي أدت

لمجتمعاتنا الآن، ومن ثم نفتقد الى ذلك الفاعل الاجتماعى الذى قاد ثورة التحديث فى الغرب وتجسد فى البروجوازية. كما أن الحدالة فى الغرب قد قادت إلى أزمة تعرضنا لها منذ قليل، ولهذا فعلى أن نتعامل مع أنكار الحدالة تعاملنا تقليدا، هذا التعامل النقدي هو الوحيد الكفيل بأن يجعلنا نستوعب الحقيقة الفعلية لواقعنا دون أوهام أو فانتازمات، وهو ما يتطلب إجراء دراسات عميقة ومنهجية لهذا الواقع حتى نستطيع أن نضع أيدنا على إشكالياته الحقيقية والواقعية، ونخرج بامتناجات تعبر بصدق عن الواقع الفعلى. التعامل النقدي أيضا كفيل من ناحية أخرى بأن يدرأ عنا أزمات الحدالة التي يتعرض لها الغرب اليوم، ومن ثم لحقق حدالة راعت فروق التوقيت التاريخي من جهة، واستطاعت تجاوز أزمة الحدالة الغربية من جهة أخرى.

إن خبرة سنوات تعاملنا مع الحدالة الغربية فى الماضى تؤكد أننا لم ننجح، بل وفشلنا فشلا ذريعا فى تحقيق الحدالة المطلوبة. فواقعنا يؤكد اليوم أكثر من أى وقت مضى انتصار النقل على العقل. والأمثلة كثيرة وليست فى حاجة إلى تأكيد، فقد تراجع العقل وبشدة أمام هجوم كاسح قادته أوكار الظلامية التي حولت الظواهر الاجتماعية لظواهر دينية سواء فى السياسة أو فى العلم، حيث أصبح التفكير الحر رجسا من عمل الشيطان، مكروها، ومحكوما عليه بالعزلة والنفي. مما كرس أفكار التقليد والسلفية فى حقل الواقع الثقافى الذى لم يتحرك إلا فى اتجاه إعادة إنتاج تلك الأفكار. ونظرة على واقعنا ستطلعننا على أسئلة النهضة المجهضة والتي مازالت مطروحة إلى اليوم دون إجابات. أخطر من ذلك فقد تمت عملية إجهاض أخرى لأهم ما يميز الحدالة أى جناحيها الأساسيين: العقلانية (الترشيد)، وميلاد الفرد، وهما الإطار الجذري لأى حدالة متحيلة، كانت أو ستكون. فمجتمعاتنا بمجملها: حكومة ومعارضة، وأحزابا سياسية، وجامعات، ومؤسسات المجتمع المدني تعيش بأكملها فى مياخ ما قبل جدالي، فقيم العقلانية غير موجودة، وإن وجدت فهي غير متأصلة، وبسطحية، بل وتطوق بشكل انتقائي، مما يجعل هذا التطبيق هو الاستثناء وليس القاعدة، ونظرة

تحت إضافة هذه اللازمة؟ على هذا السؤال يجب ميشونيك H.Meschonnic فيقول: «موضوعيا فهما منفصلان. دون التجاح من الناحية السيمانطيقية في أن ينفصل كل منهما عن الآخر. والعودة نحو القطيعة والاستمرارية في نفس الوقت. قطيعة حقيقية تجد اسمها. ويبقى هناك استمرار في ما بعد Post. أن تقطع مع اسطورة القطيعة مع الحداثة هو عمل حدائي بكل المعاني. لكى تقطع مع الحديث وما بعد الحديث ينبغي أن تكرر الحديث» (١٦). ولكى يوضح ميشونيك فكرته يستعين بمقالة لها برماس كتبها في سنة ١٩٨٥ فيؤكد على أن «ها برماس يلح على «اصطناع مسافة» وعلى الانقطاع في اللازمة «ما بعد» Post- وهو يلاحظ أن ثمة تحديدات مواقف متنوعة بالنسبة للماضى مما يجعل اللازمة «ما بعد» Post لاثحمل دائما نفس المعنى، ويسجل بأنه مع «ما بعد الصناعي» Post-industrielle يود علماء الاجتماع أن يقولوا فقط أن الرأسمالية الصناعية استمرت في تطورها. بينما مع مصطلح «ما بعد التجريبية» Postempiriste يود الفلاسفة شرح أن بعض المفاهيم المعيارية للعلم وللتقدم العلمى متفوقة بالأبحاث الجديدة. أما «ما بعد النيونيات» Les Post-Structuralistes تود تحقيق أكثر من أن تود تخطي المعطيات الأولية النظرية المعروفة.

وأخيرا فإطلاق «ما بعد الطليعية» Postavantgar diste على الفن التشكيلي المعاصر الذى يستخدم باستقلالية لغة صورية تنتجها الحركة الحديثة في نفس الوقت الذى تخلت فيه عن الآمال المفرطة فى عملية توفيق للفن مع الحياة» (١٧).

من هنا نفهم أن اللازمة «ما بعد» Post- تحمل في طياتها عديدا من المعاني التى تختلف فيما بينها تبعاً لطبيعة الاستخدام، ولمرجعية المستخدم. والحق أن تلك اللازمة قد شاع استخدامها فى أعقاب الحرب الأولى والثانية، باعتبار أن مصطلح «ما بعد الحرب» Post-guerre كان على كل الألسنة، وفى كل الميادين السياسية والعسكرية والاقتصادية .. الخ. ومن هنا تمت استعارته فى مجال الثقافة كأن يستخدم النقد الفنى المصطلح فى مصطلحات من قبيل «ما بعد الانطباعية»

إلى هذا الظرف؟ وهل هو تيار فكرى ثقافى يمثل مدرسة أو مذهبا فكريا أم تيار حضارى يعبر عن وضعية وواقع مجتمعات بعينها؟ وماهى الخصائص المكونة لهذه الحيثة الجديدة التى نطلق عليها ما بعد الحداثة؟

عشرات الأسئلة تنهال - وفى نفس الوقت - على رؤوسنا بمجرد البدء فى التفكير فى هذا الأمر. ولعل وضعية ما بعد الحداثة فيما يتعلق بالوضوح والتميز ليست أكثر حظا من الحداثة ذاتها التى لم نستطع أن نضع أليدينا وبشكل كامل على كل ما يشكل بنيتها الأساسية نظرا لتشعبها واختلاطها وتداخلها مع كل البنيات التى تشكل المجتمعات الغربية، ومن هنا تعدد مفاهيم ما بعد الحداثة وتتراوح ما بين التشكيك فى الوضعية ذاتها وبين الإذعان الكامل لها كمرحلة تعبر عن تحول حقيقى فى بنية المجتمعات الغربية، مروراً بالاتفاق على مظاهر التحول دون القبول بقرضية أنها مرحلة مستقلة أحدثت قطيعة بينها وبين الحداثة.

وما بعد الحداثة Post-modernité تتكون كما نرى من مقطعين الأول Post ويعنى بالفرنسية «ما بعد» كلازمة تعبر عن الزمان مثلما نقول «ما بعد الكلاسيكية»، و«ما بعد الرومانسية» .. الخ، وتعنى أيضا «ما بعد» Post لازمة تعبر عن المكان، بمعنى وضعية شىء بأى مكانيا بعد شىء آخر (١٥). معنى هذا أنها لازمة تفيد الترتيب الزمانى والمكانى، وإذا كان البعض يرى أن اللازمة Post لا تتوقف عند العلاقة الزمنية، بل تشير إلى ترك الإطار السابق عليها، بل والانفصال عنه، إلا أنها فى حقيقة الأمر لابد أن تدل شئنا أم أبينا إلى جانب تلك القطيعة إلى نوع من استمرارية ما، أى استمرارية «الحداثة»، إلى جانب الانفصال عنها. هذا بصرف النظر عن أن بعض دعايتها لا يقيمون فصلا بين «ما بعد» Post وبين «الحداثة» modernité فيكتبونها: Postmodernité، وهم ايها حسنى، وفرانسوا ليوتار، وجيمسون وغيرهم، ولعل هذه الصياغة تعود فى الأساس إلى طبيعة نظرية ما بعد الحداثة التى ينتهجها كل منهم، وتعود فى بعض الأحيان إلى الترجمة من لغات مختلفة، مما يضعف معها الفصل بين المقطعين. إلا أن السؤال الذى يفرض نفسه أنه إذا ما كانت هناك استمرارية لماذا

وما بعد الوظيفية».. إلخ. ومهما كان الأمر في الخلاف على الاستمرارية أو الانقطاع، فإن تلك اللازمة لابد أن تحيل إلى نوع - قل أو زاد - من التحليل والاسترجاع وإعادة الرؤية، بل والتأمل في القضايا التي تود اللازمة «ما بعد» Post- تجاوزها.

أكثر من ذلك فلا بد أن نضع في الاعتبار عند الحديث عن مصطلح ما بعد الحداثة مفهوم الكاتب نفسه عن معنى الحداثة، وقد رأينا كيف أن مداخل الحداثة ذاتها شديدة الاختلاف والتنوع، ولناستطيع أن نستقر على فهم أو تعريف واحد يتفق عليه الجميع، ومن هنا سيحمل مصطلح الحداثة ذاته جملة أخرى من المعاني التي ستختلف حسب التوجه والمرجعية التي يستند إليها الباحث.

وإذا استطعنا ضبط إيقاع اللازمة Post- ومعنى الحداثة المقصودة، فليس معنى هذا أننا قد وضعنا أيدينا على ما تبحث عنه خاصة أن الوضعية المقصودة «ما بعد الحداثة» يتم التعبير عنها بمصطلحات شتى، صحيح تختلف مدلولاتها فيما بينها، إلا أن هذه المدلولات شديدة التداخل فيما بينها أيضا، فإذا نحينا جانبا مصطلحات من قبيل «الحداثة المتأخرة»، و«الحداثة المزدخرة»، نجد أنه إلى جانب «ما بعد الحداثة» Post-modernisme نجد «ما بعد الحداثة» Post-matérialisme، و«ما بعد البنسوية» Post-Structuralisme، إضافة إلى «ما بعد الصناعة» Post-industrialisme، و«ما فوق الحداثة» Surmodernité، و«ما بعد الحداثة» Post-moderne، و«الحداثة المفرطة» ultramodernité، و«ما بعد التاريخ» Post-histoire، و«ما بعد الوظيفية» Post-fonctionalisme. وكلها مصطلحات تحاول أن تعبر عن حالة المجتمع والثقافة الغربية خاصة في العقدين الأخيرين، مما يدفع لمزيد من التشتت، وما حسنه أولى خطوات الفهم، ما كان إلا سرايا تلاشى مع مفكرى الغرب المختلفين على طبيعة ما يعيشونه بأنفسهم. وهو ما يؤكد في نفس الوقت أن طبيعة ما بعد الحداثة في الغرب ليست واحدة، ولا يعود هذا الاختلاف لوجهات نظر المفكرين أنفسهم فقط، ولكن يعود لطبيعة المجتمعات الغربية ذاتها التي

لا يصدق عليها مفهوم واحد، فالمجتمع ما بعد الصناعي مثلا يمكن إطلاقه على بعض المدن الأمريكية، وليس كلها، كما لا يمكن إطلاقه باطمئنان على المدن الأوروبية المختلفة للتفاوت فيما بينها. أكثر من ذلك فإن مصطلح «ما بعد الحداثة» أقدم مما نتصور، حيث يعود استخدام لفظ «ما بعد الحديث» إلى الفنان البريطاني تشابمان J.W.Chapman عام ١٨٧٠م (١٨٧١)، كما استخدمه رودلف بانفيتير R.Pannwitz سنة ١٩١٧، غير أنه كان يشير به إلى طراز من البشر يبدو صلبا إلا أنه متداع في أعماقه. كما استخدم فيدرىكو دي أونيس F.de Onis مصطلح ما بعد الحداثة عام ١٩٣٤ الذي وجده تكيلا لسبيلغات الحداثة التي أدت أحيانا إلى أعمال أكثر قبعا وسخرية، كما وجد أن الحداثة المفرطة محاولة للتوسع في البحث الحداثي عن الابتكار الشعري والحرية الشعرية.

وقد استخدم توينبي A.Toynbee مصطلح ما بعد الحديث في عدة أجزاء من كتابه «دراسات في التاريخ» الذي صدر في الفترة من ١٩٣٩ إلى ١٩٤٥ إذ كان يود من خلال المصطلح الإشارة للتحويلات التي عاشها الغرب منذ نهاية القرن التاسع عشر، وكان يقصد به الإشارة لحقبة ما أسماه «ما بعد الطبقة المتوسطة». وكان عالم الأنثروبولوجيا دادلي فيتس D.Fitts ومساعدته هيس H.R.Hays قد استخدمتا مصطلح «ما بعد الحداثة» في عام ١٩٤٢ عندما تصورا «ما بعد الحداثة» على أنها رد فعل ضد الحداثة التي اسرفت في الأشكال الزخرفية المميزة لحداثة أواخر القرن التاسع عشر. وفي عامي ١٩٤٤، ١٩٤٥ استخدم برنار سميث B.Smith المصطلح لوصف التيار المضاد للحداثة التجريدية، كما استخدم تعبير الفن ما بعد البيزنطي كتعبير عن رفض الزخرفة واتجاه نحو مزيد من التجريد.

كما استخدم جوزيف هندنت J.Hundnut «ما بعد الحداثة» في مجال العمارة أيضا منذ عام ١٩٤٥ في مقال بعنوان «منزل ما بعد الحداثة»، وفي مقالات أخرى في ١٩٤٩، ولم يستعمله كبديل أفضل لمصطلح الحديث، بل لوصف «صيغة فوق وظيفية» للمنزل الحديث الذي يعتبر امتدادا للحداثة التجريدية الخالية من

في ذلك عن تيار من المهندسين المعماريين (جراي، وفينيتوري، روس، وإيجرس، وبوفيل، وهولين وغيرهم) ممن كانوا ينادون بحققهم في الإقلاع عن التجديد المستمر، وتبعا لمعيار آخر خلاف النزعة الوظيفية، وشهد هذا ميلاد عمارة جديدة اتسمت بالغنى والتركيب والإحالة إلى الماضي (٢٠).

وفي الحقبة التالية لبداية استخدام المصطلح، وانتقاله من التعبير عن الأعمال الفنية والأدبية إلى غزو الفضاء الثقافي والاجتماعي والسياسي، بل والعلوم الاجتماعية بشكل عام، نجد أنه مازال عدم التجديد والغموض هما أهم ما يكتنف مصطلح «ما بعد الحداثة». ففي هذه المرحلة وبداية من ١٩٧٩ كسب المصطلح بفضل جان فرانسوا ليوتار J.F. Lyotard هذا البعد الثقافي الذي أصبح ملصحا أساسيا له اليوم، إذ أطلق ما بعد الحديث عن وضعية المجتمعات الغربية المعاصرة التي أحيطتها وعزود الحداثة الكبرى التي تمثلت في كل ما اعتبرناه تقدما، وإرتبط بروح فلسفة الأنوار، وبالمعل والعلم، عندما تحلت الثقافة الغربية عن «الحكايات الكبرى»، أو ما يترجمه استاذنا السيد بيسن «بالأنساق المغلقة»، أي تلك الأنساق الأيديولوجية والطوباوية والفلسفية الكبرى التي تتعلق بالسياسة والمجتمع، والتقدم وتحرر الذات... الخ، تلك الأنساق التي كانت تطمح في إعطاء معنى كوني للحياة الإنسانية. كما أن الوضع ما بعد الحداثي جاء ليصف أيضا وضعية النسبة لمحققين فهموا أن كل معرفة هي تفسير للواقع، دون أن يكون معنى هنا أن يستطيع الإنسان الحكم على هذه القيم، أو وضعها على سلم تراتبي يمكن أن يقاضل بين القيم التي تحكم هذه التفسيرات، وتشمل مرحلة ما بعد الحداثة كظاهرة بارزوية نتائج الحداثة مثل الإسراع بالزمن، وتقلص المكان، والأهمية القصوى للحربة الفردية، مما يجعلنا نلاحظ عدم حدوث أية قطيعة على الإطلاق مع الحداثة.

ولقد عاد المصطلح مرة أخرى خلال الثمانينيات إلى البلدان الأنجلوسكسونية حاملا تلك الأبعاد الجديدة، ومن هنا تمت إعادة ألقائه، واستثماره في حقل العلوم الاجتماعية (الاجتماع والأفروبولوجيا والجغرافيا). ولعل

الزينة، واستخدم المصطلح تشارلز أوبسون ch. Opson فيما بين ١٩٥٠ و ١٩٥٨، وليرفنج هاو I. Howe في ١٩٥٩ عندما تحدث عن مجتمع شعبي جديد خال من الأسس الأخلاقية أو الاستيطيقية التي قامت عليها الحداثة والأعمال التي يميزها. وفي ١٩٦٠ استخدمه هاري ليفين H. Levin عندما عبر عن الأدب الروائي بعد الحداثي في مقابل الطبيعة الإبداعية للتجريبين. كما وصف ليزلي فيدلر L. Fidler في ١٩٦٥ ما بعد الحداثة بأنها تستوحي مبدأ اللذة، إضافة إلى وصف الاهتمام الذي يبداه الكتابات المعاصرة بالطبيعة البشرية في المستقبل. وفي ١٩٦٦ استخدم المصطلح كل من فيرانك كيرمود F. Kermode، ونيكولاوس بفسنر N. Pevsner. استخدمه الأول عندما وجد أن الأدب الشعبي دليل على تزايد الاحساس بعدم الحاجة للماضي وأن المنتمين لطيار ما بعد الحداثة يوطنون مركزهم، بينما استخدم بفسنر مصطلح ما بعد الحديث ليصف ما أسماه: اتجاه متطرف جديد وتعمرية جديدة في فن العمارة، وفي ١٩٦٨ تواتر المصطلح على لسان جون بيرو J. Perreault الذي أوضح أن ما بعد الحداثة ليست طرازا بعينه، ولكنها مجموعة محاولات تتجاوز الحداثة، وأيضا أمياني اتزوني A. Btzioni الذي وصف حقيقة ما بعد الحديث بأنها «تتم بتحويلات جذرية في تكنولوجيا الاتصال والمعرفة والطاقة عقب الحرب العالمية الثانية» (١١). وفي ١٩٧١ استخدم المصطلح عند ألفب كوهين R. Cohen، وليهاب حيسن، الذي وصف الحديث بكونه ضد الأعراف، بينما ما بعد الحديث بأنه عبارة عن لغزات مضادة، مع تأكيدها في نفس الوقت على الصلة بين الحركتين، هكذا نجد أنه في الفترة الأولى من استخدام المصطلح وبخاصة في الولايات المتحدة تم تعبير المصطلح عن استخداماته في المجال الفني، وأطلق على الأعمال الفنية والأدبية الطبيعية، إلا أن أول استخدام قريب لما بعينه المصطلح اليوم كان في ١٩٧٥ عندما استخدمه الناقد الفني تشارل جينكس ch. Jenks فيما تفصل بين العمارة ليصف اتجاهها يتعد عن الحركة الحديثة في هذا الفن إلى جانب بعض المعايير الجديدة للعمارة في أعمال لاحقة، وكان يعبر

استفاد من النقد الفني، كما استفاد بفلاسفة التفكيك (دريدا، ودولوز، وفوكو) مطوراً ممارسته في تفكيك المعنى، في نفس الوقت الذي استفاد فيه من انتاج مفكرين علميين مثل بريانو لاتور B.Latour، وبالانثروبولوجيا التمثيلية لدى جيرتز C.Geertz من خلال حركة تنشيط لكل هذه المقاربات النقدية. ولعله من خلال حركة التنشيط تلك، بل وبسببها تنامت المصطلحات الموازية تبعاً لما أمله المقاربة من نتائج. وفي هذا السياق يمكن فهم مصطلح رونالد إنجلهارت R.Inglehart عن «ما بعد المادية» Postmaterialism الذي يصف تطور القيم الأخلاقية، والجمالية والدينية الجديدة لما بعد سنوات السبعينيات، ليحل محلها البحث عن الرخاء المادي كحافز أساسي للمجتمعات الغربية (٢٤). هذه المصطلحات الموازية يستخدمها البعض كمرادفات مثل ساروب M.Sarup الذي يرى أن مصطلح ما بعد الجدلالة سيستخدم كمرادف لمصطلح ما بعد البنيوية (٢٥). ويستخدمها البعض الآخر كبدائل للتعبير عن نمط جديد في العمارة مثل جنكس الذي يعلق في كتابه «ماهي بعد الجدلالة؟» على هيئة مركز بومبيديو في باريس بقوله «إن تركيز تيار الجدلالة على الهياكل وتوزيع الفراغ، والمساحات الخالية، والتفاصيل الصناعية والتجريد يصل لأقصى حد في الجدلالة المتأخرة، التي تسمى خطأ بما بعد الجدلالة (٢٦).

ولعل جنكس في هذا يصوب نقده لكل من إيهاب حسن وليونار وچيمسون وفوستر من حيث أنهم يقدمون تعريفات لما بعد الجدلالة لانتطبق من وجهة نظره إلا على الجدلالة المتأخرة. ويصل البعض الآخر بين مجالي «ما بعد الجدلالة» والمصطلح البديل، ليس باعتباره بديلاً، ولكن باعتباره يغطي مجالاً آخر، مثلما فعل فرانسوا ليونار الذي اعتبر العصر ما بعد الصناعي يصديق على المجتمعات؛ بينما العصر ما بعد الجدلالي هو ما يصديق على الثقافات (٢٧). ولكي نستطيع وضع السمات العامة لما بعد الجدلالة سيوف نحاول إضافة إلى ما سبق، تقديم بعض نماذج التفكيك ما بعد الجدلالي، خاصة فيما يتعلق بالفلسفة، حيث يعطى تعبير ما بعد الجدلالة الإحساس بأنه مفهوم غير جامد، بل ويتسم بمرونة كبيرة قادرة

المصطلحات الموازية التي تحدثنا عنها من قبل للتعبير عن نفس الحقبة قد ظهرت بداية من الستينيات وخلال الثمانينيات مثل: «المجتمع ما بعد الصناعي» لدى علماء الاجتماع مثل آلان تورين A.Touraine، ودانيل بل D.Bell، وهو مصطلح يصف انتقال المجتمعات الحديثة نحو أنشطة الخدمات، حيث تلعب المعلومات، ما يطلق عليه الأملاك الرمزية دوراً أساسياً، ولهذا السبب يطلق دانييل بل عليه «مجتمع العلميين والمتفوقين». وإذا كان هابرماس يتفق مع تعريف مصطلح «ما بعد الصناعي» على أنه التوسع في قطاعات الخدمات في نظام الرأسمالية الصناعية على حساب الانتاج المباشر، إلا أننا نجد، يختلف مع رؤية دانيال بل التي صاغها بل في عام ١٩٧٣ عن المعرفة النظرية بوصفها المبدأ المحوري في مجتمع ما بعد التصنيع. ويستبعد أصحاب المصطلح - تماماً مثل بل - العاملين في المكاتب ومجال الخدمات من صفوف الطبقة العاملة التقليدية، على عكس جورز Gorz الذي وضع ١٩٨٧ هؤلاء العاملين ضمن الطبقة العاملة التي وجدها أخذت في الانقراض (٢٨).

ويشكل العلم ومعرفة وخطابه أهمية كبرى في مجتمع ما بعد التصنيع، حيث يجتاز ليونار المعرفة العلمية والخطاب العلمي في هذا المجتمع عبارة عن سلع. بينما تمثل هذا العلم ما بعد الحديث عند إيهاب حسن في النظريات المبكرة التي ظهرت في القرن العشرين كمبدأ عدم اليقين عند هايزنبرج Heisenberg، وهو رأى يستند على مفهوم هابرماس عن ما بعد الحديث بوصفه أمراً يتسم باستحالة التحديد ويسمح بتعدد وجهات النظر دون التقييد بحقيقة واحدة ويقين واحد، وهو يستند في نفس الوقت على تفسير هابرماس لبيدا عدم اليقين عند هايزنبرج (٢٩) ويصف لنا توفلر A.Toffler العصر ما بعد الصناعي الجديد بأنه الموجة الثالثة من موجات التغيير، إذ يعود الإنسان فيه للعمل في المنزل الذي يصبح كالكيوبك الإلكتروني (٣٠). وفي الولايات المتحدة يمكن معاناة ميبليك علماء الاجتماع في الاقتراب بتجليل الأبعاد الثقافية لما بعد الجدلالة هنالك بالمعطيات البنيوية لنموذج ما بعد الصناعي.

وتعبر ما بعد الجدلالة عن تيار عريض من الأفكار

على التكيف تبعاً للطبيعة والسياق المستخدم فيه، بل أكثر من ذلك يشير بعض مناصره إلى أن أهم ما يشكل تعريف ما بعد الحداثة هو استحالة التحديد. فإذا كان المفهوم يعبر في مجالات الفن والعمارة والأدب عن حالات جزئية محددة، أرادت الخروج عن الأطر الكلاسيكية القديمة، فإنه في مجال الفلسفة، نجد أنفسنا ومباشرة أمام توصيف لحالة كلية للثقافة، حتى ولو طالبنا فرانسوا ليوتار بأن نشن حرباً على الكلية Totalité «لنكون شهوداً - حسبما يرى - على ما يستعصى على التقديم، لتنشيط الاختلافات وننقد شرف الاسم» (٢٨). فهذه الكلية التي تطالبنا ليوتار بأن نشن حرباً عليها لم يستطيع نفسه التخلص منها كفيوسف أثناء مقارباته عن ما بعد الحداثة.

جان فرانسوا ليوتار Jean-François Lyotard (٢٩٩):

يحاول ليوتار تقديم محصلة للتغيرات التي حدثت مؤخراً في ثقافة الدول المتقدمة، ويكتب في كتابه «الوضع ما بعد الحداثي» الذي صدر في ١٩٧٩، رؤيته عن ما بعد الحداثة كثقافة تميز الإنسان المعاصر في الغرب، وهي ضرورة أن يعيش دون ما أسماه «بالحكايات الكبرى» Grands Recits أو «الحكايات الميتافيزيقية» Les métarecits التي اعتبرها نوعاً من الأساطير، وهذه الحكايات بدأت منذ التفسيرات الساذجة للكون وللعالَم في فجر البشرية، ولطوّرت معه إلى أن أصبحت تفسيرات علمية أو إيديولوجية تبرر العلم، والمعارف، والتقدم، والحرية... الخ، تظل في نظر ليوتار حكايات يتطابق فيما بينها تقنيات الحكى والرواية. فتفسيرات الأديان وحكاياتها الأسطورية عن نشوء العالم، لا تختلف بأى حال من الأحوال عن المذاهب التاريخية للتقدم، وهو ما اعتمدت عليه المجتمعات حتى العصر الحديث، ويقول ليوتار «إن فلسفة هيغل تجمل كل هذه الحكايات، وفي هذا الاتجاه تركّز فيها الحداثة النظرية. وهذه الحكايات ليست أساطير بمعنى الحكايات الخيالية (حتى الحكاية المسيحية). إنها بالتأكيد مثل الأساطير هدفها هو إضفاء المشروعية على المؤسسات والممارسات الاجتماعية والسياسية، وللتشريعات، وللأخلاق وطرق التفكير» (٣٠).

يعاين ليوتار ما حدث أثناء الحرب من أهوال وفظائع في ظل أنظمة شمولية، لم يستطع العلم ولا الإيديولوجيا السياسية التصدي لها أو إيقافها، ليوتار يعاين هذا ليصل إلى نتيجة مؤدّها أن الاعتماد على الحقيقة والتقدم أو الثورة ليس طريقاً وردياً يحقق الإنسان من خلاله الحرية والسعادة التي طالما حلم بها، وهو يتساءل كيف أن حكايات المشروعية الكبرى ظلت مدعومة المصادقية في ظل الظروف السابقة. ويجيب «بأن معنى هذا لا يدعى بأنه لم يعد لأى من الحكايات مصادقية، فأقصد بالميتا-حكاية أو الحكاية الكبرى سرديات ذات وظيفة تضفي الشرعية، وإنزواتها لا يمنع مليارات القصص الصغيرة والأقل صغراً في الاستمرار في حبك نسج الحياة اليومية» (٣١). وفيما يتصل بالتقنيات والعلوم وهيمنتها على الواقع المعاش، فليوتار لا يريد للإنسان أن يتخذ موقفاً أكثر من واقعي، إذ يود أن يتعايش الإنسان مع هيمنة التقنيات والعلوم على وجوده، وفي نفس الوقت لا يوليه أية ثقة، إذ لا يستطيع الإنسان أن يمنع هذه التقنيات والعلوم لقمته من أجل رفاهيته.

ويضيف ليوتار بأنه في عصر ما بعد الحداثة سيصبح لزاماً على كل فرد التكيف مع الاختلافات الثقافية للآخر دون أن يكون غرض هذا التكيف هو الإصهار في مثال لحضارة وحيدة. فليس هناك معيار أو حكم أعلى يمكنه الفصل فيما هو خير أو شر لدى الأطراف الحضارية المختلفة» (٣٢).

ريشارد رورتي Richard Rorty (٣٣):

اسهم رورتي ببجود كبيرة منذ سنوات في مقارنة مفهوم ما بعد الحداثة، إلا أن هذه المقاربات تختلف ربما بشكل جذري عن مقارنة ليوتار، خاصة فيما يتصل بالخلفية الفلسفية لكليهما، حيث يعتبر رورتي وريثاً للبراجماتية، ويعتبر نفسه امتداداً لهذه المدرسة، كما أنه لا يتوانى عن نقد العقلانية الفلسفية كما كان يفعل أسلافه من قبل في تلك المدرسة. لكن كيف يمكن للبراجماتية أن تلتحق بما بعد الحداثة؟

هذا السؤال ليس صعباً لدى رورتي الذي استطاع أن يؤقلم البراجماتية مع السمات العامة لما بعد الحداثة، بل يمكن القول إنه العكس تماماً - وذلك على مسؤوليتي - فإن ما بعد الحداثة على وجه آخر تعبير عن تلك البراجماتية الأمريكية بما لا يدع مجالاً لأى اختلاف.

قبل الحرب. حيث يظهر الزمن المحض في فعاليته كصيرورة، مثل سلطة الخطأ التي تجعلنا غير قادرين على اتخاذ قرار في صالح الحق. إذ تضع الصيرورة كل نموذج صوري للحقيقة في موضع تساؤل. فالحقيقي لا يوجد قبل انتاجه، ولكنه يتحقق من خلال عملية تلفيق، وتدقيق. ومن هنا يصبح الفيلسوف ليس من يبحث عن الحق في سماء من الأفكار الأبدية، ولكنه هو الذي ينتج المفاهيم في تراوجها ومصاحبتها للحركة. والمفاهيم التي تبدها الفلسفة أحداث فكرية خالصة، أحداث لها ضرورتها من حيث انها تحيل إلى مشاكله الحقيقية، ولها أيضا صيرورتها التي تربطها بجملة المفاهيم التي تتحرك معها. فالفلسفة - كما يعرفها - ليست اتصالية أكثر من أن تكون فكرية أو تأملية، إيداعية وحتى ثورية بطبيعتها باعتبار أنها لا تتوقف عن إنداع المفاهيم الجديدة. كما يدعو دولوز إلى فكر متحرر من الضروية، ويصل إلى اقتراح وحيد بوجود ما يطلق عليه ميتافور الجذور الذي يتوالد في كل الاتجاهات دون أن يكون محكوماً بمركز ما. فهو يرى أن الاختلافات بين البشر دائماً ما تكون إيجابية ومبدعة، وتسهم في تحقيق الحرية الإنسانية (٣٦).

سنكتفى هنا بالنماذج الثلاثة المقدمة في مجال الفلسفة، لعل هذا يساعدنا - إلى جانب ماعرضناه من قبل - في وضع السمات العامة لما بعد الحدأة والتي نجدها على النحو التالي:

١- إن ثقافة ما بعد الحدأة هي ثقافة غربية الدرجة الأولى، وهي نتاج الحياة الصناعية، والتقدم التكنولوجي الهائل الذي حقق طفرة غير مسبوقة في مجال المعلومات والاتصالات في الغرب، وعلى الاخص عقب الحرب العالمية الثانية التي أرتكب خلالها من المذابح والفظائع ما لا يمكن وصفه.

٢- إن ثقافة ما بعد الحدأة ترفض الأنساق المغلقة للأفكار والمفاهيم والفلسفات والإيديولوجيات التي تدعى تفسير أو تبرير كل شيء، فالأنساق المفتوحة هي البديل الاوحد والواقعي لإنسان ما بعد الحدأة.

٣- إنسان ما بعد الحدأة يعمل على التأقلم مع العلوم والتكنولوجيا المهيمنة على وجوده، دون أن يتق أو

فانطلاقاً من مسلمة إنعدام وجود وجهة نظر ما، تستطيع التعبير عن الحقيقة المطلقة للوقائع، ولا أن تسمح بتحديد جوهر الأشياء، نجد أن ما بعد الحدأة لدى رورتي قد ولدت من الوعي الكلي والكامل بتلك الواقعة التي يستثمرها رورتي مستنتجاً من خلالها نتيجته البراجماتية في أن الاتفاق بين الناس أفضل من معرفة الحقيقة. ومذ هذه النتيجة على استقامتها أدى لدى رورتي إلى تفرع عدد من المواقف حول الموضوعات الاخلاقية والأبستمولوجية. ففي مجال المعرفة العلمية باعتبارها عقلاً نهائياً، وباعتبارها مصدرأ للسلطة، نجده يضع الأولوية للإرادة والحرية الإنسانيين على العلم. كما يولي الديمقراطية الأسبقية على الكفاءة العقلية. ويصل في منحاه هذا إلى الضرورة في كتابه «الأمل بدلا من العلم» ليؤكد وبشكل حاسم تجاه المحاولات التي يبذلها العلماء لبناء الأبنية والقواعد المنهجية، أو التمسك بالضرورات المختلفة للعلم وللمجتمع والاخلاق بأن تحسين مصير الإنسان يبقى مفضلاً فوق كل شيء (٣٤).

جيل دولوز Gilles Deleuze: (٣٥)

يوضع دولوز ضمن فلاسفة ما بعد الحدأة - رغمًا عنه - لإسهامه في نقد الحدأة العقلية، ففي اعماله اهتمام دائم بميتافيزيقا الفعل Métaphysique de l'acte في معارضة لميتافيزيقا الوجود Métaphysique de l'être. وهو يرفض الخطاب الكلي الذي في نظره يختزل الفلسفة الكلاسيكية، خاصة الفلسفة المثالية عند هيغل، التي تبحث عن التفكير في وحدة المتعدد، ودولوز مهتم بالاختلاف، والصيرورة وهما ما يمكن أن يكونا الخيط الذي يربط كل فلسفته. وإذا ما كان قد قمص دور مؤرخ الفلسفة في بداية كتاباته إلا أنه لم يكن شارحاً محايداً، فقد قدم قراءات واستنتاجات أنتجت مفاهيم لم تكن معروفة.

وفي «ضد أوديب» وضع دولوز الرغبة كقوة للإبداع وللاختلاف وتجاوز للمعايير. وحتى في مجالاته السينمائية كان ما بعد حدائيا حيث عارض «الصورة - حركة» لسينما ما قبل الحرب وكانت تبحث عن عملية تحقق بها كلية المعنى عن طريق التسلسل العقلاني، كما اعترض على «الصورة - زمن» للسينما الفرنسية

يتوقع أنه بإمكانها أن تحقق له آماله في الرفاهية.

٤- لا بد لإنسان مابعد الحداثة أن يتكيف أيضا مع الآخر المختلف معه ثقافيا، دون أن يكون هذا مدعاة لتسييد نموذج حضارى وحيد، وعلى أن يحتفظ كلاهما فى نفس الوقت باختلافه فى إطار التفاهم المشترك.

٥- ثقافة ما بعد الحداثة ترفض المعايير الترسنتتالية والمفارقة، أو التى تدعى لنفسها القدرة على الحكم والاختيار بين القيم المختلفة.

٦- لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، أو معرفة جوهر الأشياء.

٧- إن الإتفاق بين الناس أفضل من معرفة الحقيقة.

٨- ثقافة ما بعد الحداثة تضع الإرادة والحرية الإنسانية على سلم الأولويات قبل العلم.

٩- ثقافة ما بعد الحداثة تعطى الديمقراطية الأسقية على الكفاءة العقلية، وتؤكد أن المصير الإنساني فوق كل الاعتبارات.

١٠- ترفض ثقافة ما بعد الحداثة الخطابات الكلية التى تقوم بمعاملات توحيد مستمرة لما هو متعدد.

١١- الاختلاف والمصيرورة من سمات ثقافة ما بعد الحداثة، فإذا كنا قد تحدثنا عن الاختلاف من قبل فإن وظيفة المصيرورة تكمن فى التحرر عن كل نموذج صوري للحقيقة.

١٢- فيلسوف ما بعد الحداثة هو الذى ينتج المفاهيم، والتى لا توجد فى الواقع إلا بعد انتاجها فى حركة صيرورة دائمة ومتصلة.

١٣- يستبعد ثقافة ما بعد الحداثة أن يكون هناك ما يطلق عليه ثقافة المركز لإيمانها بالإيجابية وإبداعية الاختلافات بين البشر.

١٤- يتركز تيار ما بعد الحداثة على تجاوز الصبغة الإنسانية للحياة على الأرض، بحيث يتعامل إنسان ما بعد الحداثة مع كل المتناقضات التى تتجاوبه (الجذاهب الشمولية، اليهتية والتوجد، الفقر والبطالة.. الخ) (٣٧).

١٥- يعتبر تيار ما بعد الحداثة وليد الوعي شديد الانساج الذى أنجزته التكنولوجيا باعتبارها حجر الأساس فى المعرفة الروحية للقرن العشرين. من هنا أصبح الوعي

عبارة عن معلومات، والتاريخ عبارة عن أحداث.

١٦- يتبدى تيار مابعد الحداثة فى انتشار اللغة كمقوم إنسانى، وفى غلبة الخطاب والعقل.

١٧- توحى مابعد الحداثة بنمط جديد من التقاء الفن بالمجتمع.

١٨- يتطلع تيار ما بعد الحداثة إلى الأشكال المفتوحة، المرحلة والطموحة، والانفصالية والمتركة أو غير المعجدة لتكوين خطاب مؤلف من شظايا أو تكوين أيديولوجية التصديق التى تعتمد إلى الحل والفض وتستنطق الصمت.

١٩- فقد إنيبان مابعد الحداثة - ما اعتبره دعائها أوهاميه - أوهام التقدم، ووهم العلم بكل شيء، ووهم السيطرة على الطبيعة.

٢٠- أهم ما يميز ما بعد الحداثة أنها تعنى استحالة التوحيد.

ونظرة سريعة على تلك السمات العامة تجعلنا نرصد تناقضات صريحة فيما بين هذه السمات، مرجعها فى تصورنا إلى أن فرضي عالمنا المعاصر لم تنته بعد، فجارلنا فى مبراز الأفيكار، والتخمينات، ومازال الواقع العالمى سياسيا واقتصاديا واجتماعيا شديد الهشاشة والاهتراء ولم يميل بعد إلى مرحلة الاستقرار التى يمكنها أن تتيح للمفكرين والمحللين والفلاسفة وضع أيديهم على أهم ما يشكل الغوابت فى التركيبة الدولية الجديدة قيد التشكل، ومن هنا فإن مجتمعات وأفكار ما بعد الحداثة التى تشبه فى تصورنا «سيركا منصوباء» لا تعبر إلا عن هموم وقلبي وأمانى أصحابها. هذه النتيجة من الممكن أن تثير كثيرا من ردود الفعل المحترفة سلفا ضدها. إلا أن الموضوعية تجعلنا نتألى بل ونعبد التفكير، فترويح هذه الأفكار يظل جزءا من عملية الصراع الأيديولوجي بين القوى العالمية المختلفة التى تعمل فى منافسة شديدة فيما بينها على تسييد وتطبيع بعض هذه المفاهيم التى تعضد فى الواقع انتصارها النهائى فى حقل الصراع الأيديولوجي العالمى، وبالطبع لا يمنع هذا من الاعتراف بأن الواقع الثقافى والفكرى قد تغير بالفعل، وإن هيناك سمات جديدة بالإعصار، إلا أن محاولتنا تلك لتجده طيد محاولات تود تكريس الواقع

العالمى فى فوضاه الحالیه. ولكى تدفع بتحليلنا هذا إلى الأمام، لابد أن نؤكد أولا أن فلاسفة ما بعد الحدائة ليسوا على اتفاق تام فيما بينهم، ومن هنا تأتى تلك التناقضات، إضافة إلى أن فلاسفة وعلماء معاصرين قد قاموا بنقد ما بعد الحدائة مثل جان بودريار، ولان تورين، وپورچين هابرماس، ودانيل بل، وجيمسون، وغيرهم كثيرين.

كما أن هذا التضارب والاتساع يناقض ما أكده فوستر H.Foster فى ١٩٨٤ فى التاريخ لما بعد الحدائة عندما قال بوجود شكلين لما بعد الحدائة هما اتجاه محافظ جديد (إنسانى النزعة)، واتجاههما اتجاه بعد بنوى إلا أن كليهما يفترض موت أو تفكيك الفرد (٣٨). وهو يتعارض أيضا مع تلك الرؤى التى حصرت نظريات ما بعد الحدائة فى ثلاث نزعات أساسية هى: البنوية، والتفكيكية، والفرويدية الجديدة.

نقد ما بعد الحدائة من داخلها:

يختلف فلاسفة والداغون إلى ما بعد الحدائة فيما بينهم، بشكل يجعل وكأن كلا منهم يدعو لفلسفة خاصة به، ولا يشترك مع الآخرين فى شيء، وهذا ما سوف نركز عليه الآن. يوجه دانييل بل هجوما حادا على ما بعد الحدائة، على الرغم من أن بل نفسه هو واضع مصطلح «المجتمع ما بعد الضناهي» والذي يقر به أغلب دعاة ما بعد الحدائة. ففي رأى بل أن ما بعد الحدائة محاولة لمزيد من التفكيك للقيم السابقة، كما يعتبر «ثقافة ما بعد الحدائة بمثابة امتداد لثقافة الترجسية الحديثة واتساع الفجوة بين المجتمع والقيم» (٢٩)، وعلى أيضا «ثقافة ما بعد الحدائة» «أوج النوايا الحدائيه واستبدال التبرير الغريزي للحياة بالتبرير الاستطقي، وهدم للفواصل، وهجوم على القيم وانساق الدوافع القائمة وراء السلوك العادي» (٤٠). كما يهاجم بل أحد مفاهيم ما بعد الحدائة، الخاص بفيدلر - وقد تعرضنا له - بوصفه لا عقلانية جديدة، وهناك أحد دعاة ما بعد الحدائة على طريقته وهو نيتز فوئر P.Fuller الذى وجه النقد فى ١٩٨٨ إلى اتجاه ما بعد الحدائة التفكيكي والأنباء القائم على مزوجة الطرز والانسانى، مشيرا إلى ذلك الجنب الاستطقي فى الحدائة المعاصرة، وما بعد

الحدائة، داعيا إلى شكل أكثر مثالية لما بعد الحدائة (٤١). وفى مجال العمارة أيضا نجد من يخرج على الإجماع فهذا هو كلوتز H.Klotz يصف عمارة ما بعد الحدائة فى ١٩٨٤ بأنها تجمع ما بين «الخيال والوظيفية» على عكس ما أقر به من قبل من القطيعة مع النزعة الوظيفية، وعلى عكس ما كان قد توصل إليه روبرت ستيرن R.Stern فى ١٩٧٧ عندما حدد مبادئ ثلاثة لما بعد الحدائة هى السياقية والإيمائية والزخرفية (٤٢). كما يختلف دعاة ما بعد الحدائة فيما بينهم على بعض المفاهيم، فمثلا يستخدم جنكس Jenks مصطلح شيزوفرني Schizophrenic فى وصف ما بعد الحدائة، وهو يختلف عن استعمالات المفهوم المعروفة، إذ يعنى لدى جنكس حالة واعية لاشعورية أو مرضية (٤٣). إن لتداخل المفاهيم، وعدم التحديد والضبابية المنتشرة دفعت البعض مثل روبرت ستيرن إلى الحديث عن «ما بعد الحدائة التقليدية» (٤٤) فى محاولة يائسة لعملية تصنيف صعبة. إن هذا الواقع الصعب الذى اختلطت فيه الأحداث السياسية والاقتصادية وتداعيات الثورة المعلوماتية والاتصالية، وخطر البيئية والعولمة، وهجوم الاعلام التلفزى، والحقائق المتغيرة الحرة les Veri-tés Vertueuses، أحدثت فى الواقع وضعية جديدة لم نستطع بعد أن نحصر نتائجها، ولا أن نعبر عنها بشكل كامل فى ثقافة ما بعد الحدائة، ولعل بودريار يستشف هذه العسرة عندما يقول «إن ما كان يحيا على الأرض فى صورة المجاز أصبح يتبدى فى الواقع دون إستارة، يتبدى فى فضاء مطلق هو فضاء المحاكاة» (٤٥). هذه الوضعية ذاتها جعلت تيرى إيجلتون T. Eagleton يرى أن ما بعد الحدائة «تفتتت غير سياسى للنفس» (٤٦)، وأكثر من ذلك جعلت فيلمر A.Wellmer يهدف ما بعد الحدائة بأنها تساعد على تدمير العقل (٤٧)، كما أن بودريار نفسه يصفها بأنها عملية تدمير للمعنى (٤٨).

من هنا لاستغرب من الهجوم العنيف الذى يشنه فيلسوف مرموق بقامة هابرماس العدو الطود لتيار ما بعد الحدائة، خاصة عندما يشير إلى أن مصطلح ما بعد الحدائة يعنى أن هذا السيفهم لا يقوم على هوية حقيقية، بل لا حظ أن هذا المصطلح يغطى الآن شتى أنواع

على العقل، وهو ما يتطابق مع دعوات البابا يوحنا الثاني الذى يدعو اليوم أيضا إلى أنه ينبغي أن نترك المجال للإيمان، فالإيمان وحده جدير بأن يقود العالم والبشرية.

أى مجتمع هذا الذى ستصبح الجماعات فيه لاتشكل طبقات اجتماعية لها مصالحها وطموحاتها المشروعة، بل مجرد جماعات أقل ما توصف به أنها مفككة، لارتبط فيما بينها بأى وعى، بل وتتحول مطالبها لمجرد مطالب جزئية ضيقة. أى مجتمع هذا الذى يودون أن يدفعوا إليه، واضعين آلافا من الأثمة الجميلة على عوراته المقززة، مكرسين فى نفس الوقت فوضى النظام العالمى اليوم، فى دفاع ايديولوجى مستमित عن نظرية شمولية (وهو ما لايعترفون به) تكرر الوضع القائم، وتميع الصراعات الاجتماعية والدولية بألعاب لغوية من نوع جديد.

تنتهج ما بعد الحداثة فى هذا سياسة الصمت المطبق، وكأنها غير معنية بالمجتمع الذى أفرزها، وبمشكلاته الواقعية التى يعانىها الناس فى الواقع، وفى مقالة لجيمسون Jameson يقول «أنه من اللازم أن ترك السؤل التالي دون إجابة قاطعة وهو: هل سيقام تيار ما بعد الحداثة منطق المجتمع الرأسمالى؟» (٥٢).

يمثل عدم الاكتراث هذا تواطؤا مؤكدا، وموقفا سياسيا بالدرجة الأولى يسقط من حساباته إشكاليات الواقع الحقيقية، ويضرب بعرض الحائط التاريخ البشرى فلا يحير اهتماما.

ولنا أن نتصور إنسان ما بعد الحداثة هذا الذى نفرض عن نفسه الفاعلية والإيجابية، وأصبح ريشة فى مهب الريح، ولعل أروع تصوير له هو ما صوره لنا بودريار حين قال: «لم يعد بوسع الفرد أن يضع حدودا لحياته، ولم يعد بوسع أن يلعب دوره أو أن يهيأ لهذا الدور، ولم يعد بوسع الاستمرار فى أن يجعل من نفسه مجرد صورة فى مرآة. إنه الآن صفحة نقية، ومعبّر لكل شبكات التأثير» (٥٣).

هذه الصورة القائمة التى يروج لها على أنها لمجتمع ما بعد الحداثة هى صورة لانتفى إلى حقيقة الأوضاع بقدر ما تنتمى إلى البروجاندا التى تحاول تكريس أوضاع فوضى النظام العالمى الحالى سياسيا، وهيمنة أفكار تهيمن الاستهلاك وتعميمه ثقافيا.

الاستجابات للحديث الذى هو بمثابة قاسم مشترك فى مصطلح ما بعد الحديث على اختلاف دلالاته (٥٤). كما يجده رؤية سلبية بوصفه تفكيكا لما أطلق عليه مشروع المودرنية (٥٥).

وإذا كان هذا على مستوى المحتوى الثقافى والفكرى، فمأذا عن المسألة الاجتماعية؟ فى الحقيقة فإن ما بعد الحداثة تغض الطرف عن المسألة الاجتماعية، باعتبار أن التفكير فى هذه المسألة سيتطلب التفكير فى حقيقة نظرية وعملية موضوعية شاملة، أو نظرية فلسفية توضع فى مقام المعيار والمرجع والمبرر لصحة المعارف والمفاضلة بينها فى الفكر والواقع، وهو ما رفضته وترفضه أطروحات ما بعد الحداثة باعتبار أن هذا سوف يؤدي بالضرورة إلى خلق أنظمة شمولية، باعتباره لايعبر فى الواقع الفعلى عن شيء حقيقى، وكأن المسألة الاجتماعية من قبيل اللغو، أو من قبيل الألعاب اللغوية - حسب تعبير ليونار - وليونار يقف ضد المفاهيم Concepts باعتبارها عدوا لما بعد الحداثة. إن معاداة المفاهيم - وهو موقف يتناقض مع موقف چيل دولوز ما بعد الحداثى، وكما رأينا يجعل من مهمة الفلسفة إنتاج المفاهيم - معاداة ليونار للمفاهيم هو فى نفس الوقت نفى للحقيقة التى لايعترف بوجودها، حقيقة الفرد لدى فرويد، وحقيقة الجماعة لدى ماركس. وليونار مثل ما بعد الحداثيين الفرنسيين لايعترف بالوجود الفعلى للمجتمع ما بعد الحداثة - فكما رأينا من قبل - أطلق «ما بعد الصناعى» على المجتمع الغربى المعاصر، بينما غلّت ما بعد الحداثة عنده مصطلحا يطلق على الثقافة التى تميز الإنسان المعاصر فى الغرب. إن علماء اجتماع ما بعد الحداثة الأنجلو ساكسون (٥٦) يشيرون بمجىء مجتمعات فى القريب العاجل خالية من الطبقات الاجتماعية، ومن العمل المحدد ومن الثقافة المهيمنة. يشيرون بقنوات إرسال مفتوحة وعابرة للحدود، وقيائل حقيقة تعود للظهور على انقاض المجتمع الحديث، وتفاعلات عن بعد، يشيرون بمجتمع الصورة والاستهلاك، وانماط ونماذج استهلاكية سوف تعمم على الجميع من خلال العملة. فى الوقت الذى يدعو فيه البعض إلى بناء إنسانية لانهتم

أنها قد فشلت في الغرب الذي عاد أخيرا إلى صوابه، واعترف بأن مجتمعاتنا خير بكثير من مجتمعاته التي ضاعت فيها قيم الخير والأريحية والتعاطف، وأن عقلانيته قد أفسدت مجتمعاته التي أخذت تحن إلى القيم الروحية والقيمية والميتافيزيقية بوجه عام، وهي أمور متوافرة في مجتمعاتنا، والحمد لله إننا لم نفقددها بعد، وعلينا التمسك بها إلى آخر مدى. ولعل ما يثير الدهشة والتأمل معا هو أن اليمين المتطرف والعنصري في الغرب، وأصوليي مجتمعاتنا يتفقون على هذه الرؤية، ويستخدمان نفس الخطاب والأساليب لتأكيد دعوتيهما تلك. هذه الأصوات تعتمد في حقيقة الأمر على أوجه التشابه التي من الممكن أن تختلط على البعض فيما بين مجتمعاتنا التي لم تمر بالحدثة بعد - كما رأينا - وبين ما تصبو إليه المجتمعات الغربية التي حققت حدائتها، بل ووصلت إلى مرحلة الأزمة مع تلك الحدثة.

والسؤال الآن: هل بالفعل هناك مظاهر محددة يمكن أن تتطابق في مجتمعات ما قبل الحدثة (مجتمعاتنا) ومجتمعات الحدثة المأزومة، أو ما يروج له البعض بمجتمعات ما بعد الحدثة (المجتمعات الغربية)؟

الإجابة بالسلب، إذ كما قلنا - من قبل - أن إحدى أزمت الحدثة اليوم في الغرب، هي تحول العقلانية إلى عقلانية أدائية في نفس الوقت الذي تراجعت فيه الذات وانزوت، مما أدى إلى رد فعل عكسي ضد العقل والعقلانية، ومحاولة استرداد الذات مرة أخرى. هذا الواقع أدى إلى سحب الاعتبار من العقل، بل وتراجع العقلانية، ومال المواطن الغربي المعاصر أكثر فأكثر إلى الخرافة والميتافيزيقا، والنيبنيات والدين. وهو واقع ربما يتشابه مع ما نعيشه في مجتمعاتنا وإن كان واقعا جديدا. على المجتمعات الغربية فهو قديم لدينا قدم التراث والتاريخ. بالإضافة إلى سأم المواطن الغربي المعاصر مما تفرضه العقلانية عليه من دقة وصرامة منهجية في كل المجالات، مما يدفعه إلى كسر هذه الدقة، وتلك الصرامة نكاية في العقلانية، ومن هنا تجد مجتمعاتنا بهذا المعنى تشبه ظاهريا وبامتياز المجتمعات التي يطلق عليها ما بعد الحدثة، والأصح

ومن هنا أفكار وثقافة ما بعد الحدثة تظل على المستوى الفكري والفلسفي مع ذلك جذرية بالتأمل والدراسة خاصة وأنها ترصد متغيرات حقيقية وتحولات جذرية في واقعنا المعاش لا بد من التعامل معها والتفاعل مع مصادرها بايجابية، بل وبجرأة. إلا أن المجتمع ما بعد الحدثة بالطريقة المطروحة، التي تحاول تسييد نوع وحيد من التفكير، ونمط معمم من كل شيء، فهذا ما لا يمكن الإقرار به، لأنه مازال مجرد إرهابات لمجتمع لم تتضح معالمه النهائية بعد. صحيح أن هذا قد بدأ عمليا الآن على أرض الواقع، لكن ليس بصورة نهائية، أنه يعبر الآن فقط عن موازين القوى الدولية، ولكن هذه الموازين مازالت في حالة حركة ولم تستقر بعد. ومن هنا فمجتمع ما بعد الحدثة المطروح علينا هو أحد تجليات الصراع الایدولوجي الدائر الآن بين قوى عديدة متصارعة، تعمل القوة الأكبر على أن تهيمن أنماطها وقيمتها في تعميم غير مسبوق على العالم. ولقد وضع نورين يده كباحث اجتماعي على حقيقة أن نزعة ما بعد الحدثة تلك في أشكالها لاتواعم مع ما هو جوهرى في الفكر الاجتماعي الذي ورثناه عن القرنين اللذين سبقنا، خاصة مع مفاهيم مثل التاريخية والحركة الاجتماعية والذات (٥٤). نزعة ما بعد الحدثة تمثل إذن في نظر تورين إحدى مراحل الحدثة خاصة الجزء الأخير لمشروع نهضة وهو هدم حكم التقنية والعقلية الأدائية. كما يرى أن عملية التصنيع المفرطة الحالية لن تؤدي إلى تشكيل مجتمع صناعي مفرط، بل على العكس فستؤدي إلى تحليل العالم الثقافي والتقني، مما سيدمر الفكرة التي أقيم عليها حتى الآن علم الاجتماع ألا وهي ارتباط الاقتصاد والسياسة والثقافة في إطار الحدثة. مما أدى إلى فصل بين النظام والفاعلين الذي أدى بدوره إلى تعايش - نراه اليوم - بين النزعة الليبرالية الجديدة ونزعة الحدثة. مما حول المجتمع إلى سوق بلا فاعلين، أو فاعلين بلا نظام وهو ما يؤدي إلى التعصب والبحث المرضى عن الذات والحروب الدينية والعرقية (٥٥).

نحن وما بعد الحدثة:

كثيرا ما نستمتع إلى أصوات صاخبة تدعونا إلى التمسك بما نحن فيه، زاعطاء ظهورنا للحدثة باعتبار

قمعه، وقمع فرديته عبر العصور المختلفة، حتى انزوت، فأصبح الفرد لدينا لصيقاً بالعائلة والقبيلة والعشيرة والأمة والدولة. ومن هنا أصبح ما يشكل لإجماع الأمة ليس إرادات حرة أختارت بمحض حريتها، ولكنها إرادات جماعية أختير لها رغماً عنها أو برضاها بفعل هذا الأتماء الأبوي والقبلي والعشائري. ومن هنا نجد أن أصعب ما في مجتمعاتنا الحالية هو إنتفاء العقلانية مع ميلاد الفرد، وبالتالي صعوبة موقفنا الحضاري اليوم في العالم المعاصر، وبدا من أن نبذل الجهد لننشر قيم العقلانية فكريا وسلوكيا وفعلا، ونكرسها ندعو إلى التمسك بما هو ضدها، وبدا من أن نحصل على أن يولد الفرد الحر في مجتمعاتنا، نخنق بأنفسنا هذه الإمكانية عن طريق خضار المجتمع بأفكار ضبابية وظلامية تدعو إلى التوحيد والإجماع، ونبد التنوع والاختلاف، وهو ما يوصل إلى التفكك الضيق الذي يؤدي للتعصب والإرهاب والعنف ونفى الآخر.

وربما يدفع التشابه أيضا في إحدى سمات ما بعد الحداثة وهو «عدم التحديد» البعض للقول أن مجتمعاتنا بالفعل تتسم بهذه الخاصية ما بعد الحداثية. وفي الواقع الفعلي نجد أن مجتمعاتنا يستحيل أن نحدد شيئا أو خاصية فيها بوضوح فالنظام الاقتصادي لدينا له سمات المجتمع الموجه، وفي نفس الوقت سمات المجتمع الليبرالي الذي يعتمد على آليات السوق، وحرية المبادرة الاقتصادية الحرة، بل بعض سمات الليبرالية الجديدة مثل عمليات التخصيص وبيع الشركات والمصانع، بينما تراجع أهم سمات المجتمع الليبرالي في المجال السياسي لدينا بانعدام الحريات في التجمع والتنظيم السياسي والقبلي والأهلي. مما يحير الباحث في مجال الاقتصاد السياسي، والفلسفة السياسية. مجتمعاتنا أيضا تشذ عن التوحيد إذا أردنا تسمية النظم السياسية السائدة في مجتمعاتنا فلا نستطيع أن نصف مجتمعاتنا بأنها دينية مسيحية أو إسلامية، وفي نفس الوقت فهي ليست علمانية، ولا نستطيع أن نقول أنها ديمقراطية، ولكنها في نفس الوقت ليست ديمقراطية ديمقراطية (مع بعض الاستثناءات)، وكما أسلفنا فهي ليست اشتراكية، وليست رأسمالية سواء رأسمالية الدولة أو المجتمع. عدم

أن نقول ما قبل الحداثية بامتياز وهو التعبير الأدق، فما بعد الحداثي قد مر بالقطع بمرحلة الحداثة، واتجاهه إلى ما يخالفها بمرور عن استفادته لعقلانياتها، وحتى أثناء ممارسته لإزدهاء العقلانية، فسيعامل بعقلانية، إذ أصبحت العقلانية جزءا لا يتجزأ من منظومته الفكرية، وهنا فهو يزدري العقلانية بوعي، وفي خلفيته الذهنية يقبع تاريخ هذه العقلانية التي يود تجاوزها عن طريق منهج آخر، هو في جوهره عقلاني ومفكر فيه. وعند النظر إلى مجتمعاتنا فينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار فارق التوقيت التاريخي بيننا وبين الغرب. فمجتمعاتنا لم تعرف العقلانية، ولم تصل إليها إلا في أشكالها السطحية، ولم تنعكس على طريقة تفكير أفرادها، بل وتغيب في السلوك والحياة بشكل عام، ونظرة سرية على فوضى المرور في شوارعنا، وعلى القمامة التي أصبحت من معالم حياتنا في شتى الأماكن والأحياء مهما علا قدرها أو نقص. وعلى فوضى السلوك في مناحي الحياة المتعددة في المنزل والشارع والمكتب، وعلى تعاملنا باستخفاف مع مفاهيم كالوقت والعمل والساحة العمومية والتمثيل السياسي... الخ. فالمجتمعات الغربية مهما وصلت في فوضاها واستهتارها بقيم الحداثة لن تستطيع على الإطلاق الوصول إلى نفس درجة التسبب والاستهتار والفوضى التي نتمتع بها، وتباهي بها بعض التيارات الفكرية في مجتمعاتنا، وتدعو إلى التمسك بها باعتبارها تعبيراً عن أصالتنا وتقاليدنا، وفي نفس الوقت مطمح وأمل الغريبيين أنفسهم. أكثر من ذلك فعلينا ألا ننسى أن تلك المجتمعات الغربية قد حققت أهم ما ميز حداثتها ومازال إلى اليوم وهو: ميلاد الفرد، فالفرد الغربي المعاصر ممن يسمى إلى التخلص من العقلانية اليوم، يشتر في قرارة نفسه أنه فرد يملك عقله وجسده وأفكاره وحيته ومصيره، ويفكر بركه هو، تخلص من المجتمع الأبوي، وتصور مجتمعاته تلك الفردية وتحسيها، وليس مستعدا مهما كانت الظروف أن يتخلى عن هذه الفردية التي تشمره بنفسه ككيان مستقل تجاه الأفراد الآخرين، وتجاه المجتمع الذي يتكون من مجمل إرادات حرة تفكر بذواتها، وتختار بحرية كاملة. وهو ما نعتقد في مجتمعاتنا فالفرد لم يولد بعد في مجتمعاتنا، بل وتم

التحديد هنا يدفع إلى أن يظن البعض بأن مجتمعاتنا ما بعد جدائية بامتياز، بينما في الواقع الفعلي في مجتمعات ما بعد الصناعة الغربية المعاصرة نجد أن الأمور ليست بهذه الضبابية التي تميز مجتمعاتنا.

وجه التشابه الآخر أن مجتمعاتنا ليست لديها أوهايم أو حكايات كبرى بالمعنى الفلسفي والأيدولوجي، فليس لديها الوهم في التقدم، أو الوهم بالسيطرة على الطبيعة، أو الوهم بقدرة العلم الطبيعي. وبديهي فنحن نعرف السبب لهذه الأوهام نتيجة لأزمة الحداثة واستنفاد قدراتها في الغرب، ولما أننا لم نحقق الحداثة بعد، فستظل هذه المظاهر تعبر عن مجتمع ما قبل الحداثة الذي لم يأخذ طريقه بعد إلى الحداثة، حيث تقتصر حكايات الكبرى على أساطيره وغيبياته التي تفسر العالم والكون والخلق. في مقابل هذا التشابه المنطقي، فسنجد عثرات الاختلافات في التصميم، أولاها، فكما رأينا أن ما بعد الحداثة في الغرب ترفض الخطابات الكلية، فسنجد أنه مازال لديها خطاب كلي فوضيحي يرفض الاختلاف والتنوع ويمتدحه، بل ويشيد دائما بالانسجام والاجتماع والصف الواحد والرأي الواحد والطريق الواحد... الخ.

سنجد أيضا أن مجتمعاتنا تنكّر كرامة المحرم والعداء للصيرورة والتفسير لاحتجارات الخوف من السجور، والهيام بالماضي التقليدي، وعدم القعود على حب المغامرة، ولقاء النفس في المجهول، وهي سمات ميزت فاعل الحداثة الاجتماعي في الغرب، وما زالت تميز مجتمعات الاقتصاد المنفتح، بحكم أن مجتمعاتنا تعتبر الصيرورة والتغير فيما سلبية، على عكس قيم مثل الاستقرار والاستقرار التي نعتبرها فيها إيجابية. ويقابل نقالة ما بعد الحداثة في الغرب ما يطلق عليه المجتمع ما بعد الصناعي وهو مجتمع يقال أنه ورث لمجتمع الحياة الصناعية والتقدم التكنولوجي الهائل الذي قام على انقاضه المجتمع ما بعد الصناعي وهو مجتمع الثورة الصناعية الثالثة الذي تخلى عن البرول ليعتمد على ثورة المعلومات Informatiques، وثورة الاتصالات عن بعد Télématiques، والشعرة السبكشبيية السبكشبيية Bureaucratique، وما زالت مجتمعاتنا بعيدة كل البعد ليس على المجتمع ما بعد الصناعي بطوراته الثلاث

فقط، ولكنها بعيدة أيضا عن الوصول إلى مصاف المجتمعات الحديثة ذاتها، فهي لم تنش حياة صناعية، ولم تحقق أي تقدم تكنولوجي يحسب لها، ومن هنا فهذه التكنولوجيا لم تهيمن أبدا على وجودها، إلا بشكل سطحي تجوي: فمارس عليها نوعا من الإهبار تظل مشدودة له كنوع من السحر والخروج عن المألوف، ولذا تشعر تجاهها باستلاب العقل، وليس بالهيمنة كالمجتمعات الغربية المعاصرة. أكثر من ذلك نشعر بأنها المفتاح السحري لكل مشاكلنا، ومنطلقها السحر وليس العلم. ويظل العلم لدينا مرتبطا بالثغينة والتطبيق فقط، وليس علما نظريا خالصا.

وهنا نمجول ونجها عميقا آخر للاختلاف. إضافة إلى أن مجتمعاتنا تعشق الأناس المعلقة، والمفاهيم الجامدة التي تفسر وتبرر كل شيء اعتمادا على النص التراثي الذي يظل مغناحا لكل مستغلق، وعلا لكل أزمة، وموجها لكل طلب للعون. أفراد مجتمعاتنا لا يطبقون الآخر المختلف معهم ثقافيا أو دينيا، فهم لا يطبقون الاختلاف، ولا يرضون بأقل من التطابق، فكنا إنسان ما قبل الحداثة يبحث عن الآخر، وهو يبحث في حقيقته الأمور - عن ذاته، عن صورته، عن مرآة يرى فيها نفسه، ويصنع الهلع والازعاج إذا ما وجد صورة على شكله أخرى، وهذا على عكس إنسان الحداثة وما بعدها، يؤمن الفرد الذي يعيش في مجتمعاتنا ما قبل الحداثية بأن هناك معايير ترسمتدالية سابقة مستقاة من النص، تهوّر الحقيقة المطلقة، وجوهر الأشياء، وبالتالي هي الأصل في الحكم والاختيار والتذوق، وهو مخالف للثقافة ما بعد الحداثة، ومخالف لها أيضا عدم الاهتمام بالارادة والحرية الإنسانية والديمقراطية والصيرورة الإنساني وحقوق الإنسان، وكلها قيم تشف على مسلم أولويات تلك الثقافة، بينما تدور في ثقافة ما قبل الحداثة. فكما أن فيلسوف ما قبل الحداثة لا ينتج مفاهيم، فالمفاهيم قد أنتجت مرة واحدة مع النص، وهي ثابتة بلبات النص، ومهمة فيلسوفها لا تخرج عن المحافظة، والصون الأمين لحرفية تطبيق وتفسير النص، ويقحول دوره هنا إلى دور الرقيب والمصاحب على صون جصوص النص. وإذا ما أوجت ما بعد الحداثة بفسط ججديد من إلقاء الفن

التي غلبت العقلانية على حساب الفرد فتحولت إلى عقلانية أدائية، فوصلت إلى أزمتها.

إن تعميق أنكار الحداثة والتحديث يخلق أناساً راشدين في التعامل مع أزمتهم، إذ أن الإنسان الراشد هو الأوحـد الذي يعترف بأخطائه ومساوئه، ومن ثم يستطيع تحمل مواجهته بها، بل ويعمل على بذل الجهد لحلها، بينما إنسان ما قبل الرشد، أي الإنسان ما قبل الحداثة لا يستطيع أن يعترف بأخطائه، ولا يسلم أصلاً بوجودها، لأنه لا يستطيع تحمل هذا العبء، فهو كالطفل لا يود إلا أن يسمع ما يطمئنه خواطره، ويحلو لنفسه حتى ولو بالباطل. وإن لم يستطع فهو في الغالب يهرب من الواقع الأليم الذي يذكره في كل لحظة بتخلفه وتراجعه إلى نعيم الماضي حيث بطولات الأجداد، وانتصارات الأسلاف، والأزمات الوردية التي لم تحدث إلا في ذهنه ومن وحي فانتازماته. وإن لم يكن التاريخ ملياً بمثل هذه البطولات فنجده يتردد إلى ما لا يمثل قيمة حقيقية في الواقع المعاش، تتردد إلى أصله المرقى أو القبلي أو إلى أصله الديني أو إلى أصله الجهوي.. الخ ويعمل طيلة الوقت على الإغلاء من شأن هذا الأصل على حساب الأصول الأخرى بشوفينية تقترب لحد العنصرية، وتؤدي في بعض الأحيان إلى الأروهاب، والكفر بكل ما هو واقع، باعتبار أن هذا الواقع هو الذي يذكر دائماً بالحقيقة المرة التي لا يود، ولا يستطيع إنسان ما قبل الحداثة على تحملها أو تجرّعها، فبدلاً من مواجهتها برشد، يواجهها بالرفض والرفض، وكأن هذا الرفض سيلغي واقعية الواقع المؤلم والذي يسلط سيفه على الرقاب في كل لحظة، وربما تعامل البعض منا اليوم مع «العولمة» خير مثال على إظهار سلوك النعامة هذا الذي لا يؤدي إلا إلى الكوارث وباقتدار!

ويركن البعض الآخر ممن تخلصوا من حالة ما قبل الرشد تلك وفتنوا إلى فارق التوقيت التاريخي بيننا وبين الغرب إلى أفكار تعمل على رآب تلك الهوة التي تفصلنا والغرب، ومن ثم يدعون إلى «حرق المراحل التاريخية»، وهو برنامج أصولي بالدرجة الأولى سواء كانت أصولية دينية أو أصولية حداثة. إذ أن فكرة حرق المراحل التاريخية لكي نصل إلى ماوصل إليه الغرب

بالمجتمع فإن ما قبل الحداثة ستعني بالبحث في ما إذا كان الفن حلالاً أو حراماً أو مكروهاً، أو في أفضل الأحوال ستعمل على تقليص أنواع الفنون، وستهتم بأحد الفروع على حساب الفروع الأخرى.

فارق التوقيت التاريخي هنا يمتعنا على المستوى الفكري الثقافي، وأيضاً المادى العملي من تصور أننا والغرب المعاصر نقف على نفس المستوى خاصة في مرحلة ما بعد الحداثة. فكما اعتبرنا أن المرحلة المقابلة لدينا على المستوى الثقافي هي مرحلة «ما قبل الحداثة» Prémmodernité، فإن المرحلة المقابلة لدينا لمجتمع «ما بعد الصناعة» Post-industriel هو مجتمع «ما قبل الصناعة» Préindustriel. ومن هنا نجد انفسنا (في بلادنا) منساقين نحو عملية تحديث وحداثة لا غنى عنهما إن أردنا بحق تجاوز مشكلاتنا وتخلّصنا والانطلاق نحو مجتمع التقدم والازدهار.

ما العمل :

كثيراً ما يؤدي هذا السؤال إلى حالة من اليأس والاحباط خاصة عندما نقوم بمقارنة أحوال مجتمعاتنا، وأحوال المجتمعات الغربية، إذ تبدو الهوة واسعة، ويبدو السبيل إلى تقليص هذه الهوة ضيقاً من المستحيل. إلا أن هذه المعاناة سريعة ومتعجلة، ولا تأخذ بعين الاعتبار عامل الحرص على تخطي هذه الوضعية والسعي الجاد في سبيل سد هذه الفجوة. إن أولى خطوات حل هذه المعضلة هو الوعي بحجم الفجوة التي تفصل بين المجتمعين، وقدرة مجتمعنا على التجاوز والإنطلاق، ولا يمكن الوصول إلى هذا الوعي إلا بالحداثة وأفكارها، خاصة فيما اتصل بالعقلانية (الترشيد)، وميلاد الفرد فهما الأساس الذي لا بد وأن تؤسس عليه أية حداثة سواء في الشرق أو في الغرب، بعدها تصبح الأمور الأخرى تفصيلات وتفريعات. المهم ألا تشذ أو تنحرف هذه التفريعات عن هذين المبدأين الأساسيين، فبدونهما ينفطر عقد المجتمعات التي تأمل في الحداثة، ويدون أيهما، أو بتغليب مبدأ على حساب الآخر، لاستطيع المجتمعات أن تتماسك وتظل على حداقتها، وهو الدرس الذي لا بد من أن نستوعبه من أزمة الحداثة الغربية

الذي بإمكانه أن ينتشلنا مما نحن فيه، فالعلم والتكنولوجيا مازالا يمثلان أثقالا لحل مشكلتنا، وهما في نفس الوقت يمثلان حركة التاريخ أوهما التاريخ - على حد قول ماركس - فتسارع وسائل العلم والتكنولوجيا يعمل على تسارع التاريخ l'accélération de l'histoire، وهذا ما تنبئه الاكتشافات الحديثة، إذ يبرز تقرير منظمة الصحة العالمية إنه في عام ١٩٥٠ كان معدل الاكتشافات الطبية الهامة أن يقع اكتشاف طبي هام كل خمس سنوات، بينما تسارع المعدل اليوم إذ يقع الآن اكتشاف طبي هام كل دقيقتين.

في ظل هذه الوضعية الصعبة علينا أن نلثم وراء التاريخ، لا أن نحرق مراحل. أمصبنا الآن في حاجة أكثر من أي وقت مضى إلى العقلانية (الترشيد) في أمور حياتنا وسلوكنا وتخطيطنا، وبرامج تعليمنا، وتصرفاتنا، وعلاقاتنا وكل ما يتصل بوجودنا، وفي حاجة إلى ميلاد الفرد الذي قصمه كثيرا في مجتمعاتنا وفي أنفسنا، الفرد القادر على التفكير النقدي بنفسه، بعقله هو، لا بعقول الآخرين، الفرد الراشد والمسؤول الذي يشمر بأهميته وكرامته كفرد غير ملتصق بالقبيلة أو بالمشيرة، الفرد الذي لا يغب ولا يندثر بموجب العقد الاجتماعي في الدولة، الفرد الذي يرفض كل محاولة توتاليتارية، أو فكر كلي أحادي يخفي التنوع والاختلاف، واستبعاد الآخر، الفرد الذي يقف ضد التشنق والانغلاق على الذات والترجسية، الفرد القادر على التمييز بين المجال الخاص والعام، والحرص على ألا يبتلع إيهما الآخر كشرط لوجوده، ولاستمرارية المجتمع الحديث، الفرد الذي يؤمن بالديمقراطية، وحرية الفكر والعلمانية، وبحقوق الإنسان كشروط أساسية للحداثة.

عند هذه النقطة فقط يمكننا أن نبدأ التحديث في مجتمعاتنا والذي ينبغي أن يكون على جبهات متعددة نجعلها في عجلة في الآتي:

تحديث الاقتصاد:

إن التقدم نحو التحديث في الواقع لن يتأتى بوضعية اقتصادية تنتمي إلى عصور سابقة، فتحديث الاقتصاد شرط لاغنى عنه للتعامل مع العالم المعاصر الذي غير من هيكله وإساليبه وطرق تعامله لتستطيع التواءم مع

ذكرة تؤمن بالإرادوية Volantarisme، أي أن إرادة الإنسان يمكنها التغلب على حركة التاريخ واتجاهه، وهو غالبا كما تثبت التجربة برنامج غير قابل للتحقق على أرض الواقع، ومن ثم تلجأ القوى التي تؤمن به إلى العنف الدموي غالبا لكي يتحقق ما هو غير قابل للتحقق (٥٦). لا بد أن تأخذ كل مرحلة تاريخية الوقت الكافي لكي تكتمل وتستنفذ، ففي الاتحاد السوفيتي القديم انتقل المجتمع من مجتمع إقطاعي إلى مجتمع يود تطبيق نظام اشتراكي فتحول إلى رأسمالية الدولة، رسقط أخيرا، لأن مرحلة ميلاد الفرد التي أراد أن يحررها، ولم يمر بها لم تستنفذ على أرض الواقع. وربما حدث نفس الشيء في بدايات نهضتنا في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، فلم نستنفذ نحن أيضا ميلاد الفرد، وقد سبق وقلنا أننا قمعناه منذ البداية. وماحدث في المجتمعين يكاد يكون نفس الشيء وهو أن العقد الاجتماعي الذي تم بين الدولة وأفرادها لم يتم بين دولة وأفراد كاملي الأهلية، يشمر كل منهم بذاتيه ويحرته في التفكير والتعبير والعمل، وأنه منفصل بعقله وجسده عن القبيلة والمشيرة والمجتمع الأبوي السائد. فسرعان ما تحول العقد فأصبح بين دولة قادرة قوية في مقابل فرد لم يتشكل بالمعنى الحديث، وظل ضعيفا ومهترئا، ومن ثم جلب معه في حالته الجديدة كل ممارساته الملائقية في مجتمعه القديم، فأصبحت الأولوية للجهة والمشييرة وليست للأهلية والقدرة، وأصبح الإجماع الأبوي على الرأي الواحد، وعدم الخروج عنه سمة أساسية. وبذلك تآكلت الممارسات القديمة بقضها وقضيضها، لكن باختلاف وحيد وهو أنها في هذه المرة في إطار مؤسسي حديث. من هنا لم يتغير سوى الإطار، وبقيت ممارسات الواقع القديم كما هي، ولذا سقط الاتحاد السوفيتي القديم، كما فشلت الحداثة في مجتمعاتنا. إن الاعتراف بالفرد والطبقة يظل دائما ركنا أساسيا لبناء المجتمع الحديث، بينما تصبح فكرة «إجماع الطبقات» Corporation ضد الحداثة وبامتياز، ومن هنا كان هتلر وموسوليني ضد الحداثة لإيمانها بإجماع الطبقات إذ كانا ضد الفرد والطبقة. يظل تحقيق المجتمع الحديث إذن هو الأمل الأروحد

مجتمع الثورات الثلاث: الاتصالات عن بعد، والمعلومات، والمكتبيات، مجتمع ما بعد الصناعة في الغرب. علينا إذن البدء بتحديث اقتصادياتنا.

تحديث التعليم:

ربما تحديث التعليم هو النقطة الحاسمة التي من خلالها نستطيع أن نتوقع الاستمرارية في تحديث المجتمع، إذ بدون هذا التحديث الخاص بالتعليم لن يكون تحديث المجتمع إلا مجرد موجة طارئة سرعان ما تختفي باختفاء الحماسة التي دفعت إليها، وعملت على تحديث المجتمع نفسه. ومن هنا فحديث التعليم لابد أن يطول كل المراحل التعليمية في التعليم الأساسي والجامعي، إضافة إلى إطلاق المبادرات للكمبيوتر لاستكمال تعليمهم الجامعي الحر، وتعميم مشروع جدي ونجدي لمحو الأمية في المجتمع. ففي مذكرة للبنك الدولي في ١٩٩٥ بشأن مشكلة الأمية في العالم يؤكد على أنه لا يمكن أن تبقى دولة على قيد الحياة في القرن الحادي والعشرين إذا تبقى لديها أكثر من ٢١٪ من السكان أميين. نذكر هذا على ضوء أرقام منظمة اليونسكو التي تقدر أعداد الأميين بمصر بـ ٢٦٨ من عدة السكان. تحديث التعليم إذن وربطه بموضوعات الخدانة الأساسية هو المنفذ، تعليم عقلاني وعلمي يقوم على احترام التنوع والاختلاف والتعددية، وتعمية المواطنة الصحيحة بين الجميع، تعليم يحفف ينابيع الشغل والجهل، ويتجاوب مع المقدرات والمعدلات المعالجة في شتى العلوم والمواد، حتى لا نتخلف عن مواصلة إليه العالم، ونناجب باستمرار نتائج العلوم الحديثة.

تحديث شرط المرأة:

تحديث شرط المرأة هو أحد الشروط الأساسية التي لا يمكن بدونها الإنطلاق نحو الخدانة وتحديث المجتمع، فالإبقاء على نصف المجتمع عاطلاً في ظل

انطاق وأطر شديدة القدم والتخلف تعمل على تقليص دور المرأة، وتدفع بها إلى الخلف في محاولات تكريس دائمة لقيم تخطاها العصر، تعمل بلا شك على شل قدرات وإبداعات المجتمع الكامنة، وتعرقل من مسيرة تقدمه وتحديثه، إنزواء المرأة وتراجعا بحجج تراثية واهية لا معنى لها في ظل عالم معاصر لا يرحم أية أمة لاستعصر كل قواها، وتعبيء كل جهودها وطاقتها من أجل السابق على الأسواق، وجنى ثمرات التقدم والتحديث.

كما أن الدفع بالمرأة للإنتاج والعمل دون تحسين شرط وجودها في المجتمع من خلال القوانين والأعراف المختلفة التي تنظم المجتمع: العدنية والأحوال الشخصية، والحقوق المختلفة، الخ يعتبر إجحافاً بها وبمخوقها المشروعة التي نظمها المواثيق والشرعات الدولية، وعلينا أن نتقدم بشجاعة وإقدام على هذا قبل ضياع الفرصة في ظل عالم لن ينتظروا، بل ولن ينظر أحداً مهما كان.

القضاء على الانفجار السكاني:

علينا أخيراً أن ننتبه إلى تلك القنبلة الموقوتة التي نهدد وجودنا بوجود مجتمعاتنا مستقبلاً، ألا وهي عدم التحكم في مواليدنا، فتسارع الزيادة السكانية يهدد الأخضر واليابس، ويذر بعواقب وخيمة، إذ تلتهب هذه الزيادة كل نسيجة يمكن تحقيقها من ثمرات نمو المجتمع، وليت زيادة إنتاجنا تثير بنفس تسارع زيادة مواليدنا. هنا يصبح ضبط المواليد أحد الشروط الرئيسية التي إن لم ننتبه إليها فلن يبقينا شيئا أن تم تحديث اقتصادنا، أو تعليمنا أو حتى تحسين شرط المرأة، طالما أن معدلات الخصو التي مصحفها منكموم عليها سلفاً بالإعدام عن طريق القنبلة السكانية التي على وشك الانفجار.

هوامش

(١) راجع: المصطلح الفلسفي عند العرب، دراسة وتحقيق د: عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٩. وأيضاً كتاب التفرقات للترجماني، تحقيق د: عبد الحميد الحفني، دار الرشد، القاهرة، ١٩٩١.

(٢) راجع: المعجم العربي الحديث، لأروس، باريس، ١٩٧٣.

- (٤) انظر مقالتنا: ملاحظات تمهيدية من أجل فكر حلالي عربي، قضايا فكرية، عدد ١٥، ١٦ فبراير ١٩٩٦.
- (٥) راجع المقالة السابقة.
- (٦) Henri Meschonnic, Modernité modernité, Coll-Folio/Essais, Gallimard, Paris, 1988, P.9.
- (٧) نقلا عن آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة د.أنور مغيث، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٤١.
- (٨) كائنه، ما التنوير؟
- (٩) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة د. أنور مغيث (مرجع سابق)، ص ٥٢.
- (١٠) انظر كتابنا، قراءات في الفكر المعاصر - على هامش الألفية الثالثة، ط ١، المكتب المصري للنزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٤٤.
- (١١) فيما عدا جان چاك روسو.
- (١٢) آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة د. أنور مغيث (مرجع سابق)، ص ١٤٨.
- (١٣) المرجع السابق، ص ١٥٤.
- (١٤) المرجع السابق، ص ١٧٢.
- (١٥) Micro Robert, S.N.L - Robert, Paris, 1971, P.830.
- (١٦) Henri Meschonnic, Op.Cit., P.221.
- (١٧) Ibid,
- (١٨) اتحدت بشكل أساسي في كل مجاه تاريخ المصطلح على:
- مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الألف كتاب الثاني، ١٩٩٤، ١٥٣.
- Sciences Humaines, N° 73, Juin 1997, Paris.
- Pratique de la Philosophie, en Collaboration, Hartier, 1994, Paris.
- Sciences Humaines, N° 69, Février 1997, Paris.
- (١٩) مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، مرجع سابق، ص ١٩٠.
- (٢٠) راجع، Sciences Humaines, N° 73, Juin 1997, Paris, P.22.
- (٢١) مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، مرجع سابق، ص ٢٠١، ص ٢٠٩.
- (٢٢) المرجع السابق، ص ٢١١-٢١٢.
- (٢٣) المرجع السابق، ص ٢٩٩.
- (٢٤) Sciences Humaines, N° 73, op.cit., P.22.
- (٢٥) مارجريت روز، مابعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، مرجع سابق، ص ٢٠٢.
- (٢٦) نقلا عن: المرجع السابق، ص ١٢٤ - ١٢٥.
- (٢٧) انظر: جان فرانسوا ليونار، الوضع ما بعد الحداثة، ترجمة أحمد حسان، دار شرقيات ط ١، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٢٧، ص ٥٦.
- (٢٨) المرجع السابق، ص ١٠٩.
- (٢٩) جان فرانسوا ليونار (١٩٢٤ - ١٩٠٠)، كان أستاذا بجامعة فنسان بيان ديني باريس ٨، وقام في الفترة الأخيرة بالتدريس في الولايات المتحدة.
- (٣٠) Jean-François Lyotard, Le Postmoderne Expliqué aux enfants, Correspondance 1982-1985, Éd. Galilée, Paris, 1988, P.32.
- (٣١) Ibid, PP. 33, 34.

(٣٢) راجع: فرانسوا ليونار «الوضع ما بعد الحدائى»، إضافة إلى:

Sciences Humaines, N° 69, Février 1997.

(٣٣) ريتشارد رورتى (١٩٣١)، يعمل استاذاً بجامعة فريجينيا بالولايات المتحدة، ويعتبر من الوجوه الاساسية فى الفلسفة الأمريكية المعاصرة.

(٣٤) راجع: Sciences Humaines, N° 69, Féorier 1997, R.RoTy, L'espoire au lieu du Savoir, Albin Michel, Paris, 1995.

(٣٥) جيل دولوز (١٩٢٥-١٩٩٥) بدأ بكتابات فى ١٩٥٣ حول هيوم، وكانط، وبرجسون، واسبينوزا، وفى ١٩٦٩ كانت رسالته حزل نيتشه «اختلاف وتكرار» منطق المعنى». أصدر ١٩٧٢ مع فليكس جوتارى المحلل النفسى كتابهما «ضد أوديب»، وواصل انتاجه الفلسفى والأدبى، واهتم بالسينما قبل وفاته، وهو لا يعتبر ذاته ما بعد حدائيا، إلا أن أغلب مؤرخى الفلسفة يصفونه كذلك.

(٣٦) اعمدنا فهما قدمناه على دولوز على:

- Magazine littéraire, N° 257, Sept.1988, et Sciences humaines N° 69, Féorier 1997, et Pratique de la philosophie (en Collaboration), Hatier, Paris, 1994, P.77

(٣٧) راجع فى العناصر من ١٤ وحتى ١٨ مقال لإيهاب حسن عن ما بعد الحدائى، نقلا عن مارجرىت روز، ما بعد الحدائى، ترجمة أحمد الشامى، مرجع سابق، ص ٦٥-٦٦.

(٣٨) المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٣٩) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٤٠) المرجع السابق، ص ٥٠.

(٤١) المرجع السابق، ص ١٦٣، ص ٢٩٣.

(٤٢) المرجع السابق، ص ١٦٠، ص ١٦٢.

(٤٣، ٤٤) المرجع السابق، ص ٢٦٦، ص ٢٥٨.

(٤٥) المرجع السابق، ص ١٩٧.

(٤٦) المرجع السابق، ص ٢٥١.

(٤٧) المرجع السابق، ص ٢٤٨.

(٤٨) المرجع السابق، ص ١٩٦.

(٤٩، ٥٠) المرجع السابق، ص ١٦٦، ص ١٦٧.

(٥١) انظر إلى ترجمتنا لمقالة نيقولا إريبن «هل نحن ما بعد حدائيين» فى هذا العدد، حيث يطرح أطروحة المجتمع ما بعد الحدائى لدى علماء الاجتماع من الأنجلوساكسون.

(٥٢) مارجرىت روز، ما بعد الحدائى، ترجمة أحمد الشامى، مرجع سابق، ص ٢٤٤.

(٥٣) المرجع السابق، ص ١٧٩.

(٥٤) أنظر كتابنا: قراءات فى الفكر المعاصر، على هامش الألفية الثالثة، ط ١، توزيع المكتب المصرى لتوزيع المطبوعات، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٤٠.

(٥٥) المرجع السابق، ص ٤٣.

(٥٦) انظر المغيف الأخضر، هل تستطيع الأصولية (السياسية) التخلّى عن مسارها فعلا؟، فى جريدة الحياة، لندن، عدد ١٢٩٠٩، ٨ يوليو ١٩٩٨، ص ١٦.

وعود الحداثة وإخفاقات ما بعدها دراسة حالة لعلم اجتماع الأدب

محمد على إبراهيم *

على سبيل التقديم :

شهد المشروع الحداثي للنظرية السوسولوجية خلال العقود الأربعة الماضية حواراً لم ينقطع، وجدالاً لم ينته يدور حول مدى الكفاءة التفسيرية والوصفية لهذه النظرية، وبتشكك في قدرتها على إدراك ظواهر الواقع الاجتماعي المتغير. وبدا للبعض أن هذه النظرية تعاني أزمة تعارض بين اتجاهاتها الأساسية، ذلك التعارض الذي وصل إلى حد التناقض. وحاول البعض وصف هذه الأزمة، كما حاول البعض الآخر تفسيرها، وحاول فريق ثالث طرح الحلول الملائمة لتجاوزها(١).

وفي إطار الحلول التي طرحت لتجاوز تلك الأزمة، راجت الدعوة إلى إزالة الحدود بين الأنساق المعرفية المختلفة، بل والترويج في الوقت نفسه إلى إمكانية تطوير سلة من المفاهيم المتعددة، ولدولها فيما بين المداخل المختلفة. فليس هناك قيد يحول دون إستعارة الماركسية لمفاهيم البنائية الوظيفية، أو إستعارة الأخيرة لمفاهيم التفاعلية الرمزية، أو الفرويدية، أو حتى الماركسية. ليس هذا فحسب، بل امتدت هذه الدعوة إلى الحث على إمكانية أن تتحقق هذه الاستعارة فيما بين الأنساق المعرفية المختلفة، وذلك تحت دعوى ترسيخ «الانجاهات العابرة للخصائص» ومن ثم، فلا ضير أمام

علم الاجتماع أن يستعير بعض مفاهيمه، بل وقضاياه أحياناً، من علم النفس تارة، ومن الفلسفة تارة ثانية، ومن النقد الأدبي تارة ثالثة. وليس هنالك، أيضاً، ما يحول دون أن يشتق النقد الأدبي منهجه في التحليل من السوسولوجيا، أو الفلسفة، أو علم النفس في آن واحد في معالجته للمنتج الثقافي الفني والأدبي.

ومن المؤكد أن هذه الدعوة التي ظهرت كحل للمعضلة التي واجهت نظرية علم الاجتماع المتمثلة في إخفاق مفاهيمها ونماذجها التفسيرية عن اللحاق بالواقع الاجتماعي المتغير وتفسير ظواهره الاجتماعية المستحدثة في مجالات السياسة والاقتصاد والإبداع، من المؤكد أنها لم تفتن إلى الآثار السلبية لدعوتها، والتي تجسدت بوضوح فيما نطلق عليه «بالفوضى الاصطلاحي» أو «عدم الدقة المفاهيمية»، التي تجلت بوضوح ليس في مجال هذه النظرية فحسب، بل في حقول معرفية أخرى، والتي سرعان ما تحولت إلى صراع بين اتجاهين، أحدهما يتمسك «باليقين المفهومي» الذي تطور مع المشروع الحداثي لنظرية علم الاجتماع، والآخر يرفض هذا اليقين، بل يطمح إلى زعزعة أنصار الاتجاه الأول هم أصحاب المشروع الحداثي، وبينما مشايرو الاتجاه الثاني هم أصحاب حركة ما بعد الحداثة.

(*) مدرس علم الاجتماع بآداب حلوان.

الجدائي والتي يمكن تسميتها بمرحلة «المراجعة النظرية» فقد سعت إلى الاستفادة من منجزات المرحلتين السابقتين، بهدف تأسيس مجموعة من التعميمات التي تشكل مواضيع اتفاقية من قبل مختلف نماذج النظرية الموسيولوجية (٢٧). أما المرحلة الرابعة من مراحل تطور النظرية الموسيولوجية، فهي تعكس إرصاصات اتجاه مبادئ الجدائية، حيث اتخذت موقفاً راديكالياً ترفض في إطاره كل المنجزات النظرية السابقة، تحت دعوى عجزها عن تقديم فهم حقيقي لمشكلات مجتمع ما بعد الصناعة / مبادئ الجدائية.

ولكن لما كان هذا المشروع الجدائي للنظرية الموسيولوجية، في مراحله الثلاث الأولى، يمثل شيئاً فكرياً للنظام الرأسمالي، فقد نهض على مجموعة من الوعود، سواء باعتباره حركة فكرية عاكسة لتجولات الواقع الاجتماعي المتغير، أو بوصفه تفسيراً لطبيعة الفعل الاجتماعي المرتبط بهذا الواقع.

فباعتباره حركة فكرية حاول المشروع الجدائي للنظرية الموسيولوجية تجسيد الوعود المعرفية التالية:

١ - الإيمان بالعقل والعقلانية والبرشيد.

٢ - الإيمان بالتغير والتطور والتقدم.

٣ - النظرة الكلية، البنائية، النسقية للطبيعة والتاريخ والمجتمع.

٤ - الإيمان بفكرة النظام العام، والتقدم المتوازن.

وبوصفه تفسيراً للفعل الاجتماعي، انطوى هذا المشروع الجدائي على اتجاهات منهجية متعددة، تراوحت ما بين الإيمان بالتجريب المستند إلى الفكر الوضعي، والتأويل الحثيثين بالاتجاه العقلي المثالي، والجدل المتأسس على الفكر المادي.

ولقد حاول المشروع الجدائي للنظرية الموسيولوجية الوفاء بكل هذه الوعود من خلال الفروع المختلفة لعلم الاجتماع، التي قدمت، بالفعل، حلولاً لمشكلات الاجتماعية التي صاحبها التطور الرأسمالي في كل جوانب الواقع الاجتماعي، ولعله من خلال هذه الحلول استطاعت الرأسمالية أن تجدد نفسها، وأن تعيد إنتاجها من خلال تضمينها لتلك الحلول التي طرحها علماء الاجتماع. ولكن يبدو أن هذه الحلول لم تستطع أن

ولقد كان علم اجتماع الأدب هو أكثر فروع علم الاجتماع إحساساً بوطأة هذا الصراع، بل إنه كان الحقل المعرفي الذي على أرضه دار الصراع بين الجدائين ومبادئ الجدائين. لذا كانت الدراسة التي نحن بصدد هذا الآن بمثابة محاولة لتوضيح كيف كان المشروع الجدائي ومشروع مبادئ الجدائية للنظرية الاجتماعية بمثابة استجابة فكرية للتجولات التي شهدتها المجتمع الأوروبي في أطره المختلفة، ولتوضيح كيف استطاع علم اجتماع الأدب التوليدي أن يطرح مشروعاً فكرياً يتجاوز الخلافات والتناقضات التي شهدتها النظريات المتباينة في علم الاجتماع، ولكنه لاقي رغم ذلك رفضاً شديداً من جانب الاتجاه مبادئ الجدائي، لذلك فقد حرصت على أن يتضمن هذه الدراسة ترجمة لمقال كتبه جون روث Jone Routh استأذ علم الاجتماع بجامعة لانكستر يمكن لطبيعة هذا الصراع، موضوعاً أبحاثه، ومؤكداً حتمية الدخايع عن المشروع الجدائي ضد الفوضى الاصطناعية التي جاء بها أتباع ما بعد الجدائية، ومحاولات إطالة النفاذ عن الموضوع الذي اختلف ماهيه علم اجتماع الأدب التوليدي.

يتجلى المشروع الجدائي للنظرية الموسيولوجية في الإسهامات الفكرية التي طرحها علماء الاجتماع منذ النشأة الأولى لهذا العلم في مطلع القرن التاسع عشر، حتى النصف الثاني من القرن العشرين، حيث شهدت هذه الإسهامات المراحل المختلفة التي اجتازتها النظرية الموسيولوجية الجدائية، بدءاً بالمرحلة الأولى التي توضح العلماء على تسميتها «بمرحلة التأسيس الأكاديمي»، التي انتهت بتعميماتها حول الواقع الاجتماعي من الرواد الفلسفية السابقة عليها، وعكست هذه المرحلة الأساق النظرية الكبرى كالماركسية والهيمنية والكونية والدوركيه. أما المرحلة الثانية، التي تعكس حالة الفرجة النقدي داخل المشروع الجدائي للنظرية الموسيولوجية، فقد استهدفت إخضاع التعميمات والمقولات النظرية ذاتها لعمليات من التحليل والتقد، سواء اتخذ هذا الشكل طابعاً أكاديمياً أو ايديولوجياً. أما المرحلة الثالثة التي اجتازها هذا المشروع

تقاوم رياح التغيير التي عصفت بمفاهيم النظرية السوسولوجية، بحيث أصبحت هذه النظرية تعاني أزمة مماثلة لتلك التي يعاني منها النظام الرأسمالي ذاته، وتجسدت تلك الأزمة في الاتجاهين النظريين السائدتين في علم الاجتماع (البنائية الوظيفية والماركسية)، حيث طُفان الطابع الأيديولوجي على الوظيفة التفسيرية لهاتين النظريتين (١٣).

وظلت أزمة التعارض بين الاتجاه الوظيفي والماركسي في نظرية علم الاجتماع، حتى ظهر علم اجتماع الأدب التوليدي الذي أرساه لوسيان جولدمان، كمحاولة لتجسير الفجوة بين هذين الاتجاهين. وتتجلى هذه المحاولة من خلال مراحل التطور التي اجتازها هذا العلم منذ بدايته الوضعية التي أولت اهتمامها بالبحث في أطراف الثالوث المحدد، الكاتب / النص / القارئ. وفي ظل هذا الاهتمام كان النظر يتجه إلى تحليل النص الأدبي بوصفه محاكاة للواقع، أو تصويراً له، أو أنه انعكاس للظروف الاجتماعية والاقتصادية التي يعايشها الكاتب، وبالتالي كان اهتمام المحلل السوسولوجي يتجه إلى الكشف عن مضمون Content العمل الأدبي، وفيما للجداد داخل المتعددة للقراءة تبرز القيم المخيلة للمضمون.

وظل علم اجتماع الأدب الوضعي يتعامل مع أطراف هذا الثالوث على ذلك النحو، مؤثراً في النقد الأدبي حيناً، ومثأثراً به حيناً آخر. ولكن رغم ذلك فقد حرص كلاهما على تساق مفاهيمهما كلي بشكل مستقل عن الآخر، لأنهما يتعاملان مع مفاهيم مجيدة تتراوح ما بين المحاكاة، والتقليد، والانعكاس، والنقد التاريخي، والنفسي، والوعي الجمعي. ولكن ما كان يميز النقد السوسولوجي آنذاك هو تأكيده على الطابع الإجماعي للأدب كمنتج ثقافي وفكري من ناحية، وتأكيده على أهمية تجاوز دور الفرد المبدع / الكاتب من ناحية أخرى.

ولم يختلف الفهم الماركسي الميكرو لعلالة الأدب بالمجتمع عن نظيره الوضعي الذي أرميته كليات هيبوليت تبين، ومدام دي ستايل، ولانسون Lanson حيث النظر إلى الأدب باعتباره مؤسسة - وثيقة -

اجتماعية، يلعب البناء الاقتصادي للمجتمع دوراً كبيراً في صياغته. ولعل هذا ما دفع ببعض النقاد إلى القول بأن الماركسية لم تحفل بنظرية اجتماعية في الأدب، وأن أفكار ماركس وانجلز ليست إلا إشارات مبهمة غامضة لاستطيع أن تشكل قوام نظرية سوسولوجية أدبية. وفي هذا السياق يرى روبرت اسكاربيه Rabert Escarpit أن كليات ماركس وانجلز لا تعكس سوى نزعة نقدية سارت جنباً إلى جنب مع النزعة الوضعية التي سادت الفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

وظلت الأفكار النظرية في سوسولوجيا الأدب تميل إلى التأكيد على طابع امبريقي مفرط، وظلت الإنكار الماركسية كذلك تميل إلى البحث عن الطابع الاقتصادي للادب، وتعتمد إلى اكتشاف ارتباطات مادية للادب من خلال الاستناد إلى فهم تحليل المضمون أو إحصاء المفردات. وبذلك عجز الاتجاهان عن تأسيس نظرية سوسولوجية متسقة في مجال الأدب.

ولعل هذا العجز، هو ما يبرر لبعض المهتمين بالادب عدم الالتفات إلى ما هو خارج عن النص، وتأكيده الدعوة إلى تركيز الاهتمام على البناء الداخلي للنص الأدبي. وذلك تحت التأثير بدعوى البنيوية Structuralism التي حاولت تجسيد مفاهيم ومقولات المشروع الجدائي في مجال الدراسات الأدبية واللغوية من خلال إقرار مفهومي البنية Structure والنظام Institution اللذين كانا مجال الاهتمام الأول للرواد الأوائل في السوسولوجيا والانثروبولوجيا أمثال رادكليف براون ومالينوفسكي وهيريت مينيير، وذلك قبل استعمال البنيوية لهما بزمان طويل. حيث استخدم لفظ «البنية» لمشير إلى «مجموع العلاقات الداخلية الثابتة التي تميز مجموعة ما، بحيث تكون هناك أسبقية منطقية «للشكل» على «الأجزاء» أي أن أي عنصر من البنية لا يتخذ معناها إلا بالوضع الذي يحتله داخل المجموعة. وأن الكل يبقى «ثابتاً» بالرغم مما يلحقه عناصره من تغيرات» (١٤). ولذلك جاءت البنيوية في مجالات الدراسة الأنثروبولوجية واللغوية لتقتضي:

- الكلية: أي أن البنية تتكون من عناصر خاضعة

لقوانين تميز المجموعة، كما تقتضى.

- الاستقلال فى ترابط: بمعنى أن التغيرات التى تحدث داخل المجموعة تكون تابعة للبنية ولقوانينها الداخلية دون توقف على عوامل خارجية(٥)

ورغم اتفاق معظم البنيويين على هذه الأفكار، إلا أنهم قد اتخذوا مواقف متباينة إزاء الاتجاهين النظريين الأساسيين فى علم الاجتماع. فمنهم من استمر فى الحفاظ على الأفكار الماركسية الأرثوذكسية، ومنهم من استمر فى الحفاظ على الأفكار الوظيفية، لدرجة أصبحت فيها إزاء بنوية وظيفية وتمثلها المدرسة الأمريكية فى علم اجتماع الأدب، وبنوية ماركسية ويمثلها الشكليون الروس. وأصبحت البنيوية ميدانا خصبا يجمع جهود مختلف فروع العلم الإنسانى، بدءا بالانثروبولوجيا وعلم اللغة، مروراً بالسوسولوجيا والسيكولوجيا، وانتهاءً بالسيمولوجيا والسيموطيقا، وبالتالي تعددت المفاهيم واختلطت التوجهات المنهجية، فأخذ ليفى شتراوس يستعين بمفاهيم ونظريات علم اللغة ليطبقها على مجالات الدراسة فى علم الاجتماع والانثروبولوجيا، وأخذ ميشيل فوكو يستعين بنفس النظريات فى تفسيره للتنظيمات الاجتماعية كالمصحات العقلية والسجون، وأخذ لاكان يفسر الأساطير تفسيراً نفسياً باعتبارها نصوصاً لاهية، ويأخذ رولان بارت مفاهيمه من السوسولوجيا، ويأخذ عالم الاجتماع الفرنسى آلان تورين مفاهيمه من النقد الأدبى.

وهكذا كانت البنيوية هى مصدر الخلط والغموض الذى أصاب فروع العلم الإنسانى المختلفة. ولكن رغم ذلك أصبح النص الأدبى موضعاً للتحليل البنيوى من جانب نقاد الأدب والسوسولوجيين على السواء، سعيًا للوصول الى مايسمى «بأدبية الأدب»، واقتصرت جهودهم على البناء الداخلى للنص وأبنته الصغرى، دون ألبحث عن علاقته بأى أنظمة أخرى سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية.

ومن ثم لم تظهر البنيوية (باعتبارها أحد نماذج المشروع الحدائى) من فراغ، وإنما كانت نتاجا للجهود التى بذلت لإضفاء الطابع العلمى على الأدب، وتحليل المنتج الثقافى الأدبى تحليلًا علميًا وفاءً بوعود الحدائنة.

ومن ثم نستطيع القول إن المشروع البنيوى مثله فى ذلك مثل أى مشروع نقدى آخر، بدأ بطموحات تتماشى مع روح القرن العشرين الساعية إلى تأسيس شرعية علمية لانساق الثقافة(٦). من خلال اكتشاف العناصر الجزئية المكونة لهذه الأنساق من ناحية، واكتشاف دلالات هذه الأنساق من ناحية أخرى.

ولكن رغم حرص البنيوية على الوفاء بوعود الحدائنة فى مجال دراسة الإبداع الفنى والأدبى، إلا أنها كانت أكثر المشروعات الحدائنة تعرضاً للنقد. لأنه إذا كان الوصول الى «المعنى» هو أحد محاور النقد الحدائى، فإن المنهج البنيوى فى تحليله للنصوص الأدبية لم يستطع تحقيق هذا «المعنى» بسبب أنه لا يبدأ بالجزئيات، ولكنه يبدأ بالنظام العام الذى يحكم الإبداع فى النوع الأدبى ليتنقل إلى الدرجة الأدنى على سلم التحليل وهو نسق «النص» أى أن المنهج البنيوى يتحرك من العام «النظام» الى الخاص «النص» كشفاً عن العلاقات القائمة دون إعطاء أهمية محاللة للكشف عن المعنى(٧). هذا بالإضافة إلى تأكيد هذا المنهج على مبدأ «أخلاق النص على ذاته»، وفصله عن ذات الأديب ومقاصده الواعية، وبالتالي عن أية جماعة اجتماعية أخرى. كل أوجه النقد هذه ساهمت فى إبراز عجز المشروع البنيوى سواء الوظيفى أو الشكلائى.

ولكن من قلب هذا المشروع ظهر اتجاه نقدى سوسولوجياً آخر، حاول تجاوز مشكلات المشروع البنيوى، وحاول تقديم مشروع نقدى يجسّر الفجوة بين الوظيفية البنائية من ناحية والماركسية من ناحية أخرى، ومطوراً فى الوقت نفسه مقولات علم اجتماع الأدب الوضعى، أعنى مشروع علم اجتماع الأدب التوليدى الذى أرسى دعائمه ومنهجه ومقولاته عالم الاجتماع الفرنسى لوسيان جولدمان.

وقد ولد هذا العالم فى العاصمة بوخارست، ثم انتقل إلى بوتومسانى تلك المدينة الصغيرة برومانيا لينهى دراسته الثانوية، وليعود مرة أخرى إلى بوخارست حيث الالتحاق بكلية الحقوق. وفى الجامعة تسنى له الوقوف عن قرب على نجاحات الفكر الماركسى، خاصة بعد انتصار ثورة أكتوبر ١٩١٧. ولكنه فى سنة ١٩٢٣ ذهب الى فيينا

نظريته في علم اجتماع الأدب التوليدي وهي:

١- الحتمية الاقتصادية

٢- الوظيفة التاريخية للطبقات الاجتماعية

٣- الوعي الممكن (٩)

حيث يرى أن الحياة الاجتماعية تنتظم حول عمل هذه القوانين الثلاثة، ومن ثم فباختبار أن الإنسان كائن حي واع يوجد داخل عالم تكتنفه حقائق اقتصادية وسياسية واجتماعية وفكرية، فهو يخضع للتأثير الكلي لهذا العالم، كما يؤثر فيه بدوره. وبالتالي فإن العلاقة بين الأدب والحياة الاجتماعية تخضع لهذه العلاقة الكلية المعقدة. لذا، فإن الأدب من وجهة نظر جولدمان لا يعكس ولا يصور الواقع الذي يوجد في إطاره، كما أن هذه العلاقة لا تظهر في مضمون Content العمل الأدبي، ولكن تتأسس هذه العلاقة في مجموعة المقولات الذهنية التي تنظم كلا من الوعي الخاص لجماعة (طبقة) اجتماعية بعينها والعالم التخيلي / الفني الذي يبدعه الفنان. وبالتالي لا يعبر العمل الأدبي - كما ذهب علم الاجتماع الوضعي - عن ذات الفنان المبدع، ولكنه يعبر عن ذات تتجاوزها وهي الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها هذا الفنان. وبذلك تتجلى القوانين البنوية الثلاثة في تفسيره لعلاقة الأدب بالمجتمع.

وهكذا نجد أن جولدمان رغم أنه يعبر عن وعود المشروع الحدائي، إلا أنه تجاوز مثالب علم اجتماع الادب الوضعي الذي كان هو الآخر تعبيراً عن المشروع الحدائي في مراحله المبكرة. ولكن السؤال الآن، الذي يكشف تميز المشروع الجولدمني عن المشروع الوضعي، هو، كيف يمكن للباحث السوسيولوجي أن يقدم تحليلاً للعمل الأدبي؟

للإجابة عن هذا السؤال يؤكد جولدمان أن التحليل السوسيولوجي التوليدي ينبغي أن يتحقق عبر مستويين أساسيين، الأول، وهو مستوى التأويل يتحقق داخل النص ذاته، والثاني، وهو مستوى التفسير يتحقق عبر ربط هذا النص بواقع (طبقة) خارج عنه، بحثاً عن بنية «رؤية العالم» التي هي موضوع هاتين العمليتين. وهنا ينظر جولدمان إلى رؤية العالم باعتبارها بنية متولدة عن طبقة

حيث قضى عاماً كاملاً تعرف خلاله على المفكر الماركسي ماكس أدلر Max Adler، كما تعرف أثناء إقامته في فيينا على مدرسة فرانكفورت الناشئة التي كان هيرت ماركوز أحد ممثليها البارزين (٨).

أما الانتقال الكبير في حياة جولدمان فكانت بعد ذلك بعام، حيث ذهب إلى باريس عام ١٩٢٤ ليشرح في إعداد رسالته للدكتوراه في الاقتصاد السياسي، لكنه مالبت أن حصل على إجازة في الأدب الألماني وأخرى في الفلسفة من جامعة السربون. غير أن ظروف الحرب العالمية اضطرت له لمتابعة باريس إلى سويسرا، وهناك تعرف على الفيلسوف جان بياجيه الذي عينه مساعداً له، ثم مدرساً بجامعة جنيف. ثم عاد إلى باريس مرة أخرى بعد أن وضعت الحرب أوزارها، ليبدأ في إعداد رسالته للدكتوراه في الأدب في موضوع «الإله الخفي: دراسة في الرؤية المأساوية في خطرات بسكال ومسرح راسين». حيث اعتبرت هذه الدراسة أول دراسة نقدية، حاولت الدمج بين المنهج الماركسي والنظرية التوليدية في المعرفة. ليبدأ منذ هذا الوقت في تكثيف جهوده لارساء ذلك الفرع الجديد في علم الاجتماع وهو علم اجتماع الأدب التوليدي، خاصة بعد أن طلب إليه رئاسة معهد علم الاجتماع التابع لجامعة بروكسل.

وفي سعيه لارساء السوسيولوجيا التوليدية غير الوضعية تأثر جولدمان تأثراً كبيراً بأعمال جورج لوكانش المبكرة (خاصة الروح والأشكال، نظرية الرواية، التاريخ والوعي الطبقي)، كما تأثر بمفاهيمه حول «الكلية»، و«الوعي الجماعي»، و«الواقعية»، و«البطل الإشكالي». والنظر إلى الفن باعتباره وسيلة نحو الوعي بالذات «الطبقية» الاجتماعية. كما تأثر جولدمان بفرضيات لوكانش حول العلاقة بين التحولات التي طرأت على الاقتصاد الليبرالي وتحولات الشكل الروائي. ولهذا كان من الطبيعي أن يتخذ موقفاً نقدياً من مقولات علم الاجتماع الوضعي وخاصة فيما يتصل بقواعد المنهج التي دشنها أميل دوركايم.

ولقد ساعده هذا التأثر بجورج لوكانش، وذاك النقد الذي ساقه إلى السوسيولوجيا الوضعية في صياغة القوانين البنوية التوليدية الكبرى التي شكلت جوهر

ولكن رغم هذا الدفاع والاستيضاح الذي قدمه جون روث، فقد تعرض المشروع الحدالي برمته لهجوم جاد وعنيف من جانب خطاب يستعصى على مجرد الأغفال البسيط، كما يستعصى على محاولات إدماجه ضمن القوالب الفكرية المستقبلية، هذا الخطاب الذي تخلل مختلف أوجه الحياة الاجتماعية، طارحاً فكرة نهاية التقاليد الحدالية المستتبدة الي افكار كانيث وهيجل وماركس، هذا الخطاب هو ذاك الذي يطلق عليه مابعد الحداثة (١٣).

حقاً أن هذا الخطاب مابعد الحدالي يعبر عن التحولات التي أصابت المجتمع الرأسمالي، حيث التجول من مجتمع انتاجي قائم على الصناعة الثقيلة إلى مجتمع خدمات، يعتمد اعتماداً رئيسياً على العلوم التطبيقية والتقنية والمعلوماتية.

ويمثل «التفكيكية» في المجال الثقافي الاتجاه الأكثر تعبيراً عن هذا الخطاب، الذي اتخذ منذ البداية موقفاً نقدياً ومناوئاً من السوسيولوجيا التوليدية، بدءاً من رفض تصورها الخاص للعلاقة بين الأدب والمجتمع، مروراً برفضها للعلاقة بين العمل الأدبي، والمؤلف، والقارئ، لكونها ترفض أساساً وجود مؤلف (سواء ذاتاً فردية أو جماعية)، لأن التسليم بوجود مؤلف، يعني التسليم بوجود معنى للعمل الأدبي، وهو ما يرفضه أصلاً ذو البرؤى التفكيكية. كما تتصدى التفكيكية لمنهج السوسيولوجيا التوليدية، وفي هذا الصدد يؤكد جاك دريدا «أنه من غير الممكن الايجناس داخل النص الأدبي، غير أن هذا لا يعني أن نمارس عليه سوسيولوجيا النص» (١٤).

وهكذا يهمل اصحاب الاتجاه التفكيكي السياق النفسي والاجتماعي والتاريخي للنص الأدبي، ويرفضون في الوقت نفسه سوسيولوجيا الأدب، زاعمين إمكانية إحلال «علم أخلاقي للقراءة» محلها. ذلك العلم الذي تطور من خلال مزاعم هيليس ميلر، وبول دومان، الذين يؤكدون أن علم أخلاقي للقراءة يتمثل في الاعتراف بالطابع التفاضلي للنص، بل وعدم قابليته للقراءة (١٥).
فالقراءة الجيدة بالنسبة لهم لا تبدأ بمفاهيم - كروية العالم - محددة ومسطرة:

اجتماعية (تعبر عن مشكلاتها وطموحاتها) ومولدة في الوقت نفسه للعمل الأدبي. ولعل هذا هو سبب الحاح جولدمان على أن الباحث السوسيولوجي عليه أن يكتشف إلى أي مدى يجسد العمل الأدبي بنية الفكر عند طبقة معينها، باعتبار أن هذه البنية المتجانسة هي التي تكمن وراء الخلق الثقافي وتحكمه (١٦). وبذلك تتميز هذه البنية لرؤية العالم (عن البنية بمفهومها الوظيفي الوضعي) بأنها تاريخية ووظيفية في الوقت نفسه، «لأنها تخلق توازناً مفتقلاً بين مجموعة (طبقة) ومشكل تاريخي محدد تواجهه» (١٧). ومادام العمل الأدبي بنية متولدة عن هذه البنية الأشمل فهو يؤدي وظيفة في الاتجاه الذي تتجه إليه البنية الأشمل (١٨) وهي وظيفة مغايرة تماماً للوظيفة التي قصرها علم اجتماع الأدب الوضعي للأدب باعتباره وثيقة اجتماعية.

وهكذا يبدو المنهج السوسيولوجي التوليدى - على عكس المنهج الوضعى - كما لو كان يتحرك عبر مستويين مترابطين، ويقوم على مراجعة مستمرة بين داخل العمل الأدبي وخارجه. إنه منهج لا يفهم العمل الأدبي إلا من حيث هو نسق من العلاقات المتلاحمة داخلها. ولأنه أن هذا الفهم لوظيفة المنهج في سوسيولوجيا الأدب يؤكد تجاوزه البنية التوليدية لمفاهيم الانعكاس والمحاكاة، والوثيقية الاجتماعية التي سادت الفكر السوسيولوجي الوضعى، التي حولت الأدب إلى مجرد وثائق اجتماعية لا أدبية.

ولكن رغم هذا النجاح المذهل الذي حققته السوسيولوجيا التوليدية Sociological Genetic، فقد تعرض المنهج الجولدماني لهجوم حاد شبه عليه أولئك الذين أساءوا فهم مضمونه، أو الذين عجزوا عن إمكانية تطبيقه، الأمر الذي دفع جون روث، وهو أحد علماء الاجتماع بجامعة لانكستر الي كتابة مقال يوضح فيه مفاهيم جولدمان بعد وفاته، يؤكد في متن مقاله أن اصحاب الاتجاهات المناوئة لم يقدموا فهماً جديداً للعمل الأدبي يطفي على ما قدمه جولدمان، من هنا كان عنوان مقاله «الشهرة صنعت لوسيان جولدمان»، ومن هنا ايضا كاتب محاولتنا لترجمته إلى العربية*، نتخذ منه شاهداً على أهمية الدفاع عن الحداثة.

اشاع موجة من الفوضى الاصطلاحية مرة أخرى على أيدى أصحاب هذه الرؤية التفكيكية لدرجة دفعت ليتش أن يؤكد في تمهيدته لدراسته عن التفكيك «أن التفكيكية المعاصرة باعتبارها صيغة لنظرية النص والتحليل تخرب Subverts كل شيء في التقاليد تقريباً، وتشكك في الأفكار الموروثة عن العلاقة، واللغة، والنص، والسياق، والمؤلف، والقارئ، ودور التاريخ، وعملية التفسير، وإشكال الكتابة النقدية» (١٧).

ومن ثم لم يفرض اتجاه مابعد الحداثة سوى الاخفاق عن تقديم وعود كذلك التي وعد بها المشروع الحدائي، لأن المشروع الحدائي وإن شهد صراعاً داخلياً بين اتجاهاته، إلا أنه أفرز طائفة من المفاهيم التي يبنى على الباحث العربي تطويعها بما يتلاءم مع الخصوصية الثقافية والتاريخية، ومن ثم يعد الدفاع عن الحداثة واجباً ثقافياً ملحاً في مواجهة هذه المرحلة التي أخذت تتقارب فيها المسافات وتزول الحدود السياسية والجغرافية (١٨).

ومن ثم إذا كان جولدمان يرى أن تحليل النص يبدأ منذ العثور على رؤية العالم المتجانسة والمتلاحمة، التي هي تجسيد لفكر طبقة اجتماعية محددة، فإن دريدا ومزلاء يبدأون بالبحث عن «البنية غير المتجانسة». ومن قلب هذه البنية يقرأ النص بحثاً عن تناقضاته وتوتراته. ويؤكد دريدا هذا المعنى في دراسته المعنونة «الكتابة والاختلاف»، بقوله: إن ما يهمني في القراءة التي أحاولها ليس النقد من الخارج، وإنما الاستقرار والتوضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على التوترات، أو التناقضات الداخلية التي من خلالها يقرأ النص، ويفكك نفسه بنفسه (١٩). إن النقد التفكيكي يبحث عن اجتماع الاضداد، المعتذر بتبسيطها، وعن تناقضات النص ومآزقه المنطقية.

وعلى ضوء هذا الفهم نرى أن المشروع مابعد الحدائي = إذا جاز أن نسميه مشروعاً - لم يقدم شيئاً ذا بال في فهم النص الأدبي، لأنه يرفض المفاهيم، وينظر إلى الفن باعتباره ظاهرة تثير الإعجاب دون مفهوم. مما

الهوامش

- (١) لعزيد من التفصيل عن أزمة النظرية الاجتماعية ومحاولات توصيفها، بحث الحلول الملائمة لها انظر: محمد عارف عثمان، المجتمع بنظرة وظيفية، الأجزاء الثلاثة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، وانظر كذلك نفس المؤلف: تالكون بارسور: رائد الوظيفة المعاصرة في علم الاجتماع - سمير نعيم أحمد، النظرية في علم الاجتماع، دراسة نقدية، مكتبة سيد رافت، القاهرة، ١٩٧٧ - علي ليله، النظرية الاجتماعية المعاصرة، دراسة لملائمة الإنسان بالجميع، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١. - محمد الجوهري وآخرون، مبادئ علم الاجتماع، ترجمة وتحليل، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٠. - محمود عودة، النظرية في علم الاجتماع، ترجمة، - أحمد زايد، علم الاجتماع: النظريات الكلاسيكية والنقدية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
- (٢) علي ليله، النظرية الاجتماعية المعاصرة، مرجع سابق، ص ٣-٧.
- (٣) سمير نعيم أحمد، مرجع سابق، ص ٨٥، ٨٩.
- (٤) عبد الباسط عبد المعطي، عادل الهوازي، في النظرية المعاصرة لعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٦ ص ٢٠٥-٢١٢.
- (٥) نفس المرجع السابق، ص ٢٩٩.
- (٦) عبد العزيز حمودة، المرآيا المنحدية، من البنية إلى التفكيك، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٣٢، ١٩٩٨، ص ٢٨٠.
- (٧) نفس المرجع السابق، ص ٢٨١-٢٨٢.
- (٨) جمال شميد، في البنية التركيبية: دراسة في منهج لوسيان جولدمان، دار ابن رشد، بيروت، ١٩٨٢، ص ١٢.
- (٩) لوسيان جولدمان، العلوم الانسانية والفلسفة، ترجمة يوسف الانطكي، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، مصر، ١٩٩٩، ص ١٠٩-١٠٥.

- (١١) جابر عصفور، نفس المرجع السابق، ص ١٠٦.
- (١٢) نفس المرجع السابق، ص ص ١٢٠-١٢٢.
- (١٣) احمد حسان، مدخل الى ما بعد الحداثة، سلسلة كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٤، ص ٩.
- (١٤) مارجريت روز، ما بعد الحداثة، ترجمة أحمد الشامي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٤، ص ٢١٤.
- (١٥) بير زيماء، التفكيكية، ترجمة اسامة الحاح.
- (١٦) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، ترجمة كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ١٩٨٨، ص ٤٩.
- (١٧) عبد العزيز حمودة، مرجع سابق، ص ٢٩٢.
- (١٨) محمود أمين العالم، الابداع والدلالة: مقاربات نظرية وتطبيقية، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٧، ص ١٠٨.



النظرية الاجتماعية فى مرحلة ما بعد الحداثة

أحمد مجدى حجازى*

وتحليله (١).

ولاجدال فى أن الثورة المعرفية بإمكاناتها الهائلة فى مجال المعلومات وتكنولوجيا الاتصالات قد أدت الى نقل الفكر من الحداثة (عصر التنوير) الى ما بعد الحداثة (الحركة الانسانية)، حيث الانتقال من حالة الاشباع المادى الى مجال الاشباع المعنوى (الروحي). ومعنى ذلك - كما يرى بعض الباحثين - ان مشروع الحداثة قد وصل الى نهايته وما علينا الا أن ننقل الى مرحلة جديدة وفكر جديد هى مرحلة ما بعد الحداثة.

وقد أسهم فى صك مفهوم ما بعد الحداثة مجموعة من المفكرين فى مجالات شتى، فى النقد الأدبى والفن والعمارة والفلسفة والسياسة والاقتصاد وعلم الاجتماع. وعلى الرغم من تنوع اتجاهات ما بعد الحداثة، وانقسام الباحثين بين مؤيد ومعارض لثقافة ما بعد الحداثة. الا ان هذه الحركة تشير بوجه عام الى شعور بعض الباحثين بوجود تناقضات واضحة بين الخطاب الثقافى الظاهر والممارسة العملية الكامنة، أعنى بين ثقافة المعلومة (الدعوة الى نظام عالمى جديد يؤكد على التوحيد بين اقطاب العالم ودوله) وتزايد حركات الإحياء الدينى والقومى، التى انتشرت فى بغض المجتمعات (التمسك بالتراث والخصوصات الثقافية والهوية).

١- تمهيد: المعلوماتية وحركة ما بعد الحداثة

تشير أدبيات الفكر الاجتماعى المعاصر الى أن هناك أحداثاً كبرى شهدها القرن العشرون، تلك الأحداث التى فرضت تغييرات فكرية لمقولات كادت أن تكون ثابتة ومطلقة ولاتقبل الشك فى الفكر الانسانى، وظهرت بناء عليها دعوات من الباحثين المتخصصين الى ضرورة اعادة النظر فى هذه المقولات بسبب فشلها فى تفسير العالم والتنبؤ بمسار تطوره والتحكم فيه.

لقد تشكلت رؤى جديدة تعبر عن حركة ثقافية تحاول تخطى مرحلة الصرامة العلمية وتشكك فيما هو يقين ومطلق وترفض فكرة الحتمية التاريخية والطبيعية، وتجادل فى مسألة الايمان بفكرة التقدم الانسانى متخذة المدخل الثقافى فى التحليل والتفسير. تبلورت اذن حركة فكرية ظهرت مؤثراتها فى تيار فكرى جديد أو مستحدث يشير الى سقوط النظريات الكبرى والنماذج النظرية التى سيطرت على مجالات الفكر وعلم الاجتماع فى القرن الذى قرب على الانتهاء. وجاءت أحداث نهاية القرن العشرين بأزماته وخاصة انهيار الفكر الشمولى لتؤكد عمليا عجز فكر اليقين والمطلق والكللى وكذا بلديهيّات التيار المادى التاريخ فى تفسير الواقع

(*) استاذ بقسم اجتماع - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

وأصبح السؤال الذى يطرحه فكر ما بعد الحداثة:

هل وصلت الحداثة حقاً إلى نهاية الطريق؟

ما سبب فشلها في تحقيق الرقابة للبشر؟

لماذا حولت الانسان الى آلة مستهلكة يتم السيطرة

عليها وتدميرها باسم العلم وآلياته؟

لماذا فقد الانسان دوره في الحياة؟ وكيف اختفت

القيم الاخلاقية في سلوكياته؟

لماذا اغترب الانسان عن ذاته؟

هل نحن في حاجة الى «عودة المقدس» لاشباع

الحياة الروحية للانسان - كما يشير دانيال بل؟

وفي اطار هذه التساؤلات وغيرها تبلورت قضايا

واشكاليات موسعة يدور معظمها حول الحداثة وما بعد

الحداثة، وبين المؤيدين «للتحول الثقافي» نحو ما بعد

الحداثة (مثلاً: ايهاب حسن، ليونار) والمعارضين لهذا

التحول (ادوارد سعيد، جيمسون، هابرماس، ايجلتون..)

تشكلت رؤى نقدية تحاول إعادة قراءة العالم بمتغيراته

المعاصرة، مشيرة الى ضرورة البحث عن صياغات

جديدة ورموز تنشق مع مقتضيات العصر الحالي أغنى

غصر المعلوماتية والثورة المعرفية و«التحول الثقافي»

وتكنولوجيا الاتصالات. فكيف اتضح ذلك في الخطاب

النسوسيولوجي وفي أدبيات فكر ما بعد الحداثة؟

تتناول هذه الدراسة تحليلاً لحركة ما بعد الحداثة

حيث تعرض لمضمون الظاهرة وتعريفاتها كمدخل

اساسي للانتقال الى تحليل النظريات الاجتماعية، من

خلال التركيز على بعدين أساسيين، يتعلق الأول بالجدل

السائد حول ظاهرة ما بعد الحداثة ويزبط الثاني بأهم

التيارات الفكرية المعاصرة، ومن خلال «المدخل

الثقافي» لتحليل مضمون حركة ما بعد الحداثة نظرياً

بعض الاستخلاصات الأساسية حول أهم القضايا الخاصة

بهذه الحركة لتصل الى جوهر محاور النقاش حول

النظرية الاجتماعية من حيث وضعها في سياق الحوار

الدائر والجدل المستمر.

٢- المدخل الى ما بعد الحداثة

ظهرت خلال العقدين الماضيين حركة تجديد

لخطاب ثقافي ينطوي بداخله على أنماط متعددة من

المعرفة والثقافة، يجمع بين روافد فنية ومعرفية وعلمية،
ويعكس واقعاً جديداً أو بالأحرى وضعاً متغيراً، شلبد
الحساسية تجاه أوضاع سادت، ومازالت تعيش فيها
المجتمعات الإنسانية، ومازال تأثير روايتها الثقافية على
مختلف أوجه الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية
والعلمية عظيماً.

ومن الصعب حصر تلك الأعمال الفكرية وأدبيات
الفن والثقافة والعلم المتشعبة التي تبلورت في أشكال
خطاب متباينة تحمل مضامين واتجاهات متنوعة، بل
متناقضة أحياناً، وتتمس بالغموض الشديد في كثير من
الأحيان (٢). فبعض أصحاب أشكال الخطاب يقف مؤيداً
لمرحلة سابقة (الحداثة) والبعض الآخر ينتقد تلك
المرحلة بسبب ما تحمله من اتجاهات ورموز غير ملائمة
للوضع الراهن. وبين المؤيدين والمعارضين وبين
المخالفين والمجدزين، تتشكل رؤى تركيبيّة تزاوج بين
الرافدين، إلا أنها تظهر في صورة مشوهة في كثير من
الأحيان (٣).

لهذا يتراءى لنا أن علماء الاجتماع في حاجة إلى
إعادة قراءة تاريخ العلم وتطوره، بحيث إن إغفاله قد يؤدي
إلى ضياع خبرات وتراث يحمل مضامين ومعاني ثقافية
 واجتماعية مينة. وقد تساعد تلك المضامين على إعادة
تجديد الفكر الاجتماعي وثوابته التاريخي، فيتمكن
علماء الاجتماع المعاصرون من تغيير مقولات كذات
أن تكون ثابتة في كثير من الطروحات المتداولة، وعندما
وجد معظم المفكرين الاجتماعيين بأن الثوابت تتغير،
وأن الأوضاع تتبدل، وأن الحقيقة ليست ظاهرة دائماً،
وأن وسائل المعرفة متباينة، بل متعددة كذلك، ظهرت
الدعوات وانطلق «الخيال الاجتماعي»، وبات التأمل أمراً
مرغوباً فيه لإعادة قراءة الخطاب الاجتماعي والثقافي
النائد. واهتم بعض العلماء بالمعاني والمضامين التي
ينطوي عليها الحكى وسياقه والتداعيات المترتبة عليه
(Metanarratives). وخلال المناقشات حول هذا
الموضوع أثيرت تساؤلات شتى حول طبيعة المعرفة
العلمية، وحول قضايا العمومية (الكلية في المعرفة)
والنسبية. وفي هذا السياق بدأ الحوار حول التحويلات
الفكرية المسيطرة على العلم الاجتماعي.

وبناء على تلك المناقشات الدائرة تبلورت قضايا وإنكالات تدور حول حدود العلاقة بين النظريات الاجتماعية وتطبيقاتها فيما يرتبط بجوانب الحياة الانسانية المتعددة.

ومن هنا جاءت فكرة «نهاية التاريخ» أو نهاية مرحلة الحداثة، لتؤكد مولد تيار ثقافي جديد أطلق عليه تيار «ما بعد الحداثة» ووصف المجتمع فيه باسم «مجتمع ما بعد الصناعة» أو ما بعد التكنولوجيا المتقدمة أو مجتمع المعلومات. وثارت تساؤلات نذكر من بينها: هل ما وصل إليه المجتمع من تقدم اجتماعي «حداثي» أو نموذجي، هو في صالح الإنسان حقاً؟ وهل يمكن الاستغناء عن مرحلة الحداثة ككلية؟ هل انتهى ذلك العصر من المسار التاريخي للمجتمعات؟ هل أصبح ينظر إلى مرحلة بلغ فيها التقدم درجات عالية، على أنها تقليدية ومن ثم يجب إقامة قطيعة معها؟ ما محركات التقدم؟ وما شروط التطور؟ من الذي يحكم؟ ومن الذي يضع الشروط؟ بعبارة أخرى هل انحصرت القضية في التساؤل عما إذا كانت الحداثة قد أدت الغرض منها ووصلت إلى نهاية الطريق؟ وهل العلم كلى الزهقة؟ وإلى أي مدى يمكن تضمين النتائج التي تتوصل إليها الدراسات الاجتماعية؟ وهل الوصول إلى الحقيقة يمكن في العلم فقط أم أن هناك مصادر معرفية أخرى مثل الدين والقيم الأخلاقية والذات الانسانية؟

لقد حاول المفكرون طرح نهاية مرحلة «الحداثة» في الزمان والمكان وأعلنوا نهاية «مشروع الحداثة»^(٥). ذلك المشروع الذي قدم له مفكرون وعلماء، مسلمين على آراء غانط وهيجل وماركس، مقابل الاحتفاء بمولود فلسفة جديدة هي فلسفة ما بعد الحداثة ترتبط بأسماء نيتشه، وهابيدجر، لم فريدنا، وليوتار، وبريجسون، وجاكسون، وغيرهم. وساد في أدبيات العلم الاجتماعي بعض الأفكار الخوفية لهذا الطرح (القطيعة مع التاريخ) وأخرى معارضة له (التواصل مع التاريخ).

ومن هنا ظهرت تيارات فكرية مختلفة تحاول من منظور الثقافة تفسير ظواهر المجتمع ومعالجته كما سنوضح بعد.

لقد أعاد علماء الاجتماع النظر في العلاقة بين

الذاتي والموضوعي، بين الثقافي والسياسي والاقتصادي، بين العلم الطبيعي والعلوم الاجتماعية، وفي العلاقة بين التاريخ وعلم الاجتماع، والعلاقة بين النظرية العامة والنظرية النسبية. وقد أحدث ذلك انقلاباً فكرياً واضحاً، حيث أبدى أصحاب الفكر النقدي الحديث اهتماماً فائقاً بالخيال والتأمل الاجتماعي والوعي التاريخي، وركزت تلك الاتجاهات النقدية على العنصر الثقافي ودوره في الحياة الاجتماعية، وأعيد النظر في مسلمات التيارات النقدية والراдикаليات المتزعة، وظهرت مناقشات تعالج المنهجية في علم الاجتماع وطرحت تساؤلات منها: أين الموضوعية العلمية؟ وما موقف علم الاجتماع من الضياء الأخلاقي؟ وكيف يتعامل الباحث الاجتماعي مع الظواهر الاجتماعية أو وقائع المجتمع؟

وبناء عليه ظهر خطاب نقدي موسع اعتمد على البعد الأخلاقي للعلم وعلى ثقافة الواقع، وهو خطاب لم يقتصر على معارضة أصحاب الفكر النقدي أو الراكلي، بل امتد إلى محتوى خطاب الفكر الرومانسي المحافظ. هذا الخطاب الشديد الاتساع والتوسع هو ما أصبح يدعى حديثاً بخطاب «ما بعد الحداثة»^(٦).

ولعل أن نعرض لمحتوى هذا الخطاب نقلاً عن بعض التعريفات لظاهرة ما بعد الحداثة كما وردت في أدبيات الفكر الغربي كمداخل لدراسة أبعاد هذه الحركة الفكرية.

٣- مابعد الحداثة .. التعريف والأسس

تسأل هال فوستر Hall Foster في تقديمه لكتاب «ثقافة ما بعد الحداثة»، "Postmodern Culture" هل يوجد في الواقع ما يمكن أن نسميه «مابعد الحداثة» وإذا كان هناك شيء من هذا القبيل، فما هو؟ وهل نتعامل معه باعتباره مفهوماً مجرداً أم محاولة عملية؟ هل ما بعد الحداثة نموذج تقليدي محلي أم مرحلة عالمية جديدة؟ هل هو تعبير عن أوضاع ماوية أم يعكس كدالك على جوانب محدودة؟ ما مظاهر ما بعد الحداثة وما تأثيراتها وما أوضاعها؟ كيف يمكن لنا فهم خصائصها؟ وكيف لنا أن نحدد بداية ظهورها؟ هل يعني ذلك أننا نخطئنا «الحديث»؟ وهل يمكن وصف المرحلة التي نعاني فيها بأنها عصر ما بعد الصناعة^(٧)،

السابقة عليها^(١٠). إلا أن مرحلة التنوير أحدثت تغييراً في مفهوم الحديث، حيث ارتبط هذا المفهوم بالتقدم في مجال المعرفة والتطور الاجتماعي والإصلاح الأخلاقي، بالإضافة إلى أشكال أخرى من الوعي الذاتي الذي حدث في أعقاب التحولات الكبرى في المجتمع الغربي.

وفي القرن التاسع عشر تشكل عصر جديد يمثل نموذج التقدم الخالص - بلغة ماكس فيبر - إلا أن النماذج لا تنظر دائماً على نفس البُعد، حيث ظهرت نزعات ضد الحداثة (Anti-modernity) تلك التي حررت نفسها من الروابط التاريخية (قطيعة مع التاريخ) وهذه النزعات هي جزء مما يسمى «ما بعد الحداثة» لقد ميزت معظم المذاهب الحداثية بين التقليدية والمعاصرة، وهكذا نعيش اليوم «بصورة ما» أوضاعاً يصبح فيها الجديد قديماً عندما يظهر جديد آخر^(١١). إن ما بعد الحداثة إذن حركة ثقافية نشأت في أحشاء الحداثة ذاتها لتقدها أو للتواصل معها والبحث عن البديل.

وإذا اتفقنا على أن الحداثة ارتبطت كحركة اجتماعية شاملة بالانتقال إلى نمط رأسمالي جديد يتسم بالعقلانية والتنوع الثقافي، فإن مابعد الحداثة - في جانب منها - قد ارتبطت بتوجهات نقدية وحركة تمرد ضد إخفاقات ما يسميه البعض بمرحلة الحداثة العليا أو الرأسمالية المتأخرة. بل إن الحركة الاجتماعية لما بعد الحداثة جاءت مباشرة بالتحول إلى نمط جديد تماماً وصفه البعض بالمجتمع الاستهلاكي (Consumer society) أو بمجتمع المعلومات، أو عالم المعلوماتية^(١٢). وأما كانت التسميات فإنها تؤكد وجود اختلاف بنيوي بين المجتمع الراهن ومجتمع ما قبل الرأسمالية، ولا يقتصر الأمر على الاختلاف البنوي بل امتد التعارض كذلك للمفاهيم والتصورات والاختلاف بين المعرفة العلمية، كما ظهرت وترسخت في الأذهان، وبين تطبيقاتها المدمرة للإنسان ذاته^(١٣).

وبرغم الغموض والتداخل الواضح في تناول مفهوم ما بعد الحداثة كما ظهر في أدبيات الفكر النقدي الاجتماعي^(١٤). إلا أنه يمكن استخلاص مايلي:

١- تمثل ما بعد الحداثة حركة إنسانية عامة تركز

لتحليل تلك التساؤلات التي طرحها فومر وما تحمله من معان ومضامين اجتماعية يتطلب الأمر أن نفرق بين مصطلحات ثلاثة^(١٥): الحديث (Modern) والحداثة (modernity) وما بعد الحداثة (Postmodernity) وسوف يتضح لنا من خلال العرض أن هناك وجهات نظر متعارضة ومواقف متباينة ليس فقط حول معنى كل مفهوم، بل أيضاً حول مضامين كل من الحداثة، وما بعد الحداثة، حيث نجد - مثلاً - اتجاهات ورؤى تقدم تشخيصاً لحالة ما بعد الحداثة بالتركيز على سلبياتها باعتبارها تنسم بالانحطاط والتدهور في أساق القيم الاجتماعية (Douglas Grimps & Krauss) وتمثل موضوعاً للنقد والتحليل في التفسيرات المعاصرة (Gregory Ulmar & Edward Said) ويري بعض النقاد أن ما بعد الحداثة تعتبر مرحلة متأخرة أو عليا من الرأسمالية وتحمل انقصاصاً مكانياً وزمانياً (Jean Bau-drillard). وهناك من ينظر إلى ما بعد الحداثة على أنها تمثل اتجاهاً نقدياً لمشروع الحداثة ذاته، لأن هذا الأخير قد فشل في تحقيق التقدم الذي كان يمثل الهدف الأساسي من تأسيس الحداثة (Kenneth Frampton) ويلخص هابرماس التضارب بين تلك الاتجاهات قائلاً: «إن مشروع الحداثة مشكلة عميقة ومبهمة في عصرنا الحاضر»^(١٦).

وحول تأصيل المفاهيم يضيف هابرماس أن كلمة حديث (modern) ظهرت لأول مرة في القرن الخامس لتمييز الحاضر الذي جاء بالمسيحية، عن الماضي الذي طغى فيه الرومان وسادت فيه الممارسات الوثنية، ومعنى ذلك أن الحديث نشأ كوعي بمرحلة انتهت لكي يثبت ذاته كنتاج للتحول من القديم إلى الحديث. ويضيف هابرماس، أنه على الرغم من أن البعض يقصر مفهوم الحداثة على عصر النهضة، إلا أن ذلك يعد فهماً ضيقاً للغاية، فالناس اعتبروا أنفسهم - في عهد تشارلز الأكبر (في القرن الثاني عشر) حداثيين، كذلك حدث نفس الشيء في فرنسا في القرن السابع عشر. ومن ثم يمكن القول إن مفهوم الحديث ظهر في مراحل تاريخية سابقة، وعاد للظهور خلال تلك الفترات من التاريخ الأوروبي، حيث تشكل الوعي بظهور مرحلة جديدة مغايرة للمرحلة

على المحور الأخلاقي في تفسير قضايا ومشكلات الإنسان الغربي، فهي حركة ثقافية تظهر في تيارات متباينة لكنها تجمع على بعد انساني تدعو من خلاله إلى نقد النتائج المدمرة للتقدم الناتج عن مرحلة الحداثة (١٥).

٢- أنها حركة فكرية عامة ظهرت كرد فعل على سيطرة الكلمة والصورة على مجمل عقول البشر، تلك السيطرة التي تنطوي على آليات التطور في أداء الاتصالات وتكنولوجيا المعلومات وانتشار ثقافة ميسطرة تسود النظام العالمي الجديد أو بالأحرى تشكل آليات هيمنة هذا النظام.

٣- أنها تعبير عن التناقضات القائمة بين الخطاب العالمي (ثقافة العولمة Globality) (١٦) وبين الممارسات الفعلية على مستوى المجتمعات، ففي حين تظهر الدعوة إلى التوحيد الدولي، تنشأ الصراعات الثقافية على الصعيد المحلي للدول، بل إن تدعيم هذه الصراعات يتم في اطار عملية العولمة المطروحة. إذن ما بعد الحداثة هو تعبير عن تناقضات بين عالمية الثقافة وخصوصية الهوية.

٤- أن ما بعد الحداثة تمثل حركة نقدية ثقافية ذات بعد اجتماعي - أخلاقي، تدعو إلى إعادة قراءة الواقع من المنظور الأخلاقي لا من المنظور المادي تبعث عن الكليات وتعطي دوراً أكبر للنسبية وللثقافات الوطنية والعلاقات الإنسانية المتميزة.

٥- أن ما بعد الحداثة تعبر عن تيارات فكرية تعتمد في تحليلاتها لقضايا الواقع ومتغيراته على مصادر متعددة للمعرفة، ومن هنا فإنها ترفض أن يكون العلم سبيلاً وحيداً للتوصل إلى الحقيقة. وعلى ذلك فالدين على سبيل المثال احد المصادر المعرفية الأساسية التي لا ينبغي إهمالها في هذا الشأن.

٦- ان ما بعد الحداثة تمثل حركة فكرية تتيح للثقافات المختلفة الظهور والتعبير عن رؤى أصحاب هذه الثقافات.

لقد شعر الإنسان الغربي، وبخاصة المثقف، أن الهدف الذي كان يسعى إليه (التقدم) هو ذاته الذي يسلبه الآن حقه في الحياة، يسلبه إنسانيته وحرية.

وكانت النتيجة أن ظهرت على المستويين - الممارسة والثقافة - حركات اجتماعية واحتجاجات عارمة ضد التقدم وضد الحداثة (١٧). وظهر ذلك في أشكال خطاب متنوعة. وبدا القلق على علم الاجتماع الذي تصور المتخصصون فيه أنه كان قد وصل إلى مرحلة متقدمة بتطبيقه شروط المنهج العلمي وتحقيق الموضوعية. وفي محاولة لإتقائه من أزمته، ولكي يؤدي دوره في الحياة الاجتماعية، ظهرت الدعوات وعقدت الندوات وتحولت المناقشات إلى جدل وتعارض يعكس واقع مرحلة ما بعد الحداثة، ذلك الواقع الذي تم وصفه بأنه يمثل حالة من الفوضى، والالتحيد واللامعنى، واللاعقلانية، والمزوجة والتفكك والانهار (١٨). أو كما يعبر عنها بلوك Block بمصطلح ثقافة اللازمانات Ungleichzeitigkeiten (١٩).

تمثل ما بعد الحداثة - إذن - جزءاً من حركة إنسانية عامة، تقوم على نقد فكرة التقدم، ونقد الوضعية التقليدية، ومن هنا تساءل علماء الاجتماع: هل حقق التقدم بالفعل للإنسان ما كان يصبو إليه؟ الواضح أن التقدم - عند أصحاب فكر ما بعد الحداثة - فقد معناه وتخلي عن مضمونه وأهدافه التي سعى إليها، بل لعله أدى إلى تدمير كثير من أوجه الحياة الاجتماعية (٢٠). لماذا إذن تتمسك بفكرة التقدم، ولماذا تتمسك بتلك المقولة التي مؤداها أن العلم هو الوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة؟ وأى حقيقة نريد الوصول إليها؟ وأين دور القيم في الحياة الاجتماعية؟ إن هناك تفسيرات متعددة للحقيقة وليس تفسيراً واحداً لها، فالمسألة نسبية وترتبط بالسياق الثقافي للمجتمعات. وعلى ذلك فإنه ينبغي إعادة النظر فيما صور على أنه ثوابت لا تقبل المناقشة أو التعديل.

٤- النظرية الاجتماعية: جدل ما بعد الحداثة

تناول Seidman & Wagner في كتاب حديث (٢١). إشكالات الجدل الدائر حول النظرية الاجتماعية في مرحلة ما بعد الحداثة وأشار إلى أن المناقشات الدائرة في مجال النظرية الاجتماعية لاتنفصل عن الحركة النقدية العامة التي تدور بين المثقفين في المجتمعات الأوروبية اليوم. ويدور هذا الجدل حول:

(١) معنى العلم الاجتماعي ومضمونه ودوره في المجتمع، والسؤال الأساسي المطروح على ساحة المناقشة: هل علم الاجتماع قادر على تبني الأسس العلمية التي قننها رجال فكر التحديث في ظل متغيرات العصر؟ وما مدى ارتباط العلم الاجتماعي بالعلم الطبيعي؟.

(٢) دور علم الاجتماع ومواصفات الباحث الأكاديمي المتخصص: وتطور المناقشات حول الدور الذي يلعبه المتخصص في علم الاجتماع في فهم الواقع المعاصر. والسؤال المطروح هنا: هل المتخصص في النظرية الاجتماعية قادر على تفسير الحركات الاجتماعية في مرحلة ما بعد الحداثة؟ وما مدى مصداقية علم الاجتماع؟

ومن خلال هذا الطرح لإشكالية النظرية الاجتماعية دورها في المجتمع في مرحلة ما بعد الحداثة يتبلور سؤال أساسي أو مركزي تدور حوله معظم المناقشات الدائرة في هذا المجال وهو: كيف يمكن أن يكون العلم الاجتماعي قادراً على أن يتجمع في آن واحد بين الموضوعية والذاتية وبين التأثير في جوانب المجتمع وتحليله معياره الأخلاقية؟ يعمد Seidman & Wagner أن هذا السؤال هو محور الطروحات الدائرة في مجال النظرية الاجتماعية، وتلخص الطروحات في تخليد ذليل لمعنى العلم ومهنة المتخصص في علم الاجتماع.

ولتوضيح هذا الأمر، نجد أنه قد يكون من المفيد تتبع المراحل الفكرية التي أدت إلى هذا الوضع. حيث أن هذا السجال المتحيز في وضع النظرية الاجتماعية وصياغتها يلائم التحولات الجذرية التي سادت عالم اليوم. وفيما يلي نعرض للمراحل الفكرية التي تمخض عنها هذا الموقف بدءاً من منتصف هذا القرن:

أولاً: ظلت محاولات تحرير الإنسان من قيود العزلة والاعتزال موضع اهتمام علماء الاجتماع منذ عصرهينيات القرن الحالي. فنجد آراء رابنر، هيلز عن الحرية الاقتصادية، والالتزام الأخلاقي ومعارضة تشبيه علم الاجتماع بالعلوم الطبيعية، وقدم رؤيته في تحرير الإنسان من خلال ما أطلق عليه التخيل السوسيولوجي

Sociological Imagination وفي هذا الصدد قدم ألفن جولدرنر كذلك مفهومه عن التأمل الاجتماعي، لتحرير الإنسان من المسلمات التقليدية، والعودة إلى الوعي الذاتي الذي يتيح تكوين فلسفة إنسانية عامة. ولم تكن أفكار أعضاء جماعة فرانكفورت بعيدة عن تلك الأفكار التحررية، حيث أكدوا العنصر الذاتي وإعادة الدور الذي تلعبه الثقافة في تشكيل الوعي الإنساني. وقد كان هذا الاتجاه موضع النقد في تلك المحاولات (٢٢).

ثانياً: ظلت محاولات النقد للاتجاهات التقليدية المحافظة بؤرة التحليل والتركيز في الخطاب النقدي الكلاسيكي والمعاصر، حيث ظهرت محاولات لنقد القيود المفروضة على العقل البشري، وتجزئته، وزيادة عزلة الفرد عن عالمه والحط من ثقافته، وترهيف وعيه (٢٣).

ثالثاً: ساعدت الاتجاهات النقدية الحديثة الباحثين في علم الاجتماع على الاهتمام بدراسة الواقع من منظور بنائي تاريخي شامل يلبي التجزيئية والأمبيريقية المنجورة: كما نهبت علماء الاجتماع إلى ضرورة الفصل بين الواقع والحقيقة من خلال التسليم بالرؤى الاجتماعية: التاريخي والتأمل والتخيل السوسيولوجي، وترمينغ قيم إنسانية خرة، وكشف الدعاوى الفكرية المزيفة التي سادت خمسينيات القرن العشرين نتيجة غنم استقلالية الفكر الاجتماعي وارتباطه بالمؤسسات المستقرة الحاكمة ورجال السلطة والصفوة. إن ذلك يدعو إلى إعادة النظر في العلاقة بين المينارية الأخلاقية والمعايير العلمية في الدراسات البنيوية.

رابعاً: كان تحليل التناقضات الموجودة في النظام الرأسمالي هو المتحور المركزي في ظهور الاتجاهات الفكرية النقدية الكلاسيكية والمعاصرة. وكانت من العوامل التي أدت إلى اللقاء فكري بين روافد متفرقة في علم الاجتماع (٢٤).

خامساً: ظهرت الحاجة إلى إعادة النظر في أسس وشروط وضع علم الاجتماع ومعالجة أزمة هيمنة الفكر السوسيولوجي التقليدي على النظرية الاجتماعية وعلى منهجية البحث في علم الاجتماع، ونقد الأمبيريقية غير القادرة على تقديم صياغات نظرية كلية في ضوء الواقع

ومن خلال المناقشات الجارية حول طبيعة النظرية الاجتماعية وقيمتها العلمية نستطيع رصد أهم القضايا التي تناولها أنصار فكر ما بعد الحداثة والذين يعارضونهم في نفس الوقت في النقاط الموجزة التالية:

١- إن أهم المسائل التي أوجدت خلافات حادة بين علماء الاجتماع تتمثل في الرابطة بين العلم الاجتماعي والمبادئ الأخلاقية. وتتضمن هذه الرابطة علاقات فرعية أخرى مثل المعرفة والسياسة والأخلاقيات والبحث العلمي كمجالات هامة في الدراسات الاجتماعية. وقد نجم عن ذلك التساؤلات التالية (٢٧):

- هل العلوم الاجتماعية هي علوم حقيقية أم أنها جزء من الإنسانية؟

- هل تختلف العلوم الاجتماعية بالضرورة عن العلوم الطبيعية في التفسير وفي بنائها المفهومي؟

- هل يتطوّر علم الاجتماع على بعد أيديولوجي؟

- وهل من خصائص هذا العلم الارتباط بعدد سياسي وأخلاقي؟

٢- تمثل مرحلة الستينيات والسبعينيات مرحلة انتقالية وحرجية، حيث شهدت مناقشات جادة وأفكاراً نقدية حول تجديد معنى العلم الاجتماعي. وقد جاء ذلك نتيجة للحركة النقدية التي سبّغت تلك الفترة بهدف إعادة النظر في جذور تطبيق المنهج الوضعي في دراسة الظواهر الاجتماعية والتنظير بشأنها. وبالرغم من وجود تباين فكري في النظريات السائدة وبخاصة البنوية (٢٨)، وما بعد البنوية والأميريكية، إلا أن هناك اتفاقاً بصيغة عامة بين هذه الاتجاهات على نقد المنهج الوضعي وضرورة الفصل بين العلم الاجتماعي والعلم الطبيعي في مناهجه ومن ثم في التنظير لها.

٣- ومن النقاط التي أثيرت حول هذا الموضوع أن علم الاجتماع غالباً ما ينجأ إلى العلوم الطبيعية في تأكيد الاعتماد على الأجواء الذاتية بصيغة عامة. مما أدى بالعلوم الاجتماعية أن تتجه نحو الأميريكية المفرطة والتجزئة. ويرى نقاد هذا العلم أن التفسير في علم الاجتماع قد أصبح يميل إلى كونه أقرب إلى الدراسات الأدبية أكثر منه إلى الدراسات العلمية (٢٩).

٤- من خلال المناقشات البائرة حول «الوضعية

المعاصر. والربط ما بين العلم والأيدولوجيات المعزفة والتجاهل المتعمد لأسس الصراع داخل المجتمع الرأسمالي الصناعي. كل ذلك ساعد على تكوين رؤية نقدية قدمت التيارات النقدية المعاصرة تقوم على تفنيد دعائم النظريات الوظيفية Functional Theories مثل فكرة التساند والتكامل، وتلقائية التغير، وغياب التحليلات البنائية التاريخية. وبناء عليه انتشرت الدعوة إلى مفاهيم جديدة مثل الوعي الذاتي والخيال الاجتماعي. لقد أصبح واضحاً أن الاعتراف بالذات مصدراً للمعرفة الصادقة بعد من دعائم الانبجاعات النقدية المعاصرة.

وهكذا كانت تلك الدعوات جزءاً من الحركة الإنسانية العامة التي تقتضى تصحيح الوعي الزائف False consciousness (بين الإنسان وواقعه) ومن هنا تأتى مهمة عالم الاجتماع في محاولته وضع برامج لتصحيح الواقع وتغييره.

سأبدأ: أخذت الحركة النقدية المعاصرة على عاتقها كبت زيف التقدم الذي تدّعيه مرحلة الحداثة، حيث إن تأثير البسلى على الإنسان والطبيعة كان عظمياً. ولم يكن ذلك هو المعضلة الوحيدة أمام علم الاجتماع، بل إن تأثير النظرية الاجتماعية بالشروط الصارمة لهذا التقدم (المبتهج) حيّد من الدور الذي تقوم به النظرية في تحليل الواقع وتغييراته الميمية. فبعد أول تجربة مع الواقع (ظهور الحركات الاجتماعية والحركات النسائية، والعزلة والسيطرة والهيمنة من خلال المعلوماتية الجديدة والكونية المحتملة) اتضح فشل النظرية وتفسيراتها. وربما من خلال ذلك الإحساس بالفشل ظهرت مفاهيم مثل الوعي التاريخي والتواصل مع التاريخي والموجهات الأخلاقية كحلّول للبحث عن خلاص الإنسان وحل أزمة اغترابه (٣٥).

سأبداً: اهتم علماء الاجتماع - شأنهم شأن المثقفين والمفكرين في المرحلة المعاصرة - بالنزعة الإنسانية والمبصر الثقافي. فقدم لربك فروم أفكاره حول «الطابع التاريخي» و«كنا هابرماس حول «المحتويات الثقافية» ردّها في عملية التغير الاجتماعي؛ وأبّار هيربرت باركمنز إلى الوفاق السلمي بين الطبقات المتعارضة (٣٦).

(ب) بسبب التقدم العلمى تمكن الإنسان من صياغة النظام الاجتماعى طبقاً لخصائص الطبيعة وطبقاً للمعطيات التاريخية.

ومن ثم يمكن القول إن «مشروع الحداثة» ظل هو السائد منذ النشأة الأولى لعلم الاجتماع. كما ظل الاهتمام بالقوانين العامة، والجوانب التطبيقية المشعرة لهذا العلم، من أهداف الرواد الأوائل لعلم الاجتماع أمثال كونت ودوركايم وباريتو وسمول ولستروارد. وعلى الرغم من الاختلاف القائم بين الاتجاهين الأساسيين فى علم الاجتماع - التكامل والصراع - من حيث المفاهيم المستخدمة أو من حيث أسس التفسير العلمى للظواهر الاجتماعية، إلا أن الاتفاق كان قائماً حتى بين كونت بفلسفته الوضعية وماركس فى تفسيره للاقتصاد السياسى، على أن علم الاجتماع يسهم فى إحداث التقدم الاجتماعى.

وهكذا يمكن النظر إلى النظرية الاجتماعية على أنها خطاب أكاديمى نشأ فى القرن التاسع عشر بهدف وضع الأسس المنطقية لعلم الاجتماع من خلال نسق مفهومى محدد ورصد لقضايا أو مشكلات العلم من أجل الوصول إلى حلول عملية للمناقشات الدائرة حول الأمبريقية. وهنا اتضحت بشكل محسوس وظيفة النظرية فى الخطاب السوسولوجي. وفى القرن العشرين أخذ علم الاجتماع شرعيته القانونية حين اجتاز عملية تحويله إلى علم أكاديمى وكان من نتائجه مايلي:

- ١ - زيادة الاهتمام بتحقيق شروط العلم ومتطلباته.
 - ٢ - التوسع فى الدراسات الاجتماعية ورصد الأموال لها.
 - ٣ - انجاز الشرعية المؤسسية.
 - ٤ - التحلى عن الدور السياسى والبعد عن الجوانب المعيارية والأخلاقية.
- وبناء على ذلك، اتجه علم الاجتماع إلى العقلانية والتعمق فى الدراسات البحثية والاهتمام بمنهجية البحث الاجتماعى ووسائل الضبط العلمى ووضع القواعد والأسس لبناء هذا العلم. وقد عزز ذلك دور النظرية الاجتماعية وتوسعت مجالاتها وانعكس ذلك فى الخطاب المعاصر لعلم الاجتماع.

التقليدية والمحدثة نجمت مشكلات أخرى لعل أهمها ما يتعلق بقضية العلاقة بين التاريخ وعلم الاجتماع. وظهر الاتجاه نحو توحيد العلوم الاجتماعية. واهتم أنصار تيار ما بعد الحداثة بالعلاقة بين المعرفة العملية والقوة السياسية والمجتمع. والسؤال الذى يثار هنا يتعلق بموقف أنصار ما بعد الحداثة ومعارضيه من قضية المعرفة العلمية ودور النظرية السوسولوجية فى فهم الواقع وتفسيره. لقد تبلورت هذه المواقف فى قضايا التقدم الاجتماعى. وعلمية علم الاجتماع. والخطاب المعرفى لهذا العلم ودور علماء الاجتماع وموقف العلم من الواقع، والعلاقة بين التفسير والحقيقة. لقد وقع علم الاجتماع فى مرحلة ما بعد الحداثة ضحية البحث عن مصداقيته ودور النظرية الاجتماعية فى فهم الواقع وتشخيص ظواهره الاجتماعية.

٥- فكرة التقدم ونقدها

أولاً: مرحلة الحداثة: الافتراضات العلمية لعلم الاجتماع:

قامت فلسفة التنوير على أسس مخالفة لما كان سائداً من قبل إستجابة لتطورات فى مجال العلم والصناعة. وتحول اهتمام المفكرين بنقد الأوضاع والمجتمع. وفى مجال العلم حلت المعرفة العلمية محل العقيدة اللاهوتية كوسيلة للوصول إلى الحقيقة وتزايد الاهتمام بدراسة الطبيعة الإنسانية. وفى نهاية القرن الثامن عشر تزايدت مشروعات وخطط العلوم الاجتماعية وبرز افتراضان أساسيان يشترك فيهما كل من العلوم الطبيعية والاجتماعية هما:

- ١- الافتراض الأول: بات هدف علم الاجتماع اكتشاف القواعد العامة وأصبح نموذج العلم يقوم على إنجاز وحدة التحليلات والمفاهيم من خلال تقليل سيطرة النزعة الاجتماعية والإنسانية، وتحويلها إلى قواعد وقوانين علمية. وأصبحت المعرفة العلمية راسخة فى الخطاب الموسع metadiscourse.
 - ٢- الافتراض الثانى: اقتنع الفلاسفة بإمكان توظيف علم الاجتماع لتحقيق التقدم الاجتماعى social progress ومن شأن ذلك:
- (أ) رفض الأحكام المسبقة وغير الواقعية حول الطبيعة الإنسانية والمجتمع والتاريخ.

هذا العلم. إن حركة ما بعد الحداثة يمكن وصفها - على مستوى معين - بأنها حركة قامت من أجل إحياء علم الاجتماع وحل أزمتها. ومع ذلك تشير الحقيقة إلى أن تاريخ علم الاجتماع عبارة عن حركة نقدية مستمرة تطورت وتآرجحت بين الفكر المثالي والفكر المادي. والسؤال الأهم هنا هو ماذا قدمت ما بعد الحداثة كروية نقدية لمرحلة الحداثة والعلم الاجتماعي؟

وفى هذا الإطار يمكن إيجاز أهم نقاط الرؤية النقدية فيما يلي:

١- رفض مقولة الحداثة التي تؤكد أن العلم هو السبيل الوحيد للمعرفة.

٢- رفض مقولة حياد العلم، وبالتالي يجب إعادة النظر في معنى الموضوعية في العلم الاجتماعي.

٣- رفض الفكرة السائدة عن كلية المعرفة (Universality of Knowledge). فهي من وجهة

نظر مفكرى ما بعد الحداثة تغفل المحتوى السياقي للمعرفة. وكما توضح لندا نكلسن Linda Nicholson فى مؤلف بعنوان "On the postmodern Barri-cades" إن النظرية الاجتماعية تستمد قوتها الجبرية ومنطقها بسبب أنها تعد جزءاً من التقاليد الاجتماعية والثقافية. كما أن إدراك الحقائق والمعرفة الجمالية والأخلاقية يستمد قوته من ثقافات محددة. إن المعرفة الاجتماعية ترتبط بخصائص ومستوى الثقافات الوطنية التي هي جزء منها، وترتبط أيضاً بقضايا أخرى معينة مثل الطائفة والجنس وغيرها من الثقافات الفرعية الخاصة فى البنى الاجتماعية (٣١). تبحث إذن ما بعد الحداثة فى تجديد معنى الحقيقة الاجتماعية، وفى منهجية البحث فى علم الاجتماع، فالحقيقة كما ينظر إليها مفكرو ما بعد الحداثة يمكن رؤيتها من زوايا مختلفة، وطرق متباينة. ولا يعنى ذلك بالضرورة التخلي عن الأصولية المنهجية وعن التفسيرات الكلية التي التزم بها علم الاجتماع فى مرحلة الحداثة.

ثالثاً: نقد النقد: دفاع عن النظرية العملية:

لم يكن تيار ما بعد الحداثة هو نهاية المطاف بالنسبة للحوارات الدائرة حول النظرية الاجتماعية، بل ربما كان هذا الحوار من العوامل التي أسهمت بقسط كبير فى

لقد نال علم الاجتماع فى هذه المرحلة مصداقيته العلمية وأخذت النظرية الاجتماعية مكانة هامة فى مجال العلم من خلال نسق مفهومي محدد، ومنهجية دقيقة وأطر نظرية كلية. وهنا يأتى التساؤل الأساسى الذى يشكل محور النقاش فى فكر ما بعد الحداثة: هل ظل وضع النظرية السوسيولوجية على ما هو عليه فى مرحلة ما بعد الحداثة؟ هل يحتاج علم الاجتماع إلى تعديل فى مضمونه النظرى والمنهجى فى ضوء متغيرات العصر؟ وعلى هذا الأساس تبلورت مبررات النقد الحالى لعلم الاجتماع كما سنوضح فى الفقرة التالية.

ثانياً: ما بعد الحداثة: الحركة النقدية

يقول Seidman & Wagner «من الطريف أن نرى أن نجاح علم الاجتماع فى وصوله إلى علم أكاديمي مؤسسى أدى - ربما بطريقة خاطئة - إلى نقد مشروع الحداثة ذاته» (٣٠).

إن اعتماد علم الاجتماع على مصادر تمويلية عامة وخاصة لإجراء البحوث الاجتماعية أظهر الشكوك فى مصداقية هذا العلم وفى مصداقية أهدافه التي يسعى إليها. لقد لاحظ ستيفين ترنر (Stephen Turner) مثلاً عدم الاتساق بين النتائج التي توصلت إليها الدراسات الاجتماعية التي أجريت خلال القرن العشرين. ومع ذلك فقد كان من نتائج هذه الدراسات أن ظهرت حركة نقدية متميزة ركزت على قضايا المنهج، وظهرت الدعوة لإعادة النظر فى موقف العلم الاجتماعى بهدف إزالة الشك والغموض الذى انتاب هذا العلم فى جانبه النظرى والمنهجى.

وهكذا أصبح علم الاجتماع يعيش فى أزمة تتمثل فى الشك فى مصداقية العلم، والتناقض الواضح بين الفكر النظرى والتطبيق العملى، بالإضافة إلى حالة الغموض التي انتابت العلم الاجتماعى. وكان هذا الموقف (أزمة علم الاجتماع) من دواعي نشأة حركة ما بعد الحداثة، تلك الحركة النقدية التي ظهرت استجابة لظروف خاصة بعلم الاجتماع حيث لاحظ العلماء مظاهر تناقض واضحة من مؤشرات: الإغراق فى الأمبريقية وفى نفس الوقت الإغراق فى التنظير بالإضافة إلى ما سبق الإشارة إليه من غموض وشك فى مصداقية

النظرية العامة أو عدم إغفالها في التطبيق، إلا أنه نظراً لعدم إمكان خلق نظرية عامة عن المجتمع، يرى أنه من الأفضل النظر إلى النظرية العامة في ضوء بعض الاستراتيجيات الموجّهة "orienting strategies" (مثل نموذج كوهن أو نموذج لوكاتوس). ومن هنا يدعو Wagner إلى الواقعية والتخلي عن ادعائنا بالمكانة المعرفية والمنهجية للنظريات العامة، حيث يمكن الاستفادة منها من خلال بعض التوجهات التي تقدمها للبحث الأميريقي (٣١).

وفي محاولة توفيقية أخرى بين النظرية العامة والنظرية النسبية يقترح ريتشارد براون Richard Broun إقامة نظريات كلية متعددة المداخل، فالخطاب العلمي من وجهة نظره يكشف عن تعددية في توجهات النظرية العامة ككل منها متمسكاً داخلها، وله صور أيديولوجية تختلف عن الآخر. فالواقعية مثلاً لها صور وآليات وإهتمامات أيديولوجية تسمى من خلالها إلى استقرار النظام الاجتماعي والمحافظة عليه، كما أن للنظريات الأخرى صورها وآلياتها المتوافقة مع أمرها الداخلية وتهدف بالتالي لتحقيق أهداف أخرى. ولهذا يرى براون، لحل الإشكالات الدائر بين ما بعد الحدائين ونقادهم، البحث عن نظرية بديلة تقوم على تصور المجتمع باعتباره يحتوي على عمليات متواصلة، ويعتمد على اللغة باعتبارها تحقق هذا التواصل والاتصال، ويمكن أن تضم هذه النظرية مداخل أو مستويات موسعة وتركيبية ومجسدة تجمع بين مستويات متعددة للتحليل الموسع والمصغر والوسيط Marro-Micro-Meso lev- (٣٢).

وعلى الرغم من تلك المحاولات للتقريب بين تيار ما بعد الحدائين ونقادهم، إلا أن الجدال لم يتوقف والحوار مازال مستمراً والشواهد تدل على أن علم الاجتماع يبحث له عن هوية، ومقبل في القرن الواحد والعشرين على أزمة من نوع خاص، تلك الأزمة التي شكلت تيارات فكرية متنوعة لما بعد الحدائين والتي سوف نعرض لها في الجزء التالي:

٦- تيارات ما بعد الحدائين

قبل أن نعرض لتيارات ما بعد الحدائين يجب أن نقدم

ظهور تيار مضاد قام من أجل الدفاع عن المشروع العلمي، ومعارضة أفكار ما بعد الحدائين باعتبار جنوبها عن العلمية وأنها تؤدي إلى «الفوضوية» و«اللامحدية» و«اللاعقلانية» و«اللامنطقية». بل طالب بعض نقاد ما بعد الحدائين بضرورة إعلان فشلها فهي نزعة لا بد أن تنتهي إلى العدمية.

وفي محاولة للدفاع عن استمرارية الضوابط العلمية التي تتطلبها النظرية في مجال العلم، أثار نقاد ما بعد الحدائين تساؤلات أساسية من أهمها: هل هناك شكوك حول مصداقية المعايير العقلانية للخطاب الاجتماعي؟ هل التخلي عن المشروع العلمي يعني بالضرورة التنازل عن برنامج قومي للتطوير والتحليل النقدي؟ وفي مناقشة تلك التساؤلات، رصد نقاد ما بعد الحدائين أهم إخفاقات هذا التيار وأكدوا فنيلاً في التمييز بين الكلية والنسبية أي عدم قدرة هذا التيار على التفرقة بين نسبية المجالات التي يجب أن يتحرك في إطارها التفكير الاجتماعي، وبين تلك المعرفة الكلية العامة التي تتولد عن استخدام تلك المجالات. وقد ولد ذلك تأرجحاً واضحاً بين الرؤيتين، الكلية العامة والنسبية الخاصة، بين الرؤية الشمولية والأخرى التجزئية، مما شكل صعوبة أمام المنظرين الاجتماعيين تجعل في تحديد دقيق للحد الفاصل بين التعميم النظري، والتجزئي الأميريقي.

ويرغم أن تيار ما بعد الحدائين يستمد إمكانية الوصول إلى التفكير في علم الاجتماع، إلا أن الشواهد التاريخية والواقعية الأميريقي يشيران إلى أن المعرفة تراكمية، حيث تولدت بالفعل في بعض أجزاء من العالم. وفي محاولة بناء أطر نظرية، ركز كولنز Rondell Collins على دراسة العمليات الاجتماعية الأساسية على المستوى التجريدي بهدف الوصول إلى نظرية عامة إلا أن المشككة الأساسية التي واجهته هي عدم قدرته على الفصل بين النظرية وبين المحتوى الأيديولوجي الذي تسرب داخل إطار قدرته على الفصل بين النظرية وبين المحتوى الأيديولوجي الذي تسرب داخل الإطار العلمي مما أدى بها إلى الفشل في إقامة نظرية علمية كلية. وفي محاولة سد الفجوة بين النظرية والتطبيق في علم الاجتماع اقترح واجنر Wagner عدم التخلي عن

بعض الافتراضات التي تلقى الضوء على العلاقة بين النظرية الاجتماعية وتلك التيارات الثقافية شديدة الاتساع والتباين.

١- أن ظاهرة ما بعد الحداثة - كما وردت في أعمال غالبية المفكرين الغربيين ما تزال قيد البحث.
٢- أن حصر تأثيراتها في ميدان أو مجموعة ميادين معرفية مسألة شاقة نظرا لوجودها في معظم ميادين المعرفة (الاقتصاد - السياسة - الاجتماع - الثقافة - العمارة...).

ومن ثم فإن ما نعرضه فيما يلي من تيارات فكرية، إنما هو محاولة مبدئية لعرض أهم تلك التيارات، ولعل السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الإطار ويلج علينا هو: ما ظاهرة ما بعد الحداثة؟ وكيف وردت في الخطاب السوسيولوجي المعاصر؟ وكيف يفسرها رجال الفكر الاجتماعي؟

إن المجتمع للإنتاج السوسيولوجي، والثقافي في المجتمعات الغربية يمكنه التمييز بين تيارات فكرية ثلاثة نعرض لها بإيجاز فيما يلي (٢٣):

التيار الأول: «سوسيولوجيا الثقافة المفروضة»: الثورة المعرفية

وعلى الرغم من أن هذه التسمية التي رأينا أنها أقرب إلى الواقع والمعبرة عن خطابات بعض المفكرين الغربيين، إلا أن الأفكار الواردة غير متجانسة تماما. حيث نجد تلهنات بين أصحاب هذا التيار، إلا أن ذلك لا يمنع من وجود خيط مشترك يجمع بينهم. ومن أهم أصحاب هذا التيار فرانسوا ليوتار، دانيال بل، جيمسون، هارفي، وسكوت لاش. لقد حاول مؤيدو هذا الاتجاه إقامة صلة رمزية بين سمات ثقافية وبين مرحلة تاريخية ذات مواصفات خاصة، بمعنى أنهم حاولوا الربط بين ثقافة ما بعد الحداثة وولادة مجتمع ما بعد الصناعة. أما عن خصائص مرحلة ما بعد الحداثة فقد تم حصر أهم مظاهرها - كما وردت في أعمالهم في التالي:

١- إحلال المعرفة العلمية محل إنتاج السلع ومعنى ذلك الاهتمام بالثقافة بدلا من التركيز على المادة.

٢- الإبداع التكنولوجي في فن إدارة مؤسسات إنتاج المعلومات والاتصالات أكثر من القدرة على تنظيم

عملية العمل.

٣- التركيز على أهمية التخصص التقني أساسا وظهور تكنولوجيا الخدمات.

وللإحاطة بأفكار مؤيدي هذا التيار وما يحتويه من مضامين اجتماعية سوف نعرض لأهم المقولات الواردة في خطابات أصحاب هذا التيار:

١- يشير البعض إلى أن العلاقة بين مرحلة ما بعد الصناعة وثقافة ما بعد الحداثة تقوم على شرط أساسي يرتبط بحال ومستوى المعرفة الخاصة بالمجتمع ما بعد الصناعي وفي هذا المجتمع تتخذ القرارات معتمدة كلية على تكنولوجيا المعلومات (تكنولوجيا الثقافة).

وبناء عليه يرى فرانسوا ليوتار - مثلا - إن الثقافة تصبح هي القوة المهيمنة في المرحلة الأخيرة من الرأسمالية (مرحلة ما بعد الصناعة). لذلك يؤكد في كتاباته (٢٤) إن ثقافة ما بعد الحداثة لانعير اهتماما للمؤلفات الكبرى مثل مؤلفات كارل ماركس، وماكس فيبر، وسيجموند فرويد، فهي لاتصلح لهذه المرحلة التي تتسم بالتبخر واللاجناس. ومقارنة بسيطة يعدها ليوتار بين مرحلة الحداثة ومرحلة ما بعد الحداثة يؤكد من خلالها أنه إذا كانت الحداثة تعرف بوضعها تطبيقا عقلانية للعلم على الطبيعة - فإن ما بعد الحداثة تبدو وكأنها نتيجة من النتائج الثقافية للتكنولوجيا المعلوماتية الجديدة (٢٥).

٢- أما دانيال بل فيؤكد على أهمية التطور الهائل في مجال الاتصال والإعلام، ويرى أن ثورة المعلومات كنموذج ثقافي ما بعد حديث يمثل الإطار الحاكم لعملية العمل في المجتمع ومن أهم خصائص هذه المرحلة التفكك في النظام الاجتماعية. لذا فعند تحليل أي نظام اجتماعي لا يجب أن ننظر إليه باعتباره يمثل وحدة كلية متماسكة أو من المفترض دراسته من منظور التوحيد بين أجزائه - كما هو سائد في بعض اتجاهات علم الاجتماع التقليدي - وإنما يجب دراسة النظام باعتباره يمثل وحدات مستقلة ومتمايزة. ومن هنا يؤكد دانيال بل على أن الكلمة والصورة باللغة التقنية هي القوة المتحركة في مرحلة ما بعد الحداثة والتي تتفق معها مظاهر التفكك والاستقلالية والثقافات المبعثرة (٢٦).

أ - التغير الثقافي "A Thesis of Cultural Change"

فإذا كانت الحدثة تنظر إلى التمايز الثقافي أو الاختلاف بين الثقافات، فإن ما بعد الحدثة تتناول بالتحليل عملية تعميق تلك الاختلافات الثقافية.

ب - النمط الثقافي "A Thesis of Cultural Type"

حيث يرى أن من خصائص ما بعد الحدثة خلق لنظام جديد من الرموز الثقافية المتصلة بالجانب الفكري (Discursive) أكثر من اتصافها بالجانب الحسي (Figural)

ج - التدرج الاجتماعي "A Thesis of Social Stratification"

ومن وجهة نظر لاش فإن ظاهرة ما بعد الحدثة تمثل ثقافة عصر جديد، تلك الثقافة المعتمدة كلية على إعادة صياغات رمزية لمرحلة الحدثة السابقة عليها. لذلك فإن ما بعد الحدثة ليست حالة ما بعد التصنيع أو نوعاً خاصاً من المجتمعات (الرأسمالية المتأخرة مثلاً أو المجتمع ما بعد الصناعي)، ولكنها تمثل تياراً فكرياً نقدياً يحاول صياغة فكر الحدثة بأسلوب رمزي حيث يترافق مع المجتمع الرأسمالي المعاصر لا من منظور مادي وإنما من منظور ثقافي يقف جنباً إلى جنب مع النمط الرأسمالي لما بعد التصنيع. إنه تيار يحاول إعادة ما أفقده مرحلة الحدثة خاصة في مجال القيم والأخلاقيات الإنسانية.

واضافة إلى الرؤية الثقافية - الأخلاقية التي قدمها سكوت لاش يرى البعض أن ما بعد الحدثة هي لحظة من لحظات «تصريف المكبوت الثقافي» ويعتمد هذا الرأي على عدة ملاحظات ثم رصدها في التالي: (٣٦)

١ - الانفصال التام بين المثقف وواقعه. وظهر هذا الغتراب في خطاب المثقفين حيث التناقض بين النص المكتوب والخطاب العلني، وبين الممارسات الفعلية لهم، أو الانفصال الواضح بين رموز لغة الباحث الأكاديمي، وبين حركته في المجتمع. ونتيجة لهذا الانفصال والتباعد نشأ اتجاه يتبنى مقولة الثقافة للثقافة على غرار مقولة الفن للفن.

٣ - وفي كتاب بعنوان «المنطق الثقافي للرأسمالية المتأخرة»، يشير فريدريك جيمسون إلى تلك العلاقة الوثيقة القائمة بين ما بعد الحدثة والمرحلة المتأخرة من الرأسمالية (متعددة القوميات). ويرى أن الرأسمالية مرت بمراحل ثلاث سادت فيها تيارات فكرية متباعدة: ففي المرحلة الأولى شكلت الواقعية - كتيار فكري - جزءاً من الرأسمالية التنافسية أما الحدثة فتطابقت مع المرحلة الثانية للرأسمالية والتي تميزت بالاحتكارية. وأما ثقافة ما بعد الحدثة فإنها تتناسب مع المرحلة الثالثة أو الحالية للرأسمالية وهي التي تتميز بالثقافة الاستهلاكية (٣٧).

وهكذا يؤكد جيمسون أن ثقافة ما بعد الحدثة تتناسب مع سيطرة النزعة الاستهلاكية والطموح الاستهلاكي للموضة. ويعتمد ذلك بشكل أساسي على وسائل الإعلام وتكنولوجيا الاتصال والتقسيم الدقيق للوقت. ويضيف جيمسون أن المجتمع المعاصر يعتمد على إعادة وتقوية منطق الاستهلاك عن طريق توسيع دائرة التعارضات والتناقضات الثقافية، وإبراز التمايزات بين الثقافات المختلفة. وقد أدى ذلك إلى تحول القيم المادية التي كانت سائدة في مرحلة الحدثة إلى قيم ثقافية في مرحلة ما بعد الحدثة وذلك بفضل تميم القيم الاستهلاكية وما يتطلبه هذا التعميم من قدرات تواصلية إعلامية وثقافية هائلة. ومن هنا يستمد المجتمع الإعلامي مشروعته وواقعيته.

٤ - ويصل هارفي في تحليله لظاهرة ما بعد الحدثة إلى الربط بين الثقافة والقوة، فالثقافة من وجهة نظره هي مصدر ممارسة القوة ومكانها المركزي، وهي في نفس الوقت المساحة التي تظهر فيها أشكال الصراعات الجديدة (فبدلاً من الصراع الطبقي المرتكز إلى المقولات الماركسية السابقة، تظهر الصراعات الثقافية والحضارية). وهي تمتلك طوعية عالية للتلاؤم مع الأنماط المتطورة من التراكم الرأسمالي (٣٧).

٥ - ويأتي سكوت لاش ليؤكد أن ما بعد الحدثة تمثل ظاهرة ثقافية بالدرجة الأولى، ففي كتابه الصادر عام ١٩٩١ بعنوان «علم الاجتماع ما بعد الحدثة» قدم اهتمامات علماء الاجتماع في المرحلة المعاصرة حيث تم التركيز على ثلاثة قضايا مترابطة ومتكاملة هي (٣٨).

المحافظ التقليديين في محاولة منهم لاعادة قراءة النسق الاجتماعي الذي يعد الوحدة الاساسية في التحليل البنائي الوظيفي، وكذا العلاقات الداخلة في هذا النسق من أجل فهم أفضل لتطور المجتمعات البشرية وتفسير قضايا السلوك الجمعي.

وربما تكون أفكار لومان (Luhman)، التي اوردتها في كتاب مشترك بينه وبين هابرماس والذي نشر بعنوان «الخطاب الفلسفي للحدثة»، قريبة إلى حد كبير في جزء منها إلى أفكار ما بعد الحدثة. وربما كون القسم الخاص «بالنظرية العامة للأنساق» هي الاقرب إلى فكر ما بعد الحدثة.

لقد أكد لومان مثله مثل ليونار على مرتكزين اثنين: (١) المرتكز العضوي (٢) والنسق التطوري وقام تحليله على فرضية أساسية تقوم على رصد مظاهر التحول في تفسير النسق الاجتماعي (٤٠)، والتي نعرض لها فيمايلي:

١- ظهور تعديل على مفهوم النسق (System)

حيث لم يعد ينظر إليه باعتباره علاقة بين الأجزاء وبين الشكل الذي يؤلف مجموعة هذه الأجزاء، بل أصبح ينظر إليه باعتباره بنى علاقات بين النسق ومحيطه مستنداً في ذلك على مفهومين: (١) التركيب البنائي بمعنى الترابط المنتظم بين عناصر البنية. (٢) ومفهوم التمايز بمعنى إعادة إنتاج التمايز بين النسق ومحيطه من داخل النسق ذاته (التوجيه الذاتي).

وانطلاقاً من فكرة التركيب والتمايز بين النسق ومحيطه بوصفهما من وظائف النسق يتطور الفهم الحديث للمجتمعات عند «لومان» فهو يرى أن المجتمعات الغربية تطورت في ثلاثة أشكال متمايزة الشكل الأول: تمايز يقوم على التنوع أي احتواء بنية المجتمع على انساق فرعية متوازنة.

أما الشكل الثاني: فيتمثل في اللامساواة بين الانساق الفرعية ولايعني ذلك وجود صراعات، بل أن ذلك من شأنه أحداث تماسك محسوب ومرتب.

أما الشكل الثالث والأخير: الذي يحظى بالاهتمام حالياً فهو التمايز الوظيفي الذي ينظم عملية التواصل والعلاقات بين الانساق الفرعية والتي يتميز كل واحد

وهنا تظهر ما بعد الحدثة على أنها مجرد خروج للمكبوت الثقافي عند المثقفين وهي لهذا تشكل وعياً متصاعداً بأن الثقافة أصبحت لعبة لغوية مرتبطة بالقوة وممارستها في المجتمعات.

٢- نزوب القدرة الابداعية: فإذا كانت الحدثة تعتمد على العقل (العقلانية)، ومن ثم تقوم على مبدأ التقدم والتوسيع الدائم للقدرة الذاتية والابداعية من أجل استيعاب حقائق اجتماعية جديدة وإذا كانت ما بعد الحدثة هي مجرد إعادة أو تكرار للأفكار وإنما بشكل جديد، فإن خصوصية مرحلة ما بعد الحدثة الحالية تكمن في القدرة على نقل الرموز المجتمعية التي كانت سائدة في مرحلة الحدثة والتي جرى نسيان أصولها التاريخية من حيز إلى حيز ومن زمان إلى زمان آخر، وعليه تحول ما بعد الحدثة، قراءة الواقع، إلى مجرد نوع من التوليف بشكل جديد أو مستحدث.

وأياً ما كانت الآراء والتفسيرات لظاهرة مما بعد الحدثة، فإن واقع الأمر أنها تشكل اللحظة التي تتجمع فيها الكثير من الوقائع (أزمة الانهيارات الكبرى التي أصابت الفكر الماركسي، التراجع الثوري عند المثقفين وفقدان الفئات المثقفة (الانجليسيا) الوظيفية الاجتماعية التي كانوا يقومون بها). لقد شعر المثقفون بالقلق والانزعاج نتيجة تحولهم إلى مثقفين بلا دور (اختصاصيين) كما يشير ميشال فوكو حين يتكلم عن «موت المثقف». كما أنهم يبدون الكثير من الأسى لكونهم تحولوا، في عالم يسوده العقل التقني المادي الذي تسيطر عليه قوانين السوق، إلى جسد بلا روح.

وهكذا قضى ما بعد الحدثيين على فكرة كانت قائمة حول المجتمع في مرحلة الحدثة.

وربما بناء على تعديل مقولات كادت ان تكون ثابتة في الفكر الاجتماعي حول البناء الاجتماعي والمجتمع، والتي سادت المرحلة السابقة (الحدثة)، ظهر تيار آخر يحاول إعادة صياغة البنائية الوظيفية في ضوء متغيرات العصر وتحديات الثقافة المسيطرة.

التيار الثاني: وظيفية ما بعد الحدثة: التركيب البنائي وتمايز الانساق:

ارتبط هذا التيار بكتابات بعض أصحاب الفكر

المعاصرة (دانيل بل).

ما بعد الحداثة - إذن - هي تعبر عن تيار فكري تقوم على نقد مظاهر التفكك التي سادت المجتمع. فلم يعد المجتمع يقدم نفسه بصفته وحدة متكاملة، بل هو مجموعة أجزاء مستقلة ولكنها مترابطة بشكل عملي مع غياب نظام مرجعي مشترك لها، وغياب نص أيديولوجي موحد وكامل، والاتصال الوحيد هو عن طريق الرموز التي يسيطر عليها نظام المعلومات (الأعلام).

والسؤال الذي يطرح نفسه: هل يمكن تحليل المجتمع عن طريق الرموز الثقافية فقط؟ وهل تتخلى كلية عن الأيديولوجيات؟ وهل ما بعد الحداثة تمثل حركة ثقافية أم تيارات في دور التشكل؟ وما دور علم الاجتماع في تحليل الظواهر التالية: التغير الاجتماعي، التمايز الثقافي، التدرج الاجتماعي والعلاقات العائلية؟ إلى أي مدى تشكل ثقافة الحداثة ضغوطاً على علماء الاجتماع من حيث تبنى ماوصلت إليه في تطبيق شروط البحث العلمي؟ وما يتعلق بها من مسلمات كادت أن تكون ثابتة في الفكر ومستقرة في المنهج والتفسير السوسيولوجي؟ وهل المناقشات الدائرة حول هذه القضايا النظرية والمنهجية يمكن أن تقف عند هذا الحد؟ ربما نجد الإجابة على كل تلك التساؤلات في الواقع المعاش الذي يحتاج منا إلى دراسات أعمق.

٧- قضايا وملاحظات حول حركة ما بعد الحداثة ومع هذا فيمكن أن نقدم ملاحظتنا على ظاهرة ما بعد الحداثة فيما يلي:

١- يشير خطاب ما بعد الحداثة إلى حدوث تحولات هامة في المجتمعات الغربية وتطورات تكنولوجية واقتصادية أثارت قلق المثقفين (الكهنة بلغة رمون آرون)، وثورات اجتماعية وثقافية ناشئة عن تحلل أنماط التفكير والحياة المألوفة المستقرة.

٢- لقد ارتبطت الحداثة كحركة اجتماعية شاملة بالخروج من العصور الوسطى والانتقال إلى المجتمعات الرأسمالية التي تتسم بالتجديد والإبداع والتحديث والدينامية. وصاحبت التصنيع والعمران واضفاء الطابع السلعي، أما ما بعد الحداثة فقد ارتبطت بالتجرد ضد اخفاقات الحداثة المتأخرة وارتبطت كحركة اجتماعية

منها بوظيفة خاصة. ولكن هذه الوظائف غير مستقلة عن بعضها البعض، بل إنها مترابطة ومتداخلة الصلات، الأمر الذي يمنح الأولوية المطلقة لوظيفة معينة على الوظائف الأخرى للاتساق الفرعية.

واستناداً إلى ما سبق - ورغم التعقيد الشديد الذي تتميز به نظرية «لومان» فإن ما يطرحه - كما يشير «الدرياني» يقترب كثيراً من افكار ما بعد الحداثة حيث: نهاية عصر المؤلفات الكبرى وانتفاء افكار الوجودية بالإضافة إلى «موت الذات» فكلها تصبح عند لومان نسفا بدون مركز أساسي ثابت فيه، نسفا يمتلك سيطرة كبيرة على توجهه الذاتي بدون أن يكون لهذا التوجه مركز أساسي راسخ. إن هذا النسق بالمعنى الذي يعطيه لومان هو التعبير عن رفض بناء قواعد عامة للنسق بكليته.

التيار الثالث: ويمكن أن نطلق عليه ثقافة الخبرة العملية: الكليات في مقابل الجزئيات وهو تيار يحاول أصحابه إقامة جسر تعبر عليه الأيديولوجيات من التفسيرات الكلية المطلقة إلى رؤى جزئية تفهيمية، فالأيديولوجيا تفترض وجود حقيقة كلية شاملة تسمح باتصال المواقع الاجتماعية فيما بينها، وتفترض وجود نظام مركزي يضفي المعنى على المواقع والأجزاء المترابطة فيما بينها. أما الرؤى التجزئية للأيديولوجيا فإنها على العكس تتخلى عن كل مرجعية مركزية ويغيب تدريجياً كل تفسير توحدي للعالم الاجتماعي فيحتل التبعثر والفوضى محل الانتظام والتوحد.

ويقوم هذا التيار على توصيف الحالة الواقعية والخبرات المعاشة حيث تم رصد المظاهر التالية:

١- الانقطاع في العلاقة بين تجارب الأفراد وانموذجهم المتزايد عن بعضهم.

٢- استقلالية التنظيم الفرعية وعدم اندماجها أو تكاملها في كل موحد.

٣- ينظر إلى المجتمع باعتباره مجموعة نظم فرعية مستقلة عن بعضها البعض وإن كان هناك علاقات تفاعلية بينها تشكل المجتمع.

٤- عد التمايز هو المحرك للحركة (لومان)، وبينما يراه البعض مسألة تناقضات تظهر في المرحلة الرأسمالية

بالتشهير بحلول نمط جديد أطلق عليه ما بعد الصناعة أو مجتمع الاعلام أو ما بعد التكنولوجيا أو بالأحرى المجتمع الاستهلاكي والمعلوماتي والالكترونى... أو الثقافة المعممة. وعلى أية حال فمهما كانت التسميات فإن هناك اختلافاً بنوياً جديداً بين المرحلة التى يمثلها المجتمع الحالى وبين المراحل الأسمىق للرأسمالية التى ينبثق منها هذا المجتمع.

٣- تجسد ما بعد الحداثة - كظاهرة ثقافية - التحولات العميقة والبعيدة المدى فى المجتمعات الغربية فقد ارتبطت بتغيير القيم والبعد الانسانى .. لكن الأمر يختلف قليلاً عن أوضاع العالم الثالث. نحن نناقش مشكلات مجتمع استهلاكي مفرط التطور تكلست فيه الحداثة بحيث أصبح الكلام يدور عن إنكار الأيديولوجيا وعدم امكانية المعرفة وموت الذات، وفصاميته الوعى، ونهاية التاريخ، نحن فى العالم الثالث مازلنا نكافح من أجل ارساء حداثة متماسكة، ومازالنا عقولنا غارقة فى ماقبل الحداثة. ومع هذا نحن ل نستطيع ان نذكر ان ما بعد الحداثة تحيط بنا ومجتمعاتنا من كل جانب فى عصر العولمة Globality حيث اضاء ثقافة كونية على نمط الإنتاج والإستهلاك وفى الصدارة منه الإنتاج الثقافى.

٤- إننا نعيش فى العالم الثالث(١)، عند الحدود الفاصلة بين محاولة ترتيب عقلانى للحياة من وجهة وبين الغموض والفصام لما بعد الحداثة من جهة أخرى وتزداد باطراد المساحات التى يحكمها المنطق ما بعد الحداثى مع سيادة الطابع السلمى (كما يشير ايجلتون) ولا يمكننا الاflات من هذا السياق. ان ما بعد الحداثة هو تطور ثقافى للرأسمالية المتأخرة شكلت جوانب إيجابية وأخرى سلبية، حيث تعد تقدما وكارثة فى آن واحد لذلك علينا ان نقارب بين الواقع وما بين أيدينا.

٥- اذا كانت نظريات ما بعد الحداثة (التي تتعدد أشكال خطاياها وتتنافر بقدر تعدد أشكال خطاب الحداثة) تنفى مقولة النظرية ذاتها أو ما يسميه لوتار ميتا - حكايات، فانها مازالت نظريات. وإذا كانت الحداثة قد أنتجت منظومة من المؤسسات والممارسات وأشكال الخطاب، التى تضفى الشرعية على أنماط سيادتها

وسيطرتها، فإننا نشهد الآن تحولات ما بعد الحداثة ذاتها فى خطاب مؤسسى الطابع يتمشى مع الثقافة الرسمية فى المجتمع الغربى، إلا أن هناك ما بعد حداثة تصير على أن تظل تعبيراً عن تناقضات النظام وعيشته. واكتشاف هذه الامكانيات فى كل تحول جديد هو الشرط الضرورى لكسر الطوق المحكم الذى يفرض تطور النظام على عقول البشر.

٦- يكاد يجمع أنصار فكر ما بعد الحداثة على أن التحولات التى انتابت المجتمعات الغربية (المتقدمة) فى غير صالح الانسان تعد من أهم العوامل المؤدية إلى تشكيل ظاهرة ما بعد الحداثة وتركيز مقولاتها حول القيم الثقافية المفقودة. ورغم هذا الإجماع إلا ان الباحثين يختلفون حول تشخيص ظاهرة ما بعد الحداثة وتفسيرها للعالم والتنبؤ به.

هذا بالإضافة الى أن معظم خطابات ما بعد الحداثة تشير إلى أن هذه الظاهرة صاحبت هيمنة الثقافة الامريكية - خاصة بعد الحرب العالمية الثانية (انتصار امريكا وهيمنتها على العالم).

٧- يتفق أنصار ما بعد الحداثة على أنها التقت فى مرحلة من مراحل تطورها باتجاهات ما بعد البنيوية الأوربية.

٨- يدعو أصحاب اتجاه ما بعد الحداثة المفكرين والباحثين إلى ضرورة إعادة النظر فى قضايا محورية منها على سبيل المثال:

(أ) الطابع المركزى الأوربى للنزعة الانسانية والذى يعد أحد أسس الحداثة.

(ب) العلاقة بين الذات والآخر (حوار الحضارات)

(ج) إعادة الاعتبار للشقايات الفرعية ودورها الايجابى فى الحياة.

(د) تقليص دور التاريخ والاهتمام بالحاضر

(هـ) تقليص دور النظرية واستبدالها بحركة الحياة اليومية.

(و) تحليم السلطة الفكرية (موت المؤلف).

(ز) مستويات الحكم ومعايير التقييم التى انتشرت

بفعل مرحلة الحداثة (منهجية البحث).

٩- ان حركة ما بعد الحداثة تمثل رد فعل لازدياد

أولاً: اتجاه النظريات الاجتماعية، التي كانت تمثل اتجاهات متعارضة على المستوى المجرد، إلى الالتقاءات.

وثانياً: بذلت محاولات جادة في علم الاجتماع المعاصر، في سبيل الوصول إلى شكل من أشكال التركيب النظري theoretical synthesis منها على سبيل المثال محاولات للوصول إلى روابط أمبيريقية وتحليلية بين مستويات التحليل الموسع والمصغر (الماكرو والميكرو) (محاولات الكسنندر وآخرين ١٩٨٧).

(٢) محاولات للربط بين التحليلات المصغرة وبين السياقات البناية التاريخية (Giddens ١٩٨٤).

(٣) محاولات لوضع نظريات محورية تستعين برؤى متعددة مع التركيز على النظرية التي تكون في موضع «البؤرة» (Lengermann and Niebrugge-Brantly)

وهكذا يكشف الوضع الحالي للنظرية الاجتماعية - من وجهة نظر Smelser - عن انهيار الخلافات الجدلية التي تميز علم الاجتماع في مرحلة الستينيات والسبعينيات. ويبدو أن السمة التي تغلب على مشهد التسمينيات سمة تقترب من «التعددية السلمية»، أى الاعتراف بأن البحث الاجتماعي يضم بشكل مشروع اتجاهات نظرية ومنهجية متنوعة، مع وجود تفضلات واضحة لبعض الاتجاهات النظرية، تظهر بين جماعة يمكن تحديدها من المنظرين والباحثين والأمبيريقيين.

وعلى الرغم من وجاهة هذه المحاولات (التوفيقية أو المتفائلة بمستقبل علم الاجتماع ودور النظرية الاجتماعية) إلا أن الحوار يبدو أنه سيستمر، إذ إن المشكلة موضع الدراسة في حقيقة الأمر ليست جديدة تماماً في أدبيات العلم الاجتماعي، وإنما برزت التساؤلات الجديدة حولها بسبب المتغيرات العالمية، وبخاصة الثورة المعرفية، والإخفاق العلمى في تحقيق التقدم المنشود للإنسانية، الأمر الذى استدعى طرح مقولة: هل يمكن للعلم الاجتماعي أن يحقق ما لم يحققه العلم الطبيعى فى فهم المجتمعات الإنسانية وإدارة شؤون العالم؟.

طاقات المجتمع التي لم تصاحبها زيادة فى القدرة على السيطرة عليها وترشيدها، بل صاحبها انحسار هائل فى هذه القدرة.

١٠ - إن ما بعد الحداثة تعد حركة فكرية تشير إلى أزمة الذات الإنسانية التي فقدتها علماء الاجتماع حين تقلص دورهم فى الحياة الاجتماعية، فقد شعروا بأزمة العلم الاجتماعي بسبب عدم قدرته على تفسير العالم والتنبؤ بمسار تطوره.

والسؤال الذى يحتاج منا وقفة يتعلق بالموقف الراهن للنظريات الاجتماعية فى ظل متغيرات هزت مقولات وأسس علم الاجتماع، وفى إطار هيمنة ثقافة توصف بالعالمية لها تأثيرها العظيم على مجمل الحياة الاجتماعية، والذى سوف نحاول إيجازه فى السطور التالية.

٨ - الموقف الحالي للنظرية الاجتماعية: الحوار الدائر والجلد المستمر

والآن، وبعد هذا العرض لأدبيات ما بعد الحداثة والتيارات الفكرية السائدة، تبرز أمام الباحثين فى علم الاجتماع تساؤلات شتى حول الموقف الحالي لهذا العلم ورؤية مساره فى المستقبل، فى ضوء الحركة النقدية لما بعد الحداثة وما أثارته من ردود أفعال ورؤى متباينة.

ولعل أهم هذه التساؤلات:

- ما البديل للنظريات الاجتماعية العامة؟ وكيف

يمكن حل مشكلة العلاقة بين الفكر والواقع؟

- كيف يتم التوفيق بين العلم والسياسة والثقافة؟

- هل يمكن صياغة نظريات اجتماعية كلية تأخذ

فى اعتبارها الموقف والسياق التاريخي؟

- إلى أى حد يوجد علم اجتماع موحد وإلى أى

حد توجد علوم اجتماعية قومية وإقليمية متميزة؟

- يقول سميلسر Neil J. Smelser إن علم

الاجتماع المعاصر يشبه قطعة الفيسفساء المعقدة التي

تحترق على قوى اجتماعية وفكرية عامة وخاصة، عالمية

وإقليمية، لكن على المرء أن يقر بوجود ميل نحو

التقارب بين المواقف النظرية حيث نلاحظ (٤٢)

المصادر والهوامش

- (١) السيد بسين؛ الوعي التاريخي والثورة الكونية، حوار الحضارات في عالم متغير، القاهرة مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ط٢، ١٩٦٠، ص ١٥٠-١٥١.
- (٢) يشير مايك فينلرسون إلى أن مفهوم ما بعد الحداثة ينطوي على مفاهيم غامضة ويتسم بالتنوع الشديد والغموض الواضح راجع تقديمه للعدد الخاص عن مرحلة ما بعد الحداثة في؛
- Featherdton, M.; "In pursuit of postmodern: an Introduction". In: Theory, Culture & Society, vol.5, No.2, June, 1988. p.195-215.
- Jencks ch. "What is post modernism"? London, 1986. p.35.
- Connor S., "Postmodernist Culture, An Introduction to Theories of contemporary" Oxford & Cambridge (٤) U.S.A. Blackwell, 1992, pp.8-9.
- Habermas, J. Modernity-An Incomplete project" In: postmodern Culture (ed.) by Hal Foster, London, Pluto (٥) press, pp. 3-15.
- Jameson, F., "Postmodernism or the Cultural Logic of Capitalism", New Left Review. No.46, July - Aug. (٦) 1984, pp.52,92.
- Foster, H. "Postmodernism: A preface". In: postmodern Culture (ed.) introduced by Hal Foster, London, -(٧) Pluto Press, 1983, p. VII.
- (٨) رى جون فرو J. Frow أن تحليل ما بعد الحداثة يتطلب التفرقة بين مصطلحات ثلاثة: الحداثة modernism وهى عبارة عن جملة الممارسات الثقافية التى يكون بعضها مبادئ للحداثة ذاتها. علم الاجتماع والثقافة (ارتبطت بمفهوم العقلانية عند ماكس فيبر وعبر عنها فى نظريته الاجتماعية، وتم تطويرها فى إتجاه نظرى عرف باسم نظرية التحديث (Modernization theory) التى ترسخت بعد الحرب العالمية الثانية من خلال العلم الإمبريقي. كما ظهرت عند أدورنو Adorno وهرو كهامير Horkheimer وهابرماس Habermas وفوكو Foucault. والحداثة modernity ويمكن فهمها على أنها ترتبط وتشترك مع التحديث كعملية، وتمثل درجة فلسفية أدت إلى تخطى عالم ما بعد التقاليد post-traditional world للاستزادة راجع المصدر التالى؛
- Frow, J.: "What was postmodernism"? In: "Ian Adam and Hellen Tiffin., Post the Last Post-Theorizing post-colonialism and post-modernism. N.Y., London, Harvester, Wheatsheaf, pp. 139-152.
- See: Habermas, J. "Legitimation Crisis, (trans. by Thomson Mc Corthy, London, Heineman, 1976, pp. 3-15. (٩)
- وحول التفرقة بين الحداثة والحديث وما بعد الحداثة من المنظور الفلسفى وأصيلهما فى مجال الفكر الاجتماعى، يمكن الرجوع إلى المصدر المهم التالى؛
- Sruton, Ropger, Modern Philosophy, London, Mandarin 1996: pp. 500-504.
- (١٠) انظر أحمد حسان، مدخل إلى ما بعد الحداثة (إعداد وترجمة) الهيئة العامة لقصور الثقافة، كتابات نقدية، ١٩٩٥ ص ٩.
- See: Habermas, J. Op.cit, p.4. (١١)
- (١٢) فى دراسة لفريدريك جيمسون بعنوان: ما بعد الحداثة والمجتمع الاستهلاكى، يقدم تحليلًا لتناقضات مرحلة ما بعد الحداثة والتى يطلق عليها المنطق الثقافى للمرحلة المتأخرة من الرأسمالية، انظر ذلك فى؛
- Jameson, F., Postmodernism and Consumer Society. In: Hal Foster, postmodern Culture, (ed.) London, 1993, pp.111-125.
- وحول عالم المعلوماتية قدمت دومينيك نورا Dominique Nora تحليلًا مستفيضًا فى كتاب حديث لها يحمل عنوان «غزوة العالم المعلوماتية» أشارت فيه إلى انعكاسات المعلوماتية على مجمل الحياة الاجتماعية ومستقبل الإنسان، وترى الباحثة أن التوقف عند الانعكاسات الاجتماعية التى تنتج عن الثورة المعلوماتية نجعلنا أمام مفارقات تجمع أبعاد متناقضة، إذ نجد التقدم الهائل أو التراجع المقلق والارتقاء بالفرد الديمقراطي نحو الأفضل أو تهشيش وعى المواطن وذلك من خلال جهاز قوى يقهر الشقاوات أو آلة تستطيع تلويح ثقافة الإنسان لجهة واحدة، إنها مرحلة وما بعد الحداثة.
- راجع عرض أفكار هذه الدراسة فى قضايا وأفكار، الخليج، فى ١٩ أبريل ١٩٩٦ «إعلام واتصال» ص ٧.
- (١٣) يقول ليونار أننا نعيش حالة من الإحباطات المتكررة بسبب التقدم الذى أنتجته مرحلة التحليل السابقة لما بعد الحداثة، لذلك يجب النظر إلى المرحلة الأخيرة (ما بعد الحداثة) على أنها مرحلة تمثل حالة فشل أو انكسار بسبب النتائج المدمرة للعلم وتطبيقاته.

ويمكن الإطلاع على العرض والتحليل لأشكاليات العولمة وأثرها على البنى التقليدية في العالم الثالث في: أحمد مجدى حجازي: العولمة وآليات البنى التقليدية في العالم الثالث: التحديث من حول هذه الأفكار راجع المصدر التالي:

Lyotat, J.F., "The postmodern Condition: A Report on Knowledge", (trans), Manchester Uni.Press.1978.

(١٤) تقول روز من أكثر الإشكاليات التي تواجه الباحثين في دراسة ما بعد الحداثة هي أن العديد من المفكرين يستخدمون المصطلح حسب فهم كل منهم لمعنى كلمة (modern) والبادئة الإنجليزية (post). لذلك تأتي تفسيرات ما بعد الحداثة. Post-modern. متناقضة حيث تجمع ما بين الانفصال والإصالح. وتضيف روز ليس هذا فحسب وإنما استخدام المصطلح بأكثر من معنى في مجالات المعرفة المختلفة.

انظر: مارجريت روز «ما بعد الحداثة»، ترجمة أحمد الشامي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٤، ص ١١، ١٢. ويمكن أيضا الرجوع إلى آراء بيتر بروكر في التفرقة بين الحداثة وما بعد الحداثة في المصدر التالي: بيتر بروكر «الحداثة وما بعد الحداثة» (ترجمة عبد الوهاب غلوب ومراجعة جابر عصفور)، أبو ظبي - منشورات المجتمع الثقافي، ١٩٩٥.

(١٥) حول آراء جيمسون وليوتار في آثار ما بعد الحداثة على مجمل الحياة الاجتماعية يمكن الرجوع إلى المصادر التالية:

Jameson, F. "Postmodernism or culture Logic of late capitalism", op.cit.

Lyotat, J.F. the Postmodern condition", op.cit, pp.71-88.

(١٦) حول النظام العالمي الجديد وآليات العولمة وتأثيرها على «دول العالم الثالث» يمكن الرجوع إلى المصادر الآتية:

Schudson, M.; "Culture and integration societies", International Social Science Journal, Art (1), UNESCO 139/1994

Cleveland, H.: "Birth of A new World, An open moment for International Leadership" Jossey Bass Publishers, San Francisco, 1993.

— راجع أيضا التقرير المهم الذي وضعت لجنة «إدارة شؤون المجتمع العالمي» وهو مجموعة مستقلة من ٢١٨ شخصية عالمية، تنوع خبراتهم ومستوياتهم. وتم نشر التقرير في كتاب يحمل العنوان التالي:

"Our Global Neighbourhood, The Report of the Commission on Global Convergence, Oxford, Uni. Press, 1995.

وظهر باللغة العربية بعنوان «جبران في علم واحد» سلسلة عالم المعرفة (١، ٢)، سبتمبر ١٩٩٥ م. ويمكن الإطلاع على العرض والتحليل لأشكاليات العولمة وأثرها على البنى التقليدية في العالم الثالث في: أحمد مجدى حجازي: العولمة وآليات البنى التقليدية في العالم الثالث: التحديث من منظور مختلف، في: المدينة والريف أبحاث حول أساق القيم والعمران. الشارقة، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، مجموعة كتاب الرائد (٥)، ١٩٩٦، ص ٧-٢٥.

Jameson, F. Postmodernism, or the Culture logic of late Capitalism., Op.Cit.

— فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، مرجع سبق ذكره.

See: Bell.D.: "The coming of post - Industrial Society, Harmondsworth, 1976, p.37. (١٧)

Habermas, J. "Legitimation Crisi trans. by Thomas Mc corthy, London, 1976. (١٨)

(١٩) نقلا عن أندرياس هويسن، رسم «خريطة لما بعد الحداثة»، في: أحمد حسان، مدخل إلى ما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكره ص ٢٢٥-٢٣٦.

(٢٠) انظر آراء توين عن تأثير مرحلة ما بعد الحداثة على مجمل الحياة الإنسانية، حيث يرى أنه نوع من التطور ذاتي التدمير. إنها مرحلة «تتحول بعدها المورج إلى سالب ولا يشر بأي أمل. لقد أوصلنا السعي المستمر نحو الإنتاج إلى البربرية والقهرة (جورج - توين - بودريار وغيرهم من أصحاب الاتجاه التشاؤمي لما بعد الحداثة). نقلا عنهم مارجريت روز، ما بعد الحداثة، تحليل نقدي، مرجع سبق ذكره ص ١٩٨.

Seidman, S. and Wagner, D.: "Post-modernism and Social Theory - The Debate over general Theory". (ed.) (٢١) Cambridge MA and Oxford UK, Blackwell, 1992.

See for example: Mills, C.W. "The Sociological Imagination", Harmondsworth, 1983, Goldner, A. "The (٢٢) Coming Crisis of Western Sociology", London, 1971., and "The Dialectic of Ideology and Technology, London, 1976, and Horkheimer, M. and Adorno, T.: "Dialiktikat der Aufklarung", Frankfurt a.M.1969.

(٢٣) للتعرف على جذور الحركة النقدية التي سادت علم الاجتماع انظر تحليلات السيد الحصيني في كتابه له يحمل عنوان «نحو اجتماعية نقدية»، سلسلة علم الاجتماع المعاصر الكتاب الحادي والخمسون ١٩٨٢، ص ٢١٢.

وانظر أيضا أحمد مجدى حجازى، «علم الاجتماع الأمانة»، رؤية نقدية للنظرية السوسيولوجية، القاهرة، دار الثقافة العربية ١٩٩٢، المبحث الثالث (التباينات النقدية - تصورات بديلة لازمة الواقع) ص ص ٩٧-١٤٤.

(٢٤) حول الإنقضاء بين النظريات السوسيولوجية المعاصرة انظر مسلسل ج. نيل، «النظريات السوسيولوجية»، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، اليونسكو، فبراير، ١٩٩٤، المجلد ١٣٩.

ويمكن الرجوع أيضا إلى أعمال لويس كوزر في:

Coser, L: Masters of Sociological Thought, N.T. 1977.

(٢٥) للتعرف على أصول الاتجاهات النقدية الحديثة عند هوركهايمر، وهابرماس وأدورنو، ووالتر بنيامين وغيرهم يمكن الرجوع إلى المصادر التالية كتماذج معبرة عن هذه الاتجاهات الفكرية:

- Habermas, Knowledge and Human Interests "Boston, 971., "Strukture wandel der Offenlichkeit", Berlin, 1962., Benjamin, W; "Zur Kritik der Gewalt und Andere Aufsätze", Frankfurt a.M. 1965., Giddens, A. "Society; Critical Introduction", Macmillan press, London, 1982; Horkheimer, M. and Adorno, T., Op.cit.

See Marcuse, H.: One Dimentional Man, London, 1964.

(٢٦)

وحول التغير الذى طرأ على بنية الطبقات الاجتماعية المتقدمة انظر:

Giddens, A. : "The Class Strucutre of the Advanced Societies", London, 1973.

Seldman, S. and Wagner, D. "Postmodernism and Social Theory, op.cit. p.8.

(٢٧)

(٢٨) يرى جاك دريدا أن التفكيكية تهاجم المرحح الداخلى لنسق الفهم فى البنى الاجتماعية، ولذلك فإنها تقف معارضة للبنىوية، ويمكن الرجوع إلى كل من التفكيك Deconstruction والبنائية Structural في المصادر التالية:

- Derrida, J. "The Truth in Painting, Trans. by Geoff by Bennigtonn & Mcleodd, London, 1987.

انظر أيضا: أحمد أبو زهد، «المدخل إلى البنائية، القاهرة، مطبوعات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٥، الفصل السابع البنائية والتفكيك». وحول اهتمامات الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع المعاصر فى إطار الحداثة وما بعد الحداثة يمكن الرجوع إلى:

- دانيال لويرن، أنثروبولوجيا الجسد والحداثة ترجمة محمد عرب ساميلا، بيروت، المؤسسة اللبنانية للدراسات والتدر والفرع، ١٩٩٣.

- انظر أيضا عرض لكتاب برايت برنر "The Body & Society" فى أحمد زايد، الجسد والمجتمع، القاهرة، المجلة الاجتماعية القومية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المجلد السابع والعشرون، العدد الثالث، سبتمبر ١٩٩٠، ص ص ١٤٣-١٥٣.

(٢٩) يقول فهم أن تطبيق شروط العلم الطبيعي على العلوم الاجتماعية أمرها أكثر مما نفهمها «راجع فى ذلك المصدر التالى:

Fahim, H.: "Indigenous Anthropology in non-Western Countries", Carolina Academic Press, 1982.

See: Seldman, S. and Wagner, D. Op.cit, p.8-10.

(٣٠)

(٣١) مسلسل، نيل، «النظريات السوسيولوجية ١٩٩٤ مرجع سبق ذكره،

(٣٢) مسلسل، نفس المرجع السابق،

(٣٣) راجع سليمان الديراني، ما بعد الحداثة: مجتمع جديد أم خطاب مستجد الفكر العربى، المجلد ٧٨ لسنة ١٥ (٤)، ١٩٩٤، ص ص ١٥-٦.

(٣٤) يرى لوثر أن النظريات الكبرى أو ما يسميها المتناكرات Metanarratives فى ظل المجتمع ما بعد الصناعي، وثقافة ما بعد الحداثة قد فقدت مصداقيتها ومشروعيتها نتيجة ازدهار التكنولوجيا المعلوماتية مما جعل الثقافة تمثل المركز الرئيس فى عملية التحول والتطور. للإستزادة يمكن الرجوع إلى:

Lyotar, J.F. Op.cit.

(٣٥) بعد دانيال بل من أشهر رواد تيار ما بعد الحداثة الذين اهتموا بالمدخل الثقافى فى تفسير العالم ولتنويع مسار تطوره واعتمد فى تحليلاته على ثورة المعلومات وتكنولوجيا الكلمة والصورة انظر حول آراء بل فى المصدر التالى:

Bell, D., "Cultural contradiction of capitalism", London, Heinemann, 1976.

(٣٦) Jameson, F., "Postmodernism or logic Capitalalism", Op.cit., 32 and Jameson, G., "Postmodernism & Con-sumer Society", Op.cit 115-117.,

(٣٧) راجع سليمان الديراني، «ما بعد الحداثة: مرجع سبق ذكره.

Lash, S., Sociology of postmodernism, London, N.Y. Routledge, 19 1, p.IX.

(٣٨)

(٣٩) سليمان الديواني، ما بعد الحداثة، مرجع سابق ذكره

(٤٠) حول التحول في مفهوم النسق الإجتماعي وتحليله عند لومان انظر عرض أحمد حسان، ما بعد الحداثة، مرجع سبق ذكره ص ١٩٠-١٩١.

(٤١) حول أوضاع العالم العربي في ظل آلياته المعولمة وحركة ما بعد الحداثة وأثرهما على الفكر العربي والهوية العربية يمكن الرجوع إلى التحليلات المهمة التي وردت في المصدر التالي:

محمود أمين العالم «الفكر العرب بين الخصوصية والكونية»، القاهرة، دار المستقبل العربي، ١٩٩٦، ص ص ١٥-٢١، ٥٣-٧٥.
وقد حفل الخطاب الثقافي العربي بتحليل ظاهرة ما بعد الحداثة وتأثيرها على الفكر العربي نذكر منها على سبيل المثال: عبد الرحمن عوف «الكونية والأصولية وما بعد الحداثة» مقال بجريدة الأهرام القاهرية بتاريخ ٧/١/٣
- سامي خشبة «هل دخلنا القرن الحادي والعشرين؟ نظرات في القرن الجديد» جريدة الأهرام القاهرية بتاريخ ١٩٩٧/١/٣.
- السيد حسن؛ أسئلة الخصوصية والعالمية. جريدة الأهرام القاهرية تاريخ ١٩٩٦/٩/٢٨
- أنور عبد الملك، «عالم جديد»، جريدة الأهرام القاهرية ١٩٩٧/١/١٤.

(٤٢) سملسر. نيل: «النظريات السوسيولوجية»، مرجع سبق ذكره.



فى ثقافة ما بعد الحداثة وسياستها

كامل شيع

التعبيرات غير المتجانسة يحضر فيها الغث والسمين، الأصيل والمنقحل، الهابط والنخبوي والاعتدادي والطوباوى. ولهذا انقسمت الآراء حولها، فدعاتها المروّجون يمكن لهم أن يأتوا من المعسكر المحافظ أو الراديكالى، وكذلك الأمر بالنسبة الى نقادها ومعارضيه. وبينما اعتبرها الطرف الأول تجاوزاً للتفكير الميتافيزيقى (المثلى/الماهوي^١)، الجامد بالعالم وبداية عصر جديد، استخفها الطرف الثانى، أو فى أحسن الأحوال قبل بها كموضة تجد مجال تطبيقاتها على تصاميم ورق الجدران أو على طرق تقديم وجبات الطعام على طريقة المطبخ الفرنسى الحديث (النوفيل كوزين). كذلك لاحظ بعض منظري ما بعد الحداثة، كالفرنسي جان فرانسوا ليوتار، أن المدلول الزمني لبادئة المابعد لا يتطابق بالضرورة مع مدلولها النظري. فلن أوجت، ظاهراً، بما يعقب عصر الحداثة modernity تاريخياً، فإنها ليست كذلك من الناحية النظرية التي يمكن أن ترجعها الى كل ما سبق الحداثة أو تزامن معها وانسحب الى دائرة الظل بفعل سيادتها. إن ليوتار، في هذه الحالة، ينقل إطار مناقشة المصطلح من حدوده، التي تؤشر نزعة فنية معاصرة، الى حدود أوسع تخصّ الأسس الفلسفية

براق وغائم هو مصطلح مابعد الحداثة Postmod-ernism. فلن تحقق له في العقدين الماضيين انتشار واسع امتدّ من الفن، وفن العمارة تحديداً، ليشمل حقول الأدب وعلم الإناسة والفلسفة والسياسة، فإنه أيضاً اقترن بمشاكل كثيرة في رسم حدوده ودلالته. لقد غدا المصطلح مرادفاً لظاهرة متعددة التجليات تخصّ الفن كما تخص التفكير النظري، وتسم مجالات التفكير والثقافة والعلاقات المادية. إن مصطلح مابعد الحداثة لخصّ، بهذه الدرجة أو تلك من الدقة، حساسية جديدة في التعبير الفني، ونمطاً من التفكير غير الميتافيزيقى بالعالم، وشرطاً موضوعياً للوجود الاجتماعي.

في تعريفه بنزعة ما بعد الحداثة يشير قاموس أوكسفورد للغة الانجليزية الى أنها، ببساطة، تدل على ما يعقب نزعة الحداثة. لكننا في ضوء الاستعمالات المتنوعة والسجلات النظرية المعقدة للمصطلح نلاحظ أن التعريف اللغوي لقاموس أوكسفورد ليس كافياً. فبادئة الما بعد post لا تضمنى محتوى محدداً على تلك الظاهرة التي تدعي تجاوز نزعة الحداثة modernism بل تكتفي بتعريفها سلبياً، أي بما ليس فيها. فمقابل نزعة الحداثة، انطوت ما بعد الحداثة على فيض من

(*) كاتب وباحث عراقي.

(**) هذا المقال نشر فى مجلة «الثقافة الجديدة» العدد ١٩٩٨/٢٨٣ وتضلّت المجلة بالموافقة على اعادة نشره فى «قضايا فكرية».

للحدثة الغربية، لذلك أقرن ما بعد الحدثة بنقائض مسلّمات الحدثة عن الإنسان والعقل والتاريخ. إن الحدود السالبة لمصطلح ما بعد الحدثة، حيث يوحي بنهاية الحدثة أو بمواصلتها أو بمعادتها أو بالتطفل عليها، هي حدود مناسبة تماماً من الناحية الإجرائية لتغطية ظاهرة متحركة ومتعددة الأوجه كالتّي هو بصدها.

لكي نقرب من هذا المصطلح غير المستقر ومن الظاهرة التي يسميها، يمكن أن نسأل أولاً، ماهي نزعة الحدثة modernism التي أدخلت عليها بادقة الما بعد لتعيد تأهيلها أو فيها؟ لمة اتفاق في الرأي على ظهور نزعة الحدثة في نهاية القرن الماضي بهيئة مفاهيم جمالية وأساليب فنية عارضت الواقعية والكلّاسكية والرومانسية. ففي تطلمها إلى كل ماهو جديد ومبتكر، فتحت نزعة الحدثة باب التجريب على مصراعيه نافذة اهتمامها إلى واسطة التمثيل قبل الموضوع الممثل، أي إلى كيفية التعبير عن العالم وليس إلى مضمون هذا التعبير. وقادها خروجها على التقاليد الأسلوبية المتبعة إلى الرهان على نسبة المعايير الجمالية وحرية التعبير، وإلى المبالغة في قيمة الحاضر كمصدر أمير للتجربة الإنسانية. كما أدى بها البحث في مجال الشكل الفني الخالص إلى قصي الأبعاد الخفية لهذه التجربة وإلى الإبحار في عالم الغموض والتعقيد الممزوج باحتجاج، ضمني أو صريح، على عقلانية المجتمع البرجوازي الحديث. وإذ يشار بولدبر كأحد المبشرين الأوائل بنزعة الحدثة، فإن أعلامها الأبرز في القرن العشرين هم بروست وجويس وكافكا في الأدب، إليوت وهرز واوند في الشعر، سترندبرغ وبيرنديلو في المسرح، مانيه وسيزان وبيكاسو وماتيس في الرسم، شونبرغ وبرغ في الموسيقى. الملفت في نزعة الحدثة أن دعوتها إلى التحرر التام ممن الموروث القديم في الفن قد صيّت ضمنياً، كما يلاحظ الناقد فـ. جيمسن، في نظرة ثقافية أوسع هي المركزية الأوروبية. فالحدثيون الأوروبيون، الذين ادعوا لأنفسهم الانتساب إلى عصر جديد، تصوروا أنهم مختلفون جذرياً عن القدماء والتقليديين أينما كانوا بل ومتفوقون عليهم جميعاً. لقد

تخيّلوا مشروعاتهم الحدثي، المبطن بنزعة مركزية على الذات، شمالاً وعابراً للتاريخ قبل أن يصار إلى تفكيكها طوراً من داخله كما فعل إدوارد سعيد في «الاستشراق» وطوراً من خارجه باسم خصوصيات الثقافات غير الغربية. ولعل من المفيد التذكير هنا بأن النقد الماركسي قد تصدى في وقت مبكر، باسم التقاليد الواقعية والإنسانية للاتجاهات الشكلانية الطليعية التي دعت إليها نزعة الحدثة. ونذكر هنا، بشكل خاص، كتابات جورج لوكاش التي وصفت هذه الاتجاهات باللاعقلانية والذاتية المفرطة والاعتراق عن واقع المجتمع الرأسمالي.

لو لجأنا الآن إلى نفس التوصيف التخطيطي، الذي اعتمدناه أعلاه، لجاز لنا القول إن نزعة ما بعد الحدثة هي بالأساس مقولة فنية رصدت ريادة ما في مجال التعبير الفني والمفاهيم الجمالية وانطوت على استجابة للبيئة الثقافية والتكنولوجية التي تشكلت في النصف الثاني من القرن العشرين. ففي مجال فن العمارة تحديداً، فسّرت ما بعد الحدثة، من قبل روبرت فينتوري وتشارس تشنكس، من زاوية تناقضها المباشر مع الأسلوب الصارم والوظيفي للمعمارية الحديثة بالقدّمية، واعتماد مبدأ الخفة والتزيينية في تصاميم البناء، وبند الوحدة البنائية للعمل لحساب تجاوز مفرداته التي لا تخضع لمنطق ثابت يفرض مجالات توظيفها الفني والجمالي. أما في مجال الرسم فتمثّلت هذه النزعة في العودة إلى الأسلوب التشخيصي ولكن بعد نزع روحه الواقعية أو التعبيرية ليتحوّل إلى مايشبه صور الدعاية والإعلان. باختصار الهبوط إلى مستوى الثقافة الشعبية الاستهلاكية، نخلّي هذا الفن، فكرة وأسلوباً، عن الادعاء بالأصالة والفردية وترك لنفسه حرية إعادة إنتاج «بضاعته» بطريقة شبه آلية.

ثلاث مقاربات للعلاقة بين النزعتين

لو توخينا الذهاب أبعد من هذه المقارنة التبسيطية لقلنا إنه يمكن النظر إلى العلاقة بين نزعتي الحدثة وما بعد الحدثة من ثلاث زوايا، فبعض النقاد لا يجد في ما بعد الحدثة ظاهرة جديدة تستحق التحليل بذاتها، لأنها

لا تعد أن تكون اجتراراً أو طفلاً على ما توصلت إليه النزعة الحدائية. ويصح هذا الحكم على أساليبها كالمفوية والكولاج وتفكيك وحدة العمل الفني وتسطير مضامينه، وكذلك على شرطها الموضوعي الذي هو الاقتصاد الرأسمالي. بالمقابل، لا يهتم الفريق الثاني من التقاد بالشبه الظاهر بين النزعتين بل يركز على سمات عدم التماثل بينهما. إن ما بعد الحدائية تبدو له أكثر من مجرد حداثة متطرفة، وهي تمتلك بالتأكيد دلالة تاريخية خاصة بها مستمدة من تمثيلها لنمط سائد ثقافياً يتزامن مع تغير ملحوظ في عملية الإنتاج. وربما كان الناقد الأمريكي فريدريك جيمسن من أبرز المتنبئين لهذا الرأي حيث وصف ما بعد الحدائية بأنها تعبير عن اكتمال هيمنة الثقافة. أو الطبيعة الثانية على الطبيعة الأولى. ويعني هذا أمرين متناقضين. أولهما: تراكم المنتج الثقافي بدرجة صار فيها مكتفياً بنفسه دون الواقع الذي يفترض أنه يعبر عنه، أو بهارة أوضح، أنه البنية الفوقية بعد أن امتلكت أمر إعادة إنتاج نفسها بنفسها. أما ثانيهما: فيعني انشواء الثقافة بشكل شبه تام بحيث يقع آيات الاقتصاد الاستهلاكي في نزوعها إلى إضفاء سمجة جمالية على الواقع، في شروط هذا الإنتاج أنتجت الحادي بالفني والاستعمالي بالرمزي والواقف بالأميل وتحول الفن إلى وسيلة لترويج الاستهلاك بينما غدت البيئة المدنية جمالية أكثر وأكثر وذلك بفضل إسهام فن العمارة والديكور والفنون. يصف جيمسن سبب ثقافة ما بعد الحدائية بأنها تمثلت في مجال الفن مثلاً: في محاكاة الأساليب القديمة والاقتباس منها، ومعارضتها في التحلي عن مبدأ أصالة العمل الفني. ووجدته الأمر الذي حول القطعة الفنية إلى تكوين معين يختلط فيه الأساليب وتتجاوز الاستعارات. أما على مستوى مضامينها، فيلاحظ نقض الناقد أنه يتميز بخفوت نبرة التاريخية وجسبه السياسي مما أبقاه على سطح الواقع وحسن صيغة مظاهر علاقاته الاجتماعية. ويمكن أن نضيف أن نصنيف أن تحليل جيمسن للحدائيات الثقافية ليس بعد الحدائية في فنون العمارة والديكور والسينما والفنون والكثافة الأدبية، فكل تعلى رؤيتها ضمن إطار اقتصادي اجتماعي أوسع، فهي برأيه جزء من

تغيرات واسعة ومتعددة الأوجه كبيرة، تمثلت علمياً في ثورة الإلكترونيات ووسائل الاتصال، وفي الانتقال من النموذج الفيزيائي الكلاسيكي إلى النموذج البيولوجي التفاعلي، وسياسياً في صعود ظواهر اجتماعية جديدة كحركات البيئة والنساء والهويات الثقافية، ونظراً في الانعطاف نحو التفكير بالمنظومة اللغوية من زاوية اللاتحديد واللامكانية وفصل الدال عن المبدول.

هذه التحولات هي بالنسبة لجيمسن من علامات شرط تاريخي غير مسروق وفي خصائص معقدة وفق هذا المنظور تعكس ما بعد الحدائية، بعبارة مبسطة لجيمسن، المنطق الثقافي للرأسمالية المتقدمة في طورها الثالث: طور رأس المال المتعدد الجنسيات وتكنولوجيا الكمبيوتر والطاقة الذرية. وهي وفق التحقيب الثلاثي الذي استعاره من المفكر الاقتصادي آرنست مانديل، تأتي بعد النزعة الحدائية التي عثرت في مستقبل القرن العشرين عن حقبة الرأسمالية الاحتكارية وتكنولوجيا الكهرباء والسيارة. وبعد النزعة الواقعية في القرن التاسع عشر التي اقترنت بصعود رأسمالية السوق وتكنولوجيا البخار. تجدر الإشارة هنا إلى تبويب جيمسن بأن تحقيب المنوعات الفنية استند على ما هو سائد من أساليب ونظرات فنية دون إغفال التنوع والتمايزات داخل كل حقبة، حيث تعاملت مجموعة من السمات الباقية الإحلاف ولكن التابعة.

أخيراً هناك فريق ثالث ينظر إلى ما بعد الحدائية على أنها أكثر من امتداد باهت للحدائية أو نهاية حاسمة لها. فهو من النوع عمن لا تقوم علاقة أسبقية زمنية بل تزامن وديالوج وتعارض تعوض عنها ولادة وجذابات متجددة في جذوة الفلسفة، يرجع هذا الوجه النقض، ولكن الأجيال التي تنبش وهاديجهن اللذين رفضا سطوة تقاليد الميتافيزيقا الغربية بعينها المستند من مثالية أفلاطون أو بعينها المستند من المنهج الوضعي للعلم الحديث لقد أطلق هذان الفيلسوفان من روية لا عقلانية للعلم اعتمدت فكرة التغير الدائم مقابل فكرة الثبات والتناهي، وثانية ونسبية مفهوم الانتهان للحقيقية وكذلك تبعية المعرفة لإرادة السلطة أو للبحر المحملي التنازلي والمجازي للغة.

في ضوء الاحتمالات الثلاثة للعلاقة بين نوعتي الحدثة وما بعد الحدثة يمكن القول إنهما تجمعان في بعض السمات وتفترقان في أخرى. لإيضاح نقاط الاختراق وضع الناقد الأمريكي، المصري الأصل إيهاب حسن، جدولاً طويلاً لمسلّماتهما المتعارضة أسبغ على الأولى مقولات مثل السرد، إمكانية التحديد، التعالي، الشكل، الغاية، الترتيب، العمق والمعنى. وأسبغ على الثانية مقولات نقيضة مثل رفض البنية السردية، اللاتحديد، المحاطة، الشكل المفكك، اللعب، السطحية والمبنى. ومقدّرنا ما يساعد هذا الجدول على توضيح مواضيع التركيز في النوعين، فإن ضاحيته لم يقصد منه وضع سور تحاليل بينهما، إذ أنه لم يستبعد تعاضل مقولات متناقضة في نوعة واحدة، كأن تلجأ بعض الأعمال الحدثية إلى أسلوب اللامرء أو إلى رفض إمكانية ضرورة تمثيل الواقع. كما يصبح العكس أيضاً، فما يبرز الحديث عن نقاط التقائهما وتداخلهما في هذا الحقل أو ذاك من حقول التعبير الأدبي أو الفني.

لاستكمال تعريفنا العام بنوعة ما بعد الحدثة نلزم الإشارة إلى سياق ظهورها كشأنه في أوقافنا. سألته في المناقشة كما في النظرية. رغم أن المحاولات الأولى لتحدي نوعة الحدثة حصلت في أوروبا خلال الثلاثينيات خصوصاً في أعمال الفنان الدادائي الفرنسي مارسيل دوشا، إلا أن تفتحها الفعلي يمكن أن ينسب دون تعسف إلى الثقافة الأمريكية. ففي الولايات المتحدة بالذات بدأت التجارب المكثفة في فن العمارة والفنون الأخرى لإرساء ما صار يعرف في العقود الأخيرة بقن ما بعد الحدثة. ونبثق هذه التجارب وما رافقتها من استجابة واسعة لسندتها النظري، وأهتني المنهج التفكيكي في الأوساط الجامعية، يمكن اعتبارها من سمات الحدثة الأمريكية التي يراها البعض كعالم الاجتماع الفرنسي جان بودريار، النسخة الأصلية والمثال الأكثر نموذجية لفكرة الحدثة، فخلالاً للوعي الأوروبي لا يتخلل العنصر على الوعي الأمريكي ولا يفرض عليه بعدة أسئلة الهوية والثقافة، مما هيأ لحدائته الانطلاق نحو آفاق بعيدة أهلته لتجربة المستقبل كحاضر وأحياناً دوماً. على هذا الأساس يمكن فهم ما يميز الرأسمالية الأمريكية من

عقلانية برأسمالية وتفاضل تكنولوجي وثقافة شعبية متعمدة على معايير الذوق والمؤسسات والنظريات التي تروج له. هذه الثقافة، ممثلة بأسلوب البوب آرت وأندري وارمول والواقعية الفوتوغرافية والتصيرية الجديدة وأعمال المعمار Venturi، شكلت الجسر الذي عبرت فوقه ما بعد الحدثة كشافة وكطريقة حياة نلاحظ بصماتها واضحة على عالمي السينما والتلفزيون، على نظم الإدارة وبرامج الكمبيوتر، على شبكة الانترنت وموسيقى ماك دونالد، على الشركات متعددة الجنسية وموسيقى الروك. ممّا ورد أغلاه نستطيع أن نتوصل إلى أن الفن ليس هو المجال الوحيد لتجلي ما بعد الحدثة. فالمصطلح يصف واقعاً مادياً معاشاً على صعيد عالمي ومزاجاً فكرياً يتطور في فرنسا، على يد منظري اتجاه ما بعد البنيوية والتفكيك، من أمثال رولان بارت وميشيل فوكو وجيل دولوز وجاك دريدا وجان فرانسوا ليوتار وجان بودريار. قبل أن يطل على العالم الجديد، لقد أجمع هؤلاء، رغم حساباتهم المفرطة إزاء مفهوم الاجتماع، على نقطتين هما نقد المنطق الكلاسيكي في السيمياء والأخلاق وما يؤدي إليه من قيام أنظمة تسلطية، ومعارضة ميتافيزيقية التفكير الفلسفي التي تمنح أسبقية للوعي على الضرورة والجسد. وتتحسن بمعرفة يقينية خالية من الخجالات التناقض والاتحاد والانعطاف.

عصر ما بعد الحدثة

قبل اعتماد هذه المقدمة، نود أن نتوقف عند الرأي الذي يصف ما بعد الحدثة كمرحلة تاريخية قائمة بلباتها سواء من ناحية حساسيتها الفنية وبشكلها الثقافي أو من ناحية شرطها المادّي والفكري. هنا أيضاً يكون الرجوع إلى النخلة. متصدراً لا أغنى عنه لمواصلة النقاش. فالحدثة تشير، كما هو معروف، إلى العطف التاريخي الجليل في الغرب أثناء القرن الثامن عشر وخلق قوى اجتماعية جديدة لهاهايتها وقوتها المتمثلة في عقلانية فطير التنوير وفلسفة الحقوق الزيجوارية والعلمانية والتحديث. واستغلال الطبيعة، قبل أن يغتنى مشروع التايو، يعني بعدة أنه تم لها ذلك عبر فكرة الحدثة عن وعي ذاتي بالاختلاف عن القديم كاختلاف بعض

سواء كان مصدرها الغرب أو بقية أجزاء العالم.

لئن استنتجنا مع هابرماس أن ما بعد الحداثة تنطوي على فكرة محافظة، إن لم تكن رجعية، بالمقارنة مع المثل التحررية للحداثة، فليس هذا بأى حال رأى جميع المفكرين المحسوبين على اليسار. فعالم الاجتماع البريطاني Antony Giddens مثلاً، يري تشكل عصر ما بعد الحداثة مقدمة لظهور مجتمع تعددي حقيقي يقوم على الديمقراطية متعددة المستويات، على إلغاء العسكرية وأمنه التكنولوجيا.

سياسة عصر ما بعد الحداثة

المقدمة العامة التي سقناها أعلاه، والتي أثّرت بعض أبرز الاستجابات الفنية والنظرية لواقع المجتمع المعاصر، قد تساعدنا على التوقف بقدر من التركيز عند ما يسمى بسياسة ما بعد الحداثة. هل هناك فعلاً ما يبرر الحديث عن برنامج سياسي جديد يواكب عصر ما بعد الحداثة؟ في كتابه الشهير « شرط ما بعد الحداثة » الصادر عام ١٩٧٩ أطلق جان فرانسوا ليوتار عبارة « نهاية السرديات الكبرى » أي نهاية المشاريع الاجتماعية الطموحة للحداثة، ومنذ ذلك الحين لم يفارق هذا الحكم كل ما يكتب ويقال عن الموضوع. لاحظ هذا الفيلسوف الفرنسي، في تقريره عن حالة المعرفة والمعلومات في نهاية القرن العشرين، أن خطابات أو نظريات الحداثة المتجسدة في الليبرالية والماركسية، والمستمدة من أفكار عصر التنوير عن العقل والتحرر الشامل للإنسان والتقدم الخطي للتاريخ قد فقدت قيمتها التفسيرية، وأن ادعاءها القدرة على المعرفة والتنبؤ ليس سوى وهم من أوهام التفكير الوضعي الذي ساد نهاية القرن التاسع عشر. افترضت هذه الخطابات أولاً: أن المعرفة الصحيحة والوحيدة هي المعرفة العلمية التي تدمج المعطيات الملموسة في قوانين عامة تدعي لنفسها، بجانب موضوعيتها، قيمة أخلاقية إيجابية، ثانياً: أن التاريخ هو عملية غالبة مشدودة إلى حقيقة ما في المستقبل، كالعقل أو الحرية أو العدالة، لا يمكن بلوغها إلا بتجاوز الماضي كواقع وكتصورات. وميّزت هذه الخطابات نفسها عما سبقها من نظرات إلى العالم بالجمع بين

الإنقطاع واليدولوجية القرون الوسطى. لقد استمدت الحداثة شرعيتها كمعصر جديدة للإنسانية، كما لاحظ يورغن هابرماس، من داخل مشروعها الخاص عن العقل والحرية والفردية. وكان على الحداثة الانتظار حتى ثلاثينيات القرن الحالي لإعلان نهايتها وذلك على يد المؤرخ الانجليزي ارنولد توينبي في كتابه « دراسة عن التاريخ » حيث قصد الإشارة إلى أفول دور الطبقة الوسطى (البرجوازية) في التحكم بتطور الرأسمالية الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر. وقد أثار العصر الجديد عصر ما بعد الحداثة، الذي غدت فيه الطبقة العاملة الصناعية اللاعب الرئيسي على مسرح التاريخ، قلق وتشاؤم توينبي لأنه اعتبره انقلاباً بل انحطاطاً للقيم البرجوازية التقليدية. كابت الريادة لتوينبي في استخدام المصطلح لكن مفهوم لما بعد الحداثة ما عاد يمتلك قيمة تفسيرية في سياق النقاشات المعاصرة التي ربطت المصطلح بتشكّل المجتمع ما بعد الصناعي، حيث يحتل العلم والتطور التكنولوجي دوراً يفوق دور الصراع الطبقي والاجتماعي، وحيث انتقل ثقل النشاط الاقتصادي إلى الخدمات والانهلاك والتحكم بالمعلومات على حساب الإنتاج المادي. من زاوية أخرى، لكن لا تقل أهمية لفهم تفرّجات الرأسمالية المعاصرة، يمكن التوقف عند ملاحظة هابرماس المهمة عن ما بعد الحداثة، فهو يرى أنها نوع من الاستئثار بالثمار المادية والسياسية للحداثة لكن مع مفاجأة مبادئها المتمثلة في العقلانية التنويرية. فما بعد الحداثة، التي ينفي عنها هابرماس صفة العصر الجديد، هي المضي في تيار تحديث المجتمع ولكن مع الافتراض أن الحداثة والتنوير لا أفق تاريخي لهما. ورغم أن هابرماس نفسه لا يماري في أزمة الحداثة، ضمن السياق الملموس للتطور الرأسمالي في الغرب وفي العالم أجمع، إلا أنه يعمد إلى إعادة تفسير فكرتها مركزاً بشكل خاص على بعدها التحرري الشامل وموضوعية القيم الإنسانية التي بشرت بها. إن الحداثة التي يدافع عنها هابرماس هي مشروع غير مكتمل بعد، تقع على القوى اليسارية والديمقراطية مهمة استئنافه. لهذا السبب بدت له دعوة وحبج ممثلي ما بعد الحداثة للتوصل من هذا المشروع بمثابة عودة إلى التقاليد المعادية للتنوير

(Language games) المستندة على قواعد محددة تمنحها عقلانياتها وشرعيتها، لكن دون أن تضفي عليها امتياز تمثيل حقيقة موضوعية شاملة، بعبارة أخرى، إن ما ينفيه ليوتار هو وجود نظرية فلسفية تبرر صحة المعرفة العلمية وتفاضل بينها وبين أشكال المعرفة الأخرى، وتكون، في الوقت نفسه، معياراً للتفكير والممارسة السياسية. المضمون المحافظ لهذه الأطروحة واضح لا لبس فيه، فهو ينطلق من نظرة نسبية تعتبر الصراع الاجتماعي لعبة بلاغية لا يشترطها أساس موضوعي، ولا تحركها غاية واحدة ونهائية. وكأن لسان حال ليوتار يقول إنه ما أن نتجراً على تصور الواقع ككل واحد حتى نفتح الباب لسياسة شمولية لا تتوالى عن النجوى إلى العنف ومصادرة حرية الرأي لإثبات صوابها. الدليل المباشر الذي في ذهنه هو تجربة الأنظمة الشيوعية.

تقريباً على أطروحة ليوتار، بوسنا أن نشير إلى أنه في نقده الجذري للسياسة الحدالية ذات القضية المركزية، ودعوته إلى سياسة مطلبية، موضوعية، عفوية، وحتى فوضوية في احتلالها بالرغبة وروح المخالفة، يغفل كما يبدو أسئلة مهمة تمس حقيقة السياسة حتى في أكثر البلدان ديمقراطية وليبرالية. فماذا سيقول مثلاً عن الكيان السياسي الذي يحتكر حق العنف وتمثيل الإرادة العامة، أي الدولة؟ وماذا يعني وجود الأحزاب السياسية والحركات التي مازالت تتنافس على مواجهة الأزمة الاجتماعية ببرامج إصلاحية شاملة؟ هل إن قضايا مثل الغنى والفقر، البطالة والديمقراطية والبيئة هي من النوع الموضوعي والمؤقت، أم أنها ذات أبعاد عامة وترابطات بنوية؟ كيف يوفق ليوتار، كما تسأل مادان ساروب، بين دفاعه عن السرديات الصغيرة، أي الثقافات المحلية، التي تبرر تصوراتها وممارساتها من داخل منظوماتها الفكرية والرمزية، وبين الحريات الفردية والجماعية التي هي قيم شاملة؟

أفكار ليوتار عن سياسة ما بعد الحداثة، والتي تقف في الطرف النقيض من كل قول يأخذ بالإجماع والمقلاتية وواحدة الأفق التاريخي، يمكن مقارنتها بإسهام ما بعد بنيتوي آخر يعود إلى الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو. بدلاً من أن ينطلق من تحليل المدلولات

الحقائق المادية والقيم المعنوية، فهي يمكن أن تقدم في المجال الأول معرفة تقنية ذات مردود عملي أكيد، كما يمكنها أن تطرح في المجال الثاني منظومة أكثر إنسانية، من ناحية التصاميم والتضامن الاجتماعي وحرية الاختيار وتحقيق الذات، بعد أن نسبت خطابات الحداثة إلى نفسها فضيلة معرفة الحقيقة الكامنة وراء الواقع الظاهر ووراء نفسها كتنقيض مباشر لكل أشكال المعرفة الاجتماعية المخزونة في التقاليد الموروثة والأديان والأساطير والحكايات والملاحم. ولعل ما يستحق التوضيح هنا أن ليوتار حين ربط بين ألدنولوجيتين مختلفتين كالتبرالية والماركسية من جهة، وبين العلم الطبيعي من جهة أخرى، فقد قصد وجهه الضيق النظري بينهما، وهو الوجه الذي يفترض وجود قانون عام أو منطق عميق ثابت وراء مختلف مظاهر الواقع. هذا القانون أسماه ليوتار السرد الشامل أو ما فوق السرد. وربما تخلص أهم أطروحات الكتاب الصادر إليه في أن الاعتقاد بوجود حقيقة ميتافيزيقية مطلقة للعلم أو للخطابات الفلسفية، التي تستمد منه شرعيتها، لا يقل في لا عقلانيته عن الوعي التقليدي والأسطوري، ولكنه قد يكون أكثر خطورة منه لأنه يؤدي إلى نشوء أنظمة استبدادية شمولية، في تقريره عن حالة العلم في عصر الثورة المعلوماتية لاحظ ليوتار أنه متناقض، متقطع في مسيرته وغير قابل للتصحيح، الأمر الذي يعني برامجية ومرونة وتفتت معياناته وليس تراكبها والسياسها، ولأن العلم في عصرنا لا يوفر المرجع الأخير للحقيقة، تبدو دعوة ليوتار، إلى إعادة إحياء المعرفة العلمية والفلسفية ضمن نطاق المعرفة السردية التطبيقية، مقابلة، بهذا القدر أو ذاك، بحجة فيلسوف العلم توماس كون Thomas Kuhn صاحب الكتاب المشهور «بنية الثورات العلمية» (١٩٦٢)، والتي مفادها أن الثورات العلمية في المعرفة العلمية، كتنظير كوبرنيكوس مثلاً، لا ترجع إلى قوة الاكتشافات العلمية بحد ذاتها، فمن رآه أن ثورات كهذه، لا تقبل تفسيرها بالرجوع إلى الملاحظة المجردة والتجربة ومنهجية البحث، وإنما بالرجوع إلى افتراضات مفاهيمية وتقاليد ثقافية أوسع. في حالة ليوتار، تبدو المعرفة العلمية نوعاً من الألعاب المنغوية

واضح على تحليلات ما عرف بـ « مابعد الماركسية » للعلاقة بين البنيتين التحتية والفرقية. فهذه التحليلات تخلت، منذ البداية، عن التصور الميكانيكي، الذي يرجع السياسة والظواهر الثقافية والاجتماعية الى مجرد انعكاسات للعوامل الاقتصادي، وسحبت عن مفهوم الدولة أو الطبقة صفة تمرکز واحتكار السلطة وما يترتب عليه من عنف مادي أو هيمنة أيديولوجية. ومنحت، بالمقابل، دوراً شبه مستقل الى السياسة بوصفها قوة مؤثرة تشكل موضوعها مثلما تشكل به، قوة تتجلى في صراعات موضوعية تخترق الوحدات الكبيرة كالطبقة والأمة والدولة.

لا شك أن منظري ما بعد الماركسية، مثل شانتال موف وأرنستو لاكلو وبولانتزاس، مدينون في أفكارهم ليس فقط إلى فوكو وإنما أيضاً إلى جراسشي صاحب المفهوم المشهور عن الهيمنة، أي الثورة من تحت وليس من فوق، الذي أكد على دور المؤسسات الثقافية، كالمدرسة والكنيسة والنقابات والإعلام وبقية مؤسسات المجتمع المدني، في إحداث التغيير. كذلك لا يمكن فصل نظرتهم عن التحولات الحاصلة في المشهد السياسي العالمي، والمتمثلة في قيام اصطفايات جديدة على أساس العرق أو الجنس أو اللغة، أو على أساس قضايا عامة كالبيئة والسلام. ما يميز هذه الحركات الجديدة هو طابعها السياسي/ الثقافي الذي لا يفصح بالضرورة عن مضمون طبقي أو عن ضرورة اقتصادية. فظهور حركة الحضر، في ألمانيا مثلاً، يمزى إلى مستوى الرخاء المتحقق في سنوات الستينيات والسبعينيات وإلى أيديولوجيا طبقة وسطى مرفهة نسبياً، مما يسمح بتفسير انشغالها بالبيئة كتعبير عن حريتها الاجتماعية وليس استجابة لضرورة مادية مباشرة.

ما يميز سياسة ما بعد الحداثة إذن هو تجسيدها لحق، هذه الفئة الاجتماعية أو تلك، في التعبير عما تعتبره قضية أساسية، اختلاف مطالبها عن تلك التي تبناها الايديولوجيات التقليدية للأحزاب السياسية - بروجوازية كانت أم عمالية - أو النقابات، وأخيراً عدم تكفلها بطرح حل خلاصي للمجتمع الذي تنبثق منه. بعبارة أخرى، إنها تسلم، بشكل صريح أو ضمني، بفكرة التغيير الجزئي لا التغيير الجذري، فلا تتولى إلا قضية

العملية والمعرفية الكامنة في اللغة، كما فعل ليوتار، ركّز فوكو منذ كتابه « المراقبة والعقاب » (١٩٧٥) على تحليل السلطة مستفيداً من أفكار ينشئه عن إرادة السلطة وأصل وفصل الأخلاق ونسبية المعرفة. السلطة التي حللها فوكو لم تكن من النوع السياسي المتجسد في كيان محدد، هو الدولة، يضطلع بوظائف الهيمنة وضمان إعادة الإنتاج. إنها، بالنسبة إليه، آليات إخضاع الجسد الإنساني باسم نظام أو معرفة، آليات تنتشر في الحقل الاجتماعي، وتتخذ أشكالاً متباينة، وتؤدي وظائف مختلفة ضمن مجالات موضوعية كمصححات العلاج النفسي والعقلي والسجون والمدارس. هذا يعني أن السلطة، بمنظور فوكو، لا تنحصر في نقطة واحدة لتجسد إرادة أمة أو طبقة أو حاكم، ولا تتخذ هيئة تشكيلات عمودية وتراتبية فيها طرف تابع وآخر متبوع، بل إنها منتشرة في كل مكان، علائقية وأفقية، سلبية وإيجابية، تخضع البشر وتنتجهم تاريخياً في نظام محدد للحياة والثقافة. ما أراد فوكو إظهاره من اللجوء إلى المنهج الجينولوجي لتحليل السلطة في مستوياتها الهامشية والدنيا والجزئية والظرافية هو أولاً: محدودية مفهوم السلطة الذي يحصرها ضمن وحدات كبيرة وتناقضات رئيسية، ويبالغ في تعميم مظاهرها ويستسهل سبل الخروج من تأثيرها، ثانياً: خطأ النظرة الحقوقية إليها، والتي تصوورها ملكاً لمن يستحوذ عليها وعقاباً لمن يكون خاضعاً لها. في تناثرها ولامرکزيتها وعدم تجانسها في سياق واحد تمثل السلطة أساس الوجود والعلاقات الاجتماعية، إنها ليست وظيفة تابعة لقوة مادية (كالاقتصاد مثلاً) أو معرفية (المعرفة هي السلطة وفق شعار فوكو). ولكونها أساس الوجود الاجتماعي، يصبح من الصعب تصور التحرر الإنساني من خلال الانعتاق منها، أي إلغاؤها مرة واحدة وإلى الأبد.

لاستكمال الصورة لابد لنا من التنويه أن فوكو لم يذع تقديم بديل لما اعتبره المفهوم التقليدي للسلطة، بل اكتفى بنقده كجزء من نقد العقلانية التنويرية والنظرية الجدلية الهيجلية عن التاريخ كحركة غائية لكل وقوى كبيرة متصارعة. وكان لمفهومه عن السلطة، كزواضع متناثر، متحرك وملزم للوجود الاجتماعي، تأثير

هذا أن القضية التي كانت طاغية على سياسة القرن التاسع عشر وجزء كبير من القرن العشرين هي المتعلقة بفكرة العدالة الاجتماعية، حيث انقسم الموقف منها بين أيديولوجيا تبرر الاستغلال وأخرى تكافح ضده. مع النصف الثاني من القرن العشرين بدأت لوحة الصراع تتمعد شيئاً فشيئاً، ليس فقط بفعل تعددية مطالب القوى التي دخلتها، وإنما أيضاً لاستناد هذه المطالب على فكرة الحقوق، بما يقيها ضمن حدود الصراع الداخلي للبنية القوقية. إن سياسة ما بعد الحداثة تكتفي، من جهة، بعكس الصراع في مجتمع ديمقراطي على ممارسة السلطة بين الدولة و«جماعات الضغط» والحركات ذات التركيب الاجتماعي غير المتجانس، وهو صراع لا يؤسس نفسه على النموذج الإنتاجي الذي يفسر المجتمع من زاوية التناقض بين العمل ورأس المال. أما من الجهة الأخرى، فتعكس هذه السياسة تقلص دور الدولة القومية في سياق العولمة الاقتصادية والثقافية وما ينتج عنها من تناقضات غير قابلة للحسم ومن استجابات سياسية موضعية.

في إطار المجتمعات الليبرالية، الغربية على الأقل، تتجلى سياسة ما بعد الحداثة، حسب تشخيص باومان لها، في عدد من التوجهات منها: السياسة القبلية، سياسة الرغبة، سياسة الخوف وسياسة اليقين. تتجسد الأولى في زيادة انجذاب الأفراد للانخراط في جماعات «خيالية» تدعي التعبير عن هوية عرقية أو دينية أو طائفية وذلك يتعارض مقصود أو غير مقصود، مع فكرة المجتمع الحديث القائمة على افتراضات مثل وحدة الشعب ومركزية الدولة والمصلحة العامة. وبرت العودة إلى الولاء للجماعات، مقابل الانتماء الاجتماعي المتحقق اقتصادياً من خلال العمل، وقانونياً من خلال الحريات والواجبات، ومعنوياً من خلال قيم المواطنة، ظهور مصطلح سياسة الاختلاف كبديل عن سياسة الوحدة. أما سياسة الرغبة فتجد أساسها في الصلة بين وفرة الخيارات الجماعية المطروحة لأنماط الحياة القبلية غير التقليدية وبين تمتع الأفراد كأفراد بحريات واسعة لصنع هوياتهم الخاصة.. إن التمايزات الثقافية الناتجة، بما تحمله من مثل أخلاقية جماعية، تصبح حاجات مرغوبة في عملية

واحدة، ولا تواجه النظام السائد إلا في جبهات متغيرة، الأمر الذي يعني تعدد بؤر التوتر الاجتماعي واستقلاليتها وعدم استهدافها نقطة محددة تمثل جوهر النظام الرأسمالي. هكذا يبدو أن السلطة المنتشرة في أنحاء المسرح الاجتماعي تصنع مقاومتها على شكلها بهيئة معارك صغيرة، أشبه بحرب عصابات، ليس بهيئة مواجهة شاملة للإطاحة بالنظام ككل. ولكن، بالنسبة للبعض المأخوذ بفكرة تنظلي الفعل الاجتماعي، لا يوجد حتى هذا الشكل من المقاومة، الذي يظل مع ذلك جماعياً، لأن كل ما بقي في مجتمع ما بعد الحداثة الاستهلاكي لا يتجاوز حدود استيلاءات فردية محصورة في مجال الحياة الخاصة وبالتالي غير قابلة للتسييس. فإذا حذف دور العامل الذاتي في صنع التاريخ، لا تبقى سوى علاقات السوق ككمييار تقاس به الحريات والقضايا العامة والاستجابات الثقافية المضادة. إن التسليع هو شكل السياسة ومضمونها.

مع تشخيص قصور العقلانية التئورية، التي تقوم على تفسير المظاهر وفق أسباب عامة وقوانين جامعة، يصبح التعايش مع التآرجح واللاتحديد أمراً لا مفر منه. هكذا استنتج عالم الاجتماع Zygmunt Bauman الذي وضع في السنوات الأخيرة كتاباً هامة عن ظاهرة ما بعد الحداثة. فقد وصفها بأنها جرد لإنجازات وإخفاقات الحداثة المتمثلة في مبالغاتها عن الحرية الإنسانية وسلطة العقل كمنظم للعالم ضمن حدود تجربتنا الحسية له، حسب رأي «كانت»، أو كأساس ميتافيزيقي لكل التجليات الموضوعية للعالم، حسب رأي هيغل وأتباعه. إدراك هذا الإخفاق أدى إلى التشكيك بسيادة العقل كقوة طاردة لكل ما يشذ عن مبدأ النظام الشامل من ظواهر طبيعية أو ثقافية. بخصوص سياسة ما بعد الحداثة، فإن ما يميزها تحديداً، بنظر باومان هو عدم فصلها بين النظرية والممارسة، فهي عفوية تخالف الإجماع، ولا تفترض تجانساً في المصالح والقضايا المطروحة، ذلك لأنها في العمق ذات طبيعة وجودية وظرفية وليست ذات طبيعة تاريخية تفرق التدخل الإنساني بتصور مسبق عن الواقع كسيروزة صاعدة وكاستراتيجيات وتناقضات محورية وأخرى طرفية ولثوية. يلاحظ عالم الاجتماع

تشكيل الأفراد لذواتهم وفي تنافسهم مع بعضهم بوصفهم أفراداً مستقلين أو تابعين لجماعات متضامنة في سياسة الخوف ينتقل الخطر من الأنظمة الشمولية، التي تسحق الفرد بقوة تنظيمها البيروقراطي المعقلن، الى المواقب المحتملة على الجسد من الأمراض والأوبئة الناجمة عن الأغذية (لحم البقر والبيض والدجاج) والجنس (وباء الإيدز) والنفائات النووية، ويمكن اعتبار هذ الخوف مصدراً أو صدى لقلق أكبر على الطبيعة، التي هي الجسد الأم الأكثر تعرضاً لأضرار التلوث والتخريب والاختلال البيئي. أخيراً توفر سياسة اليقين صمام أمان مؤقتاً في مجتمع لذائذي Hedonistic ينشد اللذة الى أقصى الحدود، ويستسيغ خيارات الحرية والتعددية بذاتها ولذاتها. المصلر الذي يطمعن هذه الخيارات الخلقة من عواقبها غير المعلومة هو ليس أهل السياسة بل أهل العلم والاختصاص، الذين يدلون بأآلهم ونصائحهم الى أفراد لا بديل لديهم سوى الثقة بمرجع ما.

ما بعد الحداثة والماركسية

بمعنى ما يمكن اعتبار الماركسية نزعة ما بعد حداثة، لأنها قامت على نقد واقع وفكر وقيم الطبقة البرجوازية التي افترن به مشروع الحداثة تاريخياً. غير أن موقفها هذا لم يقرّبها خطوة واحدة من المعنى المتداول لما بعد الحداثة، وهو المعنى الذي عارض الماركسية في نقاط جوهرية، كما سنرى بعد قليل، وعاب عليها استنادها على مسلمات، تنتمي الى المنظومة الفكرية للقرن التاسع عشر، مثل النزعة العلمية والتفاوت بدور الإنسان في التاريخ. هذا الرأي عبّر عنه ميشيل فوكو، الذي سبق أن أشّرنا إلى أنه وجه نقده الى كيفية ممارسة السلطة (عبر آليات الإخضاع والانضباط) وليس الى ماعية السلطة (من حيث هي ملكية أو حق سياسي)، واهتم بكشف الوجه الآخر للعقلانية الحديثة المتجسد عبر مؤسسات العزل والعقاب. كذلك لاحظنا أن ليونار ركر اهتمامه على الشك بالنظريات الشاملة عن المجتمع والتاريخ، التي تجمع في نايها المعرفة الصحيحة والتحرر النهائي. من هذين المثاليين، على الأقل، يجوز القول إن

موقف منطري ما بعد الحداثة من الماركسية هو جزء من موقف أشمل إزاء التراث العقلاني لعصر التنوير الذي لم تخالفه الماركسية إلا من داخله، بينما المطلوب هو، برأيهم، الخروج عنه والتنديد به. لقد تصدى منظرو ما بعد الحداثة لعدة مسائل مترابطة من هذا التراث، وما تفرّع عنه من مناهج وأيديولوجيات. وبأني في مقدمة ما حاولوا دحضه فكرة المعرفة الموضوعية للمجتمع والطبيعة. فاعتبروا الاعتقاد بالحقيقة العلمية نوعاً من العنف الميتافيزيقي، الذي يقوم على دمج قسري للمعطيات الملموسة في تعميمات مجردة، وعلى صهر تعسفي للتنوع ضمن الوحدة. في تركيزهم على البعد الاجتماعي للعلم واستخداماته الأيديولوجية المتعددة، حاجج هؤلاء المنظرون ضد احتكار العلم للحقيقة، مما حوله نظرياً، الى مبدأ يقيني يفسر الواقع ولا يفسّر به، كما حركه عملياً، الى دعامة لعقلانية أدائية غايتها الأخيرة هي التحكم والسيطرة وتتمظهر في الأنظمة الاستغلالية، البيروقراطية والتسلطية.

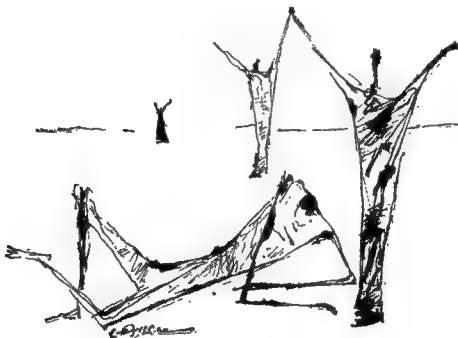
إن محاولتهم دحض فكرة المعرفة الموضوعية، التي تستند، كما هو معروف، على منطق يفسر الظواهر بأسباب محددة وعامة، قادتهم الى تكريس اهتمامهم نحو تحليل الخطابات والمنظومات الفكرية واللغوية والتمثيلات الثقافية. هذا الرأسمال الرمزي هو، بالنسبة إليهم، ليس مجرد انعكاس لعوامل مادية أو ضرورات اقتصادية، بل هو مفتاح لفهم المجتمع بوصفه مسرحاً لقوى متعددة النزعات والغايات. وللأفكار والأيديولوجيات دور أساسي في تشكيله، فهي التي تبرر النظر إليه كوحدة متماسكة تحيط بمصادر التناقض والاختلاف من كل ناحية، وهي التي تكمن وراء صنع الأفراد والجماعات لهوياتهم وخياراتهم. في نقدهم للرأسمال الرمزي، اضطلع منظرو ما بعد الحداثة بمهمة مزدوجة، فقد فصلوه، من جهة، عن عمقه المادي وخلفياته الواقعية، كشفوا، من جهة أخرى، عن التحيزات الكامنة فيه والصادرة عن التفكير من خلال ثنائيات تناقضية مثل الأنا/ الآخر، العقلاني/ اللاعقلاني، المركز/ الطرف، الحديث/ التقليدي، الأصل/ التقليد، الكتابة/ الكلام .. الخ.

بدليل يفترض رؤية تغييرية وفعلاً جماعياً. رغم هذا فتقييمات الماركسيين لما بعد الحداثة تبدو متباينة. فمنهم من يرفضها، جملة وتفصيلاً، على أساس أنها بضاعة أيديولوجية قديمة، وأن راديكالياتها الظاهرية ورلها بكل ما هو مختلف ومتفرد يموهان موقفها المذعن لهيمنة رأس المال، وامتنالها لشروط مجتمع الصورة والاستهلاك. إن ما بعد الحداثيين، وفق هذا المنظور لا يقترحون سوى المصالحة مع مبدأ الأمر الواقع لأنهم، في الحقيقة، غير مهالين بالسياسة أصلاً. بالمقابل هناك، بين الماركسيين، من يرحّب بأفكار ما بعد الحداثيين بوصفها تعبّر عن إمكانية جديدة لمراجعة وتأهيل النظريات والمفاهيم الفلسفية والاجتماعية للفكر الحديث في ضوء المستجدات الاقتصادية والسياسية والثقافية لعصرنا. وأبرز من يتبنى هذا الرأي هما شانتال موف وأرنستو لاكلو، اللذان، كما أشرنا، حاججا باتجاه إعادة النظر بالمقولات الأساسية للماركسية، عن الطبقة والسلطة والتحرر، واعتبرا الماركسية مرجعاً، من بين مراجع أخرى، لتحليل الواقع التعددي واللاحتمي للمجتمع المعاصر. وبين هذا وذاك هناك، كما هو متوقع، موقف ثالث لا يقبل بالتصورات الماركسية التقليدية، التي تنفي وجود أسباب حقيقية خلف استيعات ما بعد الحداثة، ولا يهادن سفسطات ما بعد الحداثيين. فهو يسجّل لهؤلاء تحسّسهم لبعض التحولات الفعلية المهمة التي طرأت على بنية المجتمع الرأسمالي في العقود الأربعة الأخيرة، وكذلك للإشكالات النظرية التي صارت تواجهها مفاهيم الحداثة والتتور، سواء تلك المتعلقة بالتاريخ الشامل المحكوم بمنطق التقدم والتحرر، أو تلك المتعلقة بالعقل الواحد التجاوز لتعدد الثقافات والقيم والأزمنة لكنه، في الوقت نفسه يأخذ على ما بعد الحداثيين وعيهم الزائف لحقيقة التحولات الاقتصادية والتكنولوجية والاجتماعية والسياسية للرأسمالية وللعالم بأجمعهم. ويكشف كذلك تهافت حججهم ضد العقلانية الحديثة وبؤس بدائلهم لها.

ما هي السياسة التي يمكن أن تنبثق عن هذا النوع من التفكير؟ أولاً: إنها سياسة متعددة لا تعترف بوجود نقطة مركزية، نابعة من الأساس الاقتصادي للمجتمع ويتمحور حولها الصراع بين طبقة وأخرى أو بين سلطة ومعارضة. ثانياً: إنها سياسة عفوية بلا نظرية شاملة عن الواقع، وبلا معيار مسبق للحكم على الفعل الاجتماعي، وبلا حامل تاريخي (طبقة، فئة اجتماعية، أمة) واضح المعالم والأهداف. ثالثاً: إنها سياسة موضعية لا تقترح حلاً جذرياً للتناقضات الاجتماعية بل أشكالاً من التغيير الجزئي تتناسب مع اختلاف المطالب وتباين المصالح وانعدام وجود خط فاصل بين ماهو رئيسي وما هو ثانوي من قضايا. لا شك أننا لو نظرنا إلى الماركسية بمنطق هذا التفكير والسياسة الناتجة عنه لبدت لنا ذات طابع إشكالي في العديد من أوجهها النظرية والعملية. فما الذي يميز الماركسية عن بقية الأيديولوجيات إذا كانت هي مجرد نظرة من نظرات متعددة إلى الواقع؟ وما قيمة مفاهيمها عن الطبقة والحزب والاشتراكية إذا كانت هذه المفاهيم مجرد أسماء أو دوال لغوية مفرغة من أي محتوى موضوعي؟ وما أهمية الممارسة الثورية إذا نفرت النظرية من المييمات، التي تمنح الممارسة أفقها التحرري، وحبست مقولاتها في أطر نسبية ضيقة؟ ما جدوى دمج التجليات المختلفة للصراع الاجتماعي في وحدات كبيرة متجانسة إذا كان المجتمع نفسه مفكك الأوصال، متناثر القوى والاستراتيجيات؟ ما مبرر التركيز على دور العامل الاقتصادي إذا كانت الأفكار والخطابات السياسية والإعلامية هي التي تصنع هويات الأفراد والجماعات؟

ما هو رد الماركسيين على هذا التحدي؟ يمكن القول إنهم يتفقون إجمالاً على نقد أفكار ما بعد الحداثة لأنها تنكر إمكانية الفهم الموضوعي للحقيقة، وتلغي البعد التاريخي للظواهر الاجتماعية من خلال تناولها كخطابات وتمثيلات قائمة بذاتها وعائمة على سطح الواقع، وتعجز عن تقديم بدليل للنظام الرأسمالي،

- (1) Aronowitz, Stanley. Postmodernism and Politics. Social Text, 18(1988).
- (2) Bauman, Zygmunt. A Sociological Theory of Postmodernity. Thesis Eleven, 29, (1991).
- (3) Bertens, Hans, The Idea of the Postmodern: A History. London: Routledge, 1995.
- (4) Callinicos, Alex. Against Postmodernism. Cambridge: Polity Press, 1989.
- (5) Connor, Steven. Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary. Oxford: Blackwell, 1997.
- (6) Eagleton, T. The Illusion of Postmodernism. London: Blackwell, 1996.
- (7) Habermas, Jürgen. The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1987.
- (8) Jameson, Fredric. Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism. London: Verso, 1991.
- (9) Lyotard, J.F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Minneapolis: Minnesota University Press, 1984.
- (10) Murphy, John W. Postmodern Social Analysis and Criticism. New York: Greenwood Press, 1989.
- (11) O'Neill, John. The Poverty of Postmodernism.. London: Routledge, 1995.
- (12) Rose, Margaret. The Postmodern and the Post-Industrial. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- (13) Sarup, Madan. An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism. New York: Harvester, 1993.
- (14) Smart, Barry. Postmodernity. London: Routledge, 1993.
- (15) White, Stephen K. Political Theory and Postmodernism. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.





الحداثة وما بعد الحداثة فى الفكر والأدب

محمد على الكردى*

الديمقراطية الحقيقية ومناوأة السلطة لكل التيارات الفكرية والمقائدية المعارضة لها. غير أن هذه النزعات التوفيقية وما كانت تتلبس به من ضروب الأيديولوجيات الوسطية والتعادلية ما كانت لتمنع بعض القوى اليسارية من التعبير الصريح عن رؤاها التقدمية الثورية للواقع السياسى والصراع الطبقي، وهو الأمر الذى أدى، من غير شك، إلى تجذير حركات الفكر السلفى وتحول بعضها إلى التيارات الأصولية.

أشكال الحداثة :

إن عملية تحديث الفكر المصرى، وهو المشروع الذى كرس له «عزت قرنى» الجزء الأكبر من مجهوده النظرى، يبدأ، فى الواقع، مع الطهطاوى، من غير أدلجة واضحة، أى بشكل عفوى وفى إطار الفكر الإصلاحى الذى لا يتعارض مع البنية العقائدية للإسلام ولا مع مقاصد الشريعة. ولعل ذلك الدور الإصلاحى وطبيعته «الرأسمالية» التى تجعل من الأمة المصرية وطناً أو ذاتاً تتجاوز مجموع أفرادها، كما يقول عزت قرنى (١)، هو الذى يسمح لكاتب مثل لويس عوض باعتبار الجبرى السلفى - كما يرى بحق على بركات (٢) - واحداً من مؤسسى الفكر المصرى الحديث، بينما تختلف فلسفة الإصلاح عند الطهطاوى بقدر ما يتأثر هذا المفكر تأثراً

ليس من شك فى أن موضوع الحداثة والتحديث لم يعد الآن مثاراً للنقاش والجدال فى حد ذاته، بقدر ما أصبح النقاش يدور حول عناصر أو مكونات الحداثة والتحديث. ولقد كانت ظاهرة الحداثة العربية فى بدايتها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باكتشاف النموذج الغربى للتقدم، ومتولدة عن الحاجة الماسة إلى سد الهوة السحيقة التى كانت تفصلنا عن الغرب، ليس فقط على المستوى التقنى والمعيشى، وإنما أيضاً السياسى والاجتماعى والتنظيمى بعامه. ولقد حرص المفكرون، منذ انبثاق الوعى الحديث، على التمييز بين الجوانب المادية للتقدم وبين الأسس الدينية والروحية للموروث، كما حرص المبدعون من الأدباء، مثل يحيى حقى فى «قنديل أم هاشم»، وتوفيق الحكيم فى «عصفور من الشرق» على إبراز خطورة النقل الحرفى للحضارة المادية الغربية وإهدار القيم الأخلاقية والتراث الروحى الذى قامت عليه الحضارة الإسلامية فى أوج مجدها. إلا أن هذا الموقف التوفيقى كان غالباً ما يرتبط بميول المبدعين إلى تجنب المواقف الأيديولوجية الصارخة، وإلى رغبتهم العميقة فى عدم إخضاع الأدب إلى رؤية سياسية محددة. ولقد كان هذا الموقف السمة الغالبة للعقيدة المصرية ذات التوجه «البرجماتى» أو العملى، خاصة فى ظروف غياب

(*) أستاذ الأدب الفرنسى - كلية الآداب - جامعة الاسكندرية.

بك.

مهما يكن من أمر، فإن طغيان التيارات الأصولية بدءاً من فترة الحكم السائد حتى وقتنا الحاضر، وهي سمة يراها البعض مميزة لفترة ما بعد الحداثة، نظراً لما تعرف به من غياب العقلانية والدعوة إلى العنف، لا يجب أن يحجب عنا استمرارية حركة الإصلاح الإسلامى مع كثير من المفكرين الجادين الذين يمكن اعتبارهم امتداداً للفكر الإسلامى التنويرى المعتدل وعلى رأسهم محمد عمارة ومصطفى محمود، وذلك بالرغم من نفور هذا التيار من حركة تجديد التراث وإعادة إنتاجه وفقاً لآليات الخطاب الحديث وقواعد التفسير «الهرمينوطيقى» مع كل من حسن حنفي ونصر حامد أبو زيد.

لنعلم، على كل حال، أن ظاهرة الحداثة في مصر أو في أى بلد عربى آخر لم تنشأ كظاهرة مستقلة أو ذاتية، فهي وثيقة الارتباط، أردنا أم لم نرد، بالتجربة الغربية، وذلك لأسباب تاريخية موضوعية من جهة، ولارتباطها الشديد بمجموعة من المفاهيم والتصورات النظرية المتولدة عنها جديلاً، من جهة أخرى. ذلك أن الحداثة نشأت في الغرب على أنقاض المجتمع الزراعى الإقطاعى أولاً، وثانياً: على تخلخل المفاهيم الدينية والميتافيزيقية والمثالية التى شكلت العامل الأساسى لرؤية الوجود أو الأيديولوجيا التاريخية الملازمة لهذا المجتمع. بمعنى آخر، إن الحداثة الغربية تشكل مجموعة من الظواهر المتكاملة عضواً والنانجة تاريخياً عن حركة التطور الجدلى للمجتمعات الأوربية الوسيطة؛ فالمجتمع الأوربى الوسيطى كان يقوم، من حيث تركيبته السياسية والاجتماعية، على تفتيت السلطة المركزية، وعلى سيادة الإقطاع على مصادر الثروة الأساسية وهى الأراضي الزراعية؛ كما كان يقوم، على مستوى الأيديولوجيا الدينية والفكرية على مبادئ ثبات القيم والتحديد المسبق عرفاً وقانوناً للهيراركية الثلاثية التى كانت تحكم النظام الاجتماعى، وفقاً لمبادئ العبادة (وظيفة رجال الدين) والقتال (النبلاء) والعمل (الفئة الثالثة وتشمل البرجوازية ومختلف فئات الشعب الأخرى). وأخيراً كانت الرؤية الميتافيزيقية للوجود، التى بلورتها علوم

عميقاً بفلسفة التنوير وما دعت إليه من فصل السلطات وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم على أساس دستورى، وإن كان يؤمن، مع ذلك، أن ما يقدمه المجتمع الفرنسى لا يختلف فى جوهره عن روح الحضارة الإسلامية التى شوحتها نظم الاستبداد العثمانى والمملوكى^(١٣).

ويأخذ فكر التحديث، مع على مبارك، طابعاً تقنياً ومؤسسياً بحثاً، إلى الدرجة التى يمكن اعتبار هذا الرجل المؤسس الحقيقى للفكر التكنوقراطى المصرى، بينما يأخذ، عند الشيخ محمد عبده، طابع الإصلاح أو التنوير الدينى. على هذا النحو، تتفرع عملية التحديث إلى شق مدنى صرف، وهو الشق الذى يبدأ مع حكم محمد على وينتهى بتطوير فعلى لمؤسسات الدولة ونقل مصر من مجتمع وسيطى إلى مجتمع مدنى حديث، كما سيؤدى إلى نزوع الفكر الليبرالى النيابى الذى سيطر مهيمناً على الساحة السياسية والفكرية حتى قيام ثورة يوليو عام ١٩٥٢، بينما يعطلم الفكر الإسلامى الإصلاحى، فى سعيه نحو التجديد، بالسلطة الدينية الدجماطيقية، وهو ما سيولد بدوره هذا التفرع المعروف إلى يسار إسلامى تقدمى يسعى إلى تحديث التراث وإعادة قرأته وفقاً لمعطيات العصر وآليات العلم الحديث، وإلى يمين إسلامى يتمسك بحرفية الموروث ويرفض كل ربط بين هذا الموروث وبين حركة التاريخ، كما يزداد تطرفاً وتصلباً منذ نجاح الثورة الإسلامية فى إيران وانتهيار حكم الشاه الليبرالى الزائف.

ومن لم، يمكننا القول بأن عملية التحديث، الملتبسة أحياناً بعملية النهضة وفكر الإصلاح الدينى، تحتاج دائماً إلى توضيح جذورها وأصولها؛ فالتحديث - من غير شك - عملية مستجبة من الغرب، ولا يمكن نكران دور الصدمة التى أحدثتها حملة «بولابرت» على مصر عام ١٧٩٨، بالرغم من وجود جلور محلية لنهضة فكرية عرفتها مصر على استحياء فى الربع الأخير من القرن الثامن عشر مع الزيدى وحسن العطار، وفقاً لاجتهادات «بيتر جران»^(١٤)، وإن انتهت بإعاققتها فوضى الحكم المملوكى وما أدت إليه هذه الفوضى من تبديد ثروات الشعب على أيدي الطباغيتين مراد بك وإبراهيم

اللاهوت والفلسفة المدرسية في جمعها بين الفلسفة والدين على طريق كبار فلاسفة المسلمين (٥)، تشكل الركيزة الأساسية لأنساق القيم والمعايير والمثل التي لا تنظم فحسب مجمل العلاقات الاجتماعية على هذه الأرض، وإنما كذلك علاقة الأفراد بحياتهم الأخرى من حيث الرؤية الرأسية للعالم، ومن حيث مفاهيم الخير والشر والطاعة والمعصية والثواب والعقاب.

لا جرم، من ثم، أن تأتي قيم الحدائق مواكبة لمعظم التغيرات التي سوف تصيب هيكل المجتمع الإقطاعي، وتؤدي إلى خلعته، ثم، في النهاية، إلى انهياره. وأول مظهر من مظاهر هذا التغيير سوف ينبثق من عملية التناقص نفسه الذي ينشأ من الصراع المتولد، من جهة، بين رجال الإقطاع والسلطة الملكية، وبينهم وبين الطبقة البرجوازية الصاعدة، من جهة أخرى، خاصة مع بدايات ازدهار ظاهرة المدن واتعاش التجارة خلال القرنين الثاني عشر والثالث عشر. ذلك أن الملكية تسعى جاهدة إلى تثبيت السلطة المركزية، ومن ثم القضاء على الإقطاع ومنظومة القيم والمفاهيم التي يمثلها، خاصة ما يتصل منها بولاء الأنسال لأسيادهم الإقليميين، والقضاء أيضاً على التضارب بين حقوق الإقطاع وحقوق الملكية الصاعدة، على مستوى تحصيل الضرائب والتنظيمات والتشريعات الإدارية والقضائية والعسكرية. وكانت الطبقة البرجوازية المنبثقة عن احتكار القرى الكبيرة أو الكفور (bourgs) ذات الأسواق، وفي المدن الإقليمية تعاني من سيطرة الإقطاع ليس فحسب على الأراضي الزراعية المحيطة بهذه المراكز الأهلة بالسكان، وإنما أيضاً على أجزاء هامة من مساحاتها العمرانية، وهو الأمر الذي دفع هذه الفئة من التجار والأعيان من أصحاب المناصب البلدية إلى مقايضة النظام الملكي على تحرير المدن للتجارية الهامة مقابل هبات مالية ضخمة تساعد على تقوية الحكم المركزي وتدعيم الوضع المادي للخزانة، وهو ما يتيح له تجييش الجيوش ودفع مرتبات موظفيه والوقوف أمام المعصيان المحلي والاعتداءات الخارجية على البلاد.

وليس من شك في أن هذا التحالف، الذي فرضته الظروف التاريخية الموضوعية والمصالح الاقتصادية

والوطنية المشتركة، قد لعب دوراً كبيراً في تأسيس الدولة القومية الحديثة في آخريات القرن الخامس عشر، وفي تحقيق هدفين عظيمين كانا بمثابة الشرط الأساسي لقيامها، والغاية التاريخية الحميمة التي كان لا مناص من انتهائها إليها، وإن لم يكن ذلك بالصورة الشمولية التي قد يتصورها بعض الناس؛ والهدف الأول هو الارتباط العضوي بين وظيفة النظام الملكي، الذي نشأ على أثر تفتت وتصدع الإمبراطورية الرومانية، وبين قيام مفهوم الأمة (nation) ذات البعد التاريخي واللغوي المرتبطة بانتماء الوعي القومي. أما الهدف الثاني فهو ضرورة تحرير السوق المحلية من سيطرة الإقطاع، كطريقة استهلاكية مبددة للثروات الإقليمية، والتحول إلى السوق الوطنية التي تلتقي عبرها مصالح الطبقات البرجوازية الصاعدة مع المصالح القومية التي وصلت إلى أعلى درجات الوعي الوطني من خلال المفاهيم والرؤى البرجوازية على شاكلة تصور العلاقة بين الملكية والريعية في هيئة نظام تعاقدى، بينما كان تصور الشعب لهذه العلاقة غالباً ما يأخذ طابع العلاقة بين الأب وأبنائه أو بين الراعي وربيته. ويشمل كذلك الهدف الثاني ضرورة تأكيد الحريات الإقليمية وحرية الانتقال وحرية الأشخاص والتجارة والتملك، وذلك لما تتميز به هذه القيم، بجانب خصوصيتها الطبقة، من سمات إنسانية يسهل تعميمها في إطار تصور شمولي للوطن كقوة قومية ولغوية ودينية متجانسة. وليس من شك في أن هناك تلازماً وظيفياً، ليس فحسب بين نمو العقلية أو الأيديولوجيا البرجوازية ومبدأ قيام السوق الوطنية، وإنما أيضاً بينهما وبين البحث عن صيغ قانونية تتلاءم مع عملية التوحيد الإقليمي الذي حققته تاريخياً، وإن على فترات تاريخية متباعدة، النظم الملكية المنبثقة عن تفتت الإمبراطورية الرومانية منذ أواخر القرن الخامس الميلادي وبداية تشكل خريطة الدول الأوروبية المقبلة. ولعل أهم النظم القانونية عقلانية، التي تعود إليها بعض الدول الأوروبية، هو النظام القانوني والإداري الذي تأسس الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ استلهاماً من القانون الروماني الذي ظل قائماً في جنوب فرنسا بينما سادت بقية أقاليمها فوضى الأعراف والعادات التي انتقلت من مرحلة

الشفافية إلى مرحلة الكتابة خلال القرن السادس عشر. ولاشك أيضاً أن هذه التحولات في البنية السياسية للدولة والبنى الاقتصادية والاجتماعية للتجمعات الإثنية المكونة لشعوبها سوف تنعكس، ليس فحسب على عملية إعادة توزيع الدين، الذى كان يشكل الرؤية الأيديولوجية السائدة لمجتمعات العصور الوسطى، وإنما أيضاً على تشكيل المفاهيم الفكرية والأدبية والفنية المواكبة لقيام العالم الحديث. ذلك أن الدين كان يشكل، في العصور الوسطى، القاعدة الأساسية لنظرة الأمم المسيحية إلى الكون والحياة، وهى النظرة التى مازالت غالبية على العالم الإسلامى حتى اليوم. ومعنى ذلك أن كل مناحى الحياة من السلوك الفردى إلى السلوك الجماعى، ومن المعاملات الاقتصادية (قضية الربا والسعر العادل) إلى أرقى الموضوعات الأخلاقية والفكرية والأدبية والفنية، كانت تندرج جميعاً تحت إطار الدين؛ ومن ثم، كان من الطبيعي أن تنشعب الصراعات السياسية في ثوب الدين وما يقدمه من أشكال ممكنة للتعبير عن المصالح الاقتصادية أو الخلافات العرقية والقومية، وذلك بقدر ما كان الدين يمثل طريقة للتعبير الأيديولوجية الوحيدة في تلك العصور. ولعل هذا ما نلاحظه أيضاً في تاريخنا الإسلامى بصدد العلاقة بين المذهب الشيعى وحركة صراع الشعوب الفارسية ضد هيمنة العناصر القومية العربية على الحكم؛ وكذلك عبر ما يسمّى بالحركات الشعبية حيث كانت المذاهب الخارجة على السنة هى، في الوقت نفسه، الخارجة على السلطة الرسمية بسبب ما كانت تمارسه هذه، أحياناً، من ظلم وتجاوزات تجاه حقوق الأجناس غير العربية.

وليس من شك في أن هيمنة هذه الشمولية الدينية كانت أيضاً وراء الصراعات الفقهية والمذهبية ومحاولات التوفيق بين الفلسفة والدين في الغرب، وبين العقل والنقل في تراثنا الإسلامى. إلا أن هذه الشمولية تأخذ في الانفكاك تدريجياً في الغرب المسيحي مع بدايات عصر التنوير الحديث. ولعل أول صدع نلاحظه، على المستوى السياسى، هو تحالف «قرانسوا الأول» (١٥١٥-١٥٤٧) ملك فرنسا، خلال النصف الأول من القرن السادس عشر، مع السلطان العثمانى ضد

البلاد المسيحية المعادية له، وعلى رأسها أسبانيا والنمسا اللتان كانتا تدوران في فلك أسرة الهابسبورج. كما أن المبادئ «الجديدة»، التى يصوغها «ماكياڤيللى» (١٤٦٩-١٥٢٧) في كتابه «الأفيم» (١٥١٣)، تقلب رأساً على عقب كل القيم والمثل التى كان يقوم عليها نظام الفروسية، على الأقل من الناحية النظرية، من ولاء وإخلاص للسيد أو الحاكم العادل، وتفاؤ في سبيل نصرة الحق والدين والأرملة واليتيم؛ وذلك بحيث تصبح متطلبات السياسة الواقعية ضرباً من الحرب المقتنعة التى تأخذ فيها كل الوسائل الخبيثة، من قتل وغدر وخيانة، طابع الشرعية في سبيل تحقيق الهيمنة على السلطة (٦). وليس من شك في أن هذه التحولات تندرج كلها في إطار العقلية العملية التى لايجب فصلها عن مختلف ألوان العقلانية الجديدة التى ترى النور تدريجياً ليس فحسب في مجال العلم والفلسفة وإنما أيضاً في الفنون والأخلاق والسلوك. على هذا النحو، يمكن فهم العقلانية السلطوية، أو بعبارة أخرى الواقعية السياسية، من منظور مصلحة الدولة (raison d'état)، التى سرعان ما تربط بين شخص الحاكم «المطلق» أو «المستبد» وبين جهاز الدولة كجهاز يتحد به ويتمثل فيه إلى درجة التطابق، وهو عين التصور الذى سيؤدى فيما بعد إلى بلورة مبدأ «الكاريزما» الذى يجعل من الحاكم شخصاً خارقاً وطلائعاً ملهماً من قبل العناية الإلهية في سبيل إنقاذ الأمة. كما أن هذه العقلانية السياسية لايمكن فصلها، من جهة أخرى، عن التصورات التى لاترى في الإنسان إلا غرائزه العدوانية وميله «الطبيعى» إلى الشر، إذ من الواضح أن معظم دعاة الاستبداد السياسى الحديث مثل «ماكياڤيللى» أو «هوبز» (١٥٨٨-١٦٧٩) يؤمنون بالطبيعة الشريرة للإنسان، وهو ما يدفعهم إلى تخیل نظم للحكم تقوم على الحد من سلطة الأفراد ودفعهم إلى التنازل عن الجزء الأكبر من حرياتهم إلى شخص الحاكم في سبيل توفير الحماية لهم والحفاظ على أمن الدولة والتوازن العام للمجتمع. هذا بينما تفترض بلورة فكرة المجتمع المدنى تأصيل مبدأ الديمقراطية، وهو ما لا يتم إلا بطرح مضمون العلاقة القائمة بين مصداقية الفعل وواقعه، وهى القضية التى يعنى بها «هابزباس» (٧)؛ ولكنها لا تتحقق، في النهاية، بصورة موفقة إلا على أساس من خلفية عامة يناط بها تدعيم أو تأسيس مجتمع

تواصل أو تشاركى.

وليس من شك فى أن انشقاق هذه العقلية العملية، التى تركز عليها فلسفة الدولة القومية الحديثة، سوف تقوم بتعديل وظيفة الدين وتحويله من رؤية لاهوتية مركبة للكون تقوم على الصراع ضد الإسلام، إلى رؤية لأيدىولوجية تدعم شرعية النظام الملكى وتؤكد استقلاليته، من منطلق حماية المصالح القومية، ضد هيمنة البابوية. وقد لعبت «البروتستانتية» مصداقاً لهذه الرؤية «الكاثوليكية»، نفس الدور حينما ارتبطت، فى عهد «لوتر»، بحركة تحرير بعض الإمارات الألمانية من سيطرة أسرة «الهابسبورج». ومهما يكن من أمر، لقد ارتدى الدين المسيحى، منذ القرن السادس عشر، طابعاً قومياً واضحاً، الأمر الذى أدى إلى استقلال «كنيسة» إنجلترا عام ١٥٣٤ على أبدى «هنرى الثامن» المزواج، وإلى نزع الكنيسة الفرنسية إلى الاستقلال خلال حكم «لويس الرابع عشر»، وقيام حركة «الجليكانية» (gallicanisme) فى إطار مذهب «الجانسنيزم» (jansénisme) المتطرف والمناوئ لجماعة «اليسوعيين» الموالين للبابوية. كما أنه من الواضح، بالرغم من استمرار بعض المجاهبات بين «الكاثوليك» و«البروتستانت»، بعد حروبهم الدامية خلال النصف الأخير من القرن السادس عشر فى فرنسا، وبعض المجادلات اللاهوتية بين «اليسوعيين» الذين طردوا من فرنسا عام ١٧٦٤، وبين «الجانسنيست» الذين أدانهم البابا للمرة الثانية عام ١٧١٣، خلال القرن الثامن عشر، المعرف بمصر التنوير، أن الوظيفة الأساسية للدين المسيحى أخذت تنحصر تدريجياً فى إطار عمليات الإحسان والعناية بالمرضى والفقر والقيام بمهام التربية والتعليم. ولعله من الطريف أيضاً أن نلاحظ أن القرن السابع عشر الفرنسى قد شهد نهاية المحاكمات الذائعة الصيت، خلال العصور الوسطى وحتى القرن السادس عشر، التى كانت تقام للسحرة ودعاة الهرطقة، والتى أدبن فى إطارها «جاليليو» (١٥٦٤-١٦٤٢)، وأُحرق حياً «جيوردانو برونو» (١٥٤٨-١٦٠٠) (٨).

إن هذه العقلانية التى برزت عبر تأسيس الدولة القومية الحديثة والتى فصلت، وإن كان على المستوى

الفعلى أكثر منه على المستوى النظرى والأيدىولوجى، بين جهاز الدولة أو السلطة المدنية للملكية وبين هيمنة السلطة الكنسية، تبرز أيضاً على مستوى الإبداع الثقافى والفنى من خلال أدب «الإنسانيات» الذى لايشمل فحسب بحث الآداب والفلسفات اليونانية القديمة، وإنما كذلك استخدام المناهج العقلية والفيلولوجية فى دراسة ونقد النصوص الدينية، على شاكلة «أزام» الهولندى (١٤٦٩-١٥٣٦) و«ديكابل» الفرنسى (١٤٥٠-١٥٣٦)، ونشر مباحث اللياقة وآداب السلوك التى سوف تساهم فى صنع الإنسان المتحضر الجديد، وإن كان هذا التنميط أو التطويع لايمنع من انفجار مفاهيم القوة أو الفتوة (virtu) التى تؤكد الطاقة الإبداعية الجديدة التى تتجلى، من جهة، عبر هذا الكم الهائل وغير المسبوق من الأعمال والروائع التى قدمها فنانون عصر النهضة الإيطالية، وعبر هذه الرؤى الأسطورية «البروميثية» المستجدة التى تضع الإنسان فى مركز الوجود، من جهة أخرى.

ومن ثم، يمكن القول بأن ظاهرة الحدالة تبرز، منذ البداية، عبر صورتين رئيسيتين: صورة العقلانية الإرادية المبعدة لأوهام وتخلفات العصور الوسطى، وصورة الذاتية الأدبية التى سنناقشها فيما بعد. وتؤكد العقلانية، بدورها، من خلال تيارين متضاربين: تيار الفلسفة المثالية التى لا تقطع صلتها كليةً بالفكر الفلسفى القديم، ولاحتى مع الدين، ويمثله «ديكارت» و«مالبرانش» و«لبيترز»، والتيار العلمى الرافض لسميراث الفلسفة القديمة، ومن أتباعه أو رواده «بيكون» و«جاليليو» مؤسس الفيزياء الحديثة. إلا أن «فرانسس بيكون» يظل محصوراً فى نطاق الإميريقية ومجال الملاحظة والتجربة المباشرة، وهو الخط الذى ستميز به المدرسة الإنجليزية بعامه، سواء مع «جون لوك» أو «هيوم»، أو حتى فيما بعد مع نشأة الفلسفات التحليلية والوضعية المنطقية واللغويات البراجماتية، وهو ما يدل على أن العقلية الحديثة فى العالم الأنجلو ساكسونى، الذى يفيد أيضاً من إسهامات «مدرسة فيينا»، أقرب إلى العقلية العملية منها إلى التهوريمات والرؤى الميتافيزيقية، التى مستشكل من خلالها العقلانية الألمانية أو الفرنسية.

والصراعات الطبقيّة والفشوّة وتوازن علاقات القوى الداخليّة والخارجيّة.

ولكن إذا كانت الحدادّة الفكرية تعتمد على أساس مفاهيم التقدّم، وعلى تأكيد دور العقل وأولويته بالنسبة للمسلمات والثوابت التي يجب أن يقوم عليها الفكر العربي الحديث، وإذا كانت تهدف، في المقام الأول، إلى إطلاق حركة المستقبل وتحقيق العدالة الاجتماعيّة والسعادة البشريّة عن طريق تطوير العلم وتعميم فوائده بواسطة ما ينتجه ويبدعه من تكنولوجيا متطورة دوماً، فإن الحدادّة الأدبيّة والفنيّة لاتتزامن، بالضرورة، مع متطلبات الفكر. ولعل هذا التناقض الظاهر هو إحدى المشكلات العويصة التي يجب علينا محاولة فهمها وتبديد ما يحيط بها من غموض. بيد أنّه، لكي نصل إلى هذا الفهم، علينا أن نقر أولاً بأن عدم التزامن بين مستويّات التعبير هو مسلمة يجب قبولها، كما علمنا «التوسير» في نقده لمفاهيم الشموليّة الهيكلية^(١)، وذلك بقدر ما يوجد من خلخلة وعدم تطابق بين البنى التحتيّة، المشكّلة لقوى الإنتاج، والبنى الفوقيّة بما فيها العلاقات الاجتماعيّة للإنتاج، ومختلف أشكال التعبير عن الوعي الجمعي سواء في الفن والأدب، ويقدر ما يوجد، وفقاً لدروس «جورفيتش»^(٢) من ضروب التعدديّة الزمنيّة التي تحكم عملية التطور أو التغيير الاجتماعيّ. معنى ذلك أن المجتمع، أي مجتمع، لايشكل وحدة كليّة متجانسة؛ كما أن البنية الفوقيّة، التي تتمثل في مختلف ألوان النشاطات التنظيميّة أو القانونيّة والتعبيريّة المتراوحة بين الفكر النظريّ والأشكال الأدبيّة والفنيّة، لاتشكل بدورها وحدة كليّة متجانسة وإنّما، في الأغلب، شبكة من العلاقات المركبة والمتداخلة على مستوى الواقع التاريخي، وذلك يمكن رده إلى دور التناقضات الطبقيّة فيما بينها وفي داخلها، والتي قد تعاضد في مرحلة من مراحل التاريخ ولكنها تنتهي حتماً إلى الانفجار أو الطفرة الكيفيّة في وقت تفاقم الأزمة وحدوث التحولات الكبرى أو الثورات. أضف إلى ذلك ما تقوم به الأيديولوجيا أحياناً من تزيف للوعي الجمعي حينما تبث التناقض بين الواقع الموضوعي للطبقات الاجتماعيّة وبين طموحاتها ورغباتها؛ أو بعبارة أخرى، بين هذا الواقع

بيد أن العقلانيّة الفرنسيّة سوف تنتهي بالتردى في حبال المناهج الوضعيّة وستكون، في الأغلب، تابعة للعلم خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وحتى يزوغ التيارات الظاهريّة في أوائل القرن العشرين التي يمكن أن ينسب إليها «برجسون» (١٨٥٩-١٩٤١) بفلسفته الحديثة الخاصّة عن الديمومة والوعي والزمان المتصل، ثم أقطاب الفلسفة الوجوديّة الفرنسيّة، وعلى رأسهم «سارتر» و«ميرلو بولتي»، ولكن بعد ارتدادهم من منابع الفلسفة الألمانيّة التي تسيطر على الساحة العالميّة منذ يزوغ «كانط»، والتطور اللاحق للفكر الألمانيّ نحو التيارات الرومانطيقيّة والظاهريّة والأنطولوجيّة مع «هيجل»، و«هوسرل» و«هيدجر»، وإذا كان التيار العقلاني سيظل، مع ذلك، قائماً في ألمانيا فمن غير شك عبر الكانطيّة الجديدة وأهم مثاليها «كاسيرر»، ومن خلال مدرسة «فرانكفورت» وبوجه خاص مع «هابرماس» الذي يقودنا من نقد الشفافة مع زميله «أدرنو» إلى مفاهيمه الجديدة عن «العقل التواصلي»، ومن محاولاته في إعادة بناء الماركسيّة إلى اعتناك ما بعد الحدادّة. وبالنسبة لتحديث العقل العربي، فمن الضرورة بمكان ليس فحسب الإشارة إلى تيار الوضعيّة المنطقيّة التي ترسمت خطى العلم، والتي لعب فيها «زكي نجيب محمود» دوراً كبيراً، ربما سبقه إليه رائد الفكر العلمي «سلامة موسى» الذي يعد من أوائل من أدخلوا المفاهيم التطوريّة ومناهج التحليل السيكلولوجي إلى مصر، وإنّما أيضاً إلى التيارات اليساريّة والتقدميّة التي عرفتها مصر وكان لها الدور الكبير مع لطفى الخولي ومحمود أمين العالم وغالي شكري وعبد العظيم أنيس والسيد يسين، على سبيل الذكر وليس الحصر، في بناء منظومة فكريّة ونقدية متكاملة ليس فحسب في مجال المنهجية الفكرية، وإنّما أيضاً في إطار العمل على تنقية الوعي الزائف وتصفيته من كل رواسب العقليّة الخرافيّة ذات الارتباط الوثيق بنمط الإنتاج الزراعي، ومن كل أوهام المثاليّة الموروثة التي تروج للأفكار التقليديّة والمسيقة باسم الحقائق المطلقة وطبيعة الأشياء ولبناتها، وكان الظواهر الاجتماعيّة والفكرية لاتخضع لأي نوع من النسبيّة التاريخيّة ولا علاقة لها بحركة التناقضات

وبين رؤية هذه الطبقات الذاتية لموقعها من مجمل حركة المجتمع وصورته التاريخية.

من ثم، يمكننا، من منظور السوسيولوجيا الأدبية أو الثقافية، ربط الأنواع الأدبية بمجموعة من الأزمنة التاريخية المختلفة، أو المتعارضة فيما بينها أحياناً، إلا أن هذه الأنواع تقبل بدورها الخضوع، على المستوى الداخلي للبحث، لمنطق خاص غالباً ما يستطيع النقد الأدبي، والبنوي منه خاصة، أن يزلزه في صورة هياكل وتحولات سيميوطيقية محايدة لا علاقة لها بأية مرجعية خارجية أو نفسية. على هذا النحو، نلاحظ أن معظم نقاد الأدب يؤرخون الحدأة الغربية في الأدب والفن بظهور أشكالها المعارضة للمقلانية أو المثالية الكلاسيكية، ويربطون هذا التحول أولاً بانبثاق مفهوم الحرية الإبداعية على حساب مبدأ محاكاة القدماء، وهو مفهوم تقني؛ وثانياً بانبلاج مفهوم الفردية، وهو مفهوم ذو جذور اجتماعية برجوازية من جهة، وبلورة مفهوم الإنسانية الشامل أى المتجاوز لكل فكر طبقي، وهو ما تؤكدته الرؤية الرومانسية للوجود، من جهة أخرى. وليس من شك في أن هناك علاقة وثيقة بين هذه المفاهيم الثلاثة، إلا أنها تختلف في مضمونها الاجتماعي، وتزداد هذه العلاقة تعقيداً عندما تنتقل هذه المفاهيم إلى بيئة مختلفة وبناء اجتماعي مغاير، كما تم ذلك في واقعنا العربي الذي يقع، منذ انبثاق وعي مبدعيه على عالم الحدأة، في بؤرة المؤثرات الغربية إلى درجة أن وعينا بالوجود والأشياء، وحتى بأنفسنا، يكاد يكون، على الدوام، وعياً لاحقاً على الوعي الغربي بنفسه وبننا. ومن ثم، فهو إما تابع له أو مناقض، وفي أحسن الحالات بين بين.

إن الحدأة الفكرية، كما قلنا، ترتبط ارتباطاً وثيقاً باكتشاف وظيفة العقل النقدية والتحليلية، وإن كان ذلك لا يعنى غياب العقل ومنطقه الاستدلالي أو الاستقرائي عند القدماء؛ ولكن الفرق الجوهرى بين المنظورين القديم والحديث يظل أن القدماء كانوا ينظرون إلى العقل، سواء في صورته الأفلاطونية المثالية أو في صورته الأرسطية العملية، كمسلمة أو قضية مفروغ منها، بينما يقوم الفكر الحديث باختبار وظيفة العقل نفسه

ومشروعته في أن يكون أداة للمعرفة والتحليل. ومن هنا، تتضح لنا قضية المنهج عند «ديكارت» ودوره في تأسيس العقل والعلم معاً على أصول رياضية، مثلما فعل «جاليليو» حينما ربط بين الطبيعة ولغة الرياضيات. هذا بينما عملت المدرسة الإنجليزية مع «بيكون» ثم «لوك» و«هيرم» على ربط العلم بالتجربة الحسية إلى درجة التشكيك في العقل والمنطق، وهو الأمر الذى حدا بالفيلسوف الألماني «كانط» إلى تصحيح الوضع في كتابه «نقد العقل الخالص» فقدم لنا صورة مركبة مثالية وحسية، في الوقت نفسه، إذ جمع بين ما أسماه الشروط القبلية للمعرفة وبين المضمون الفعلي لها.

وليس من شك في أن هذه الصورة من الحدأة هي التي انتقلت، عبر أدبيات عصر التنوير الفرنسى (مونتسكيو - روسو - فولتير - ديدرو) وبعض مفاهيم القرن التاسع عشر العلمية والاجتماعية (دارون - كومت - دور كايم - سبنسر)، إلى معظم رواد النهضة العربية والإسلامية من الطهطاوى والأفغانى ومحمد عبده حتى طه حسين وأحمد أمين وغيرهم. ولقد اتخذت الحدأة الفكرية، خاصة في صورتها الوضعية والعقلانية، طريقها إلى الأدب العربى عن طريق محاكاة المسرح الكلاسيكى، ثم تحولت في القصة والرواية إلى الواقعية التقليدية ذات الاتجاهات «البرزازكية» و«المبواسانية» و«التشيموفية»، وبعد ذلك إلى الواقعية الاشتراكية والنقد الأيديولوجى تحت تأثير المد الماركسى الذى راج قبيل الثورة وعاد ليتألق، بعد فترة طويلة من الحصار والتتكيل، فى إطار الاشتراكية العربية التى هيمنت على نظام الحكم خلال الستينيات. إلا أن الحدأة الفعلية فى مجال القصة والرواية، وربما إلهامات ما بعد الحدأة، تبدأ، فى ظننا، مع ما يسميه إدوارد الخراط تارة «الحساسية الجديدة» وتارة أخرى «الكتابة عبر النوعية» (١١).

ولا تعتبر هذه المسميات مرادفة، فى نظر الكاتب، لقوالب جامدة، إذ أنها تشير، فى الأغلب، إلى تيارات تتكشف مع جيل السبعينيات بالرغم من انبثاقها فى شكل عناصر جينية بدأت مع المرحلة الوجودية والنفسية المختلطة بالكوايس والهذيان (١٢) فى بعض روايات نجيب محفوظ التى ظهرت خلال الستينيات مثل «اللص والكلاب،

والسراب، والشحاذ، وثرثرة فوق النيل». وأهم سمات هذه «الحساسية الجديدة»، كما يحددها الخراط نفسه، هي انقراض التسلسل الزمني للسرد الروائي، وانكسار خطية الحركة وعملية تنامي العقدة أو البجكة، وغياب الإشارة إلى مرجعية خارجية أو نفسية فعلية، وكلها سمات تنطبق على الرواية الجديدة الفرنسية كما أسسها «آلان - روب جرييه» و«كلود سيمون». وربما الأهم من ذلك كله، عند الخراط، هو تحول العالم الموضوعي إلى إحدى إمكانات اللغة نفسها بحيث تفقد هذه طابعها الإشاري أو الإخباري البحت لتصبح أقرب إلى الرؤيا أو الحلم فتزول الفوارق بين النثر والشعر اللهم إلا سمة السردية، ونسج في بحار «الكتابة عبر النوعية» التي يرى الخراط فيها أحد نتاجات اللاعقلانية التي فجرها الواقع المصري والعربي بعد هزيمة ١٩٦٧ وتوالي التكتكات القومية والاجتماعية وصعود القوى الظلامية والسلفية (١٣).

يبد أن الحدائث الشعرية، وإن التقت بأخرة مع مفهوم الخراط للحساسية الجديدة، قد سلكت طريقاً مغايراً. فهي، بخلاف قضايا الشكل والتفعيل والخروج على القصيدة العمودية وأخرة قصيدة النثر، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باكتشاف وجدان الإنسان العربي وتفجير لونه على كل القيود التي كانت تعوق قدرته في التعبير عن نفسه والإنفصاح عن مكانه؛ إلا أنها، مع ذلك، لم تصل إلى هذا الاكتشاف إلا في إطار حركة الشعر الرومانسي الغربي الذي استطاع أن يقدم للشباب المثقف، أكثر من الموروث، ما يحتاجه من رؤى وموضوعات وأشكال جديدة تتلاءم مع طموحاته ورغباته العارمة في تغيير عالمه المكبل بالتقاليد والعادات البالية.

من ثم، نفهم لماذا تقوم حركة «الديوان» بالثورة العارمة على شعراء الإحياء، وبوجه خاص شوقي لما أسند إليه من إعادة الشعر وريادته، لحذوهم حلز القدماء في المديح والزنا وانكبابهم على شعر المناسبات وانعدام ما أسماه العقاد بالوحدة العضوية في شعر شوقي، كما طال هذا النقد اللاذع نثر المنفلوطي الذي نعت بالتصنع والإفراط في «الرفة والأنوثة والحلاوة» (١٤). وليس بمعجب أيضاً أن تتجه الحدائث الشعرية بعد ذلك، عبر مدرسة «أبوللو» إلى تعميق النزعة الرومانسية

والوجدانية في الشعر، وذلك بالتأكيد على الذاتية والغنائية والتأمل الصوفي والتغنى بالطبيعة وأحاسيس القلق والسأم والتمسك بالوحدة العضوية للقصيدة والبساطة في التعبير والتخيل والتصوير (١٥).

إلا أن ثورة الحدائث في الشعر لانتتهى، وتكاد تكون هناك عدة حدائث، إذ أن التعبير الشعري في اتجاهه نحو تعميق إحساس الإنسان العربي بوجوده لا يمكنه إلا أن يثور ويتمرد على كل مظاهر الإيقاع الخارجي وموسيقاه الصاخبة في الشعر التقليدي، وعلى كل القوالب الدلالية والخيالية النمطية التي سجنه بين جدرانها قرونًا طويلة هذا الرصيد الهائل من المنظوم الموروث. ولم يكن على الشعراء أن يثوروا تحقيقاً لحريتهم في ابتكار أشكال جديدة فحسب - فهذا المسعى كان موجوداً على الدوام بشكل أو بآخر - وإنما أيضاً سعياً للاقترب من مكتون التجربة المأسوية للإنسان العربي المعاصر الذي لم يكد ينشق وعيه وتفتتح عيناه على العالم الحديث حتى توالى عليه الصدمات والأزمات: صدمة الاحتلال الأجنبي، صدمة تقسيم فلسطين، وأزمة النظم العربية الرجعية والهزائم المتتالية أمام العدو الصهيوني، وكل صنوف الإحباطات الداخلية على المستوى الاجتماعي والنفس والاقتصادي. لا جرم، من ثم، أن تتبادل منابع الشعر الموروث حركات الثورة والتمرد، فتنبثق مع نازك الملائكة والسياب والبياتي في العراق (١٦)، أول حركات التجديد المعاصرة في الشعر العربي، وتتجذر إلى درجة الثورة الشمولية على التراث دعوة أدونيس (١٧) السوري إلى خلق عالم شعري جديد لا يمكن فصله عن إعادة بناء الإنسان العربي وإعادة تشكيل مخيئته ورؤيته للوجود، بحيث يواكب زمنه ويحقق ماهيته كضرورة دائمة التشكل والتكوين، كما تنفجر يتابع التجديد الشعري في مصر مع جيل الستينيات وتكاد تبلغ زخمها مع جيل السبعينيات الذي لا يبرز قدرته فحسب على إعادة تشكيل الموروث اللغوي وإنما أيضاً على تشويره من منطق التمرد على كل أشكال التقديس التي يصطنعها كل مجتمع لنفسه، وذلك في ضوء المفاهيم الثورية التي أحدثتها المناهج الجديدة كالبنيوية والتفكيكية والأسلوبية في قلب العلوم الإنسانية (١٨).

ظاهرة ما بعد الحداثة:

تقوم ظاهرة ما بعد الحداثة على أسس افتراضية أكثر من قيامها على أسس موضوعية محددة، ولعل ذلك رجع إلى ارتباطها بضرب من الحساسية العامة الناجمة عن بعض التغيرات الغامضة في قلب الحداثة نفسها. ومن ثم، هذا التداخل أو التشابك الذي نحس به بين كثير من مفاهيم الحداثة وما بعد الحداثة. ولعل أيضاً ظاهرة «علم الجسم» التي يتسم بها الفكر الغربي المعاصر الذي يقوم، في معظمه، على أسس نقدية أو تفكيكية، تعد عاملاً هاماً من عوامل «غياب التحديد» أو «استحالته»، وهي العبارة التي تنسب إلى إيهاب حسن والتي تعد المعلم الأساسي لحركة ما بعد الحداثة.

مهما يكن من أمر، فإننا نعتقد أن هناك بعض الدراسات والإسهامات الجيدة التي يمكن الاهتداء بها في تحديد الملامح البارزة لهذه الظاهرة المراوغة. ولعل كتاب «جيانى فاتيمو» عن «نهاية الحداثة» (١٩) يعد من أفضل الدراسات الفلسفية التي يحاول صاحبها حصر ظاهرة ما بعد الحداثة، على المستوى الفكري، في عدد محدد من المبادئ المحورية، وهي: موت الفن، وموت حركة الإنسانية (Humanisme) والعدمية، ونهاية التاريخ، وتجاوز الميتافيزيقا.

ويبرز مبدأ «موت الفن» من خلال ثلاثة أشكال رئيسية تدل على تدهوره كقيمة أساسية، وهي بروزه في المجتمعات الصناعية المتقدمة كضرب من «الطوباوية» أو الملجأ الوهمي ضد حركة التقدم التكنولوجي، وكنوع من الفن الودئ (kitsch) الذي يتنافى مع الذوق الرفيع، والذي تعممه وسائل الاستنساخ التكنولوجية وانتشار حركة المعلومات، وأخيراً كضرب من «الصمت» السلبي الذي يعمل على تقويض المجتمع وإعاقة التواصل بين البشر. ومن الواضح أن مظاهر تدهور الفن على هذا النحو تشير إلى رؤية رومانسية وأرسقراطية للفن، كما تعبر عن نوع من النقد الجذري لحركة التحديث التكنولوجي ولانتشار المعرفة والمعلومات والمبادئ الديمقراطية. أضف إلى ذلك أنها تقدم لنا أيضاً رؤية عضوية وقيمية مسبقة للفن، وذلك بقدر ما تستنكر الوظيفة النقدية للفن ودوره في نقد القيم السائدة

التي غالباً ما ترتبط بهيمنة القوى المحافظة في المجتمع. وتبرز أيضاً هذه الرؤية العلوية للفن من خلال اعتباره تعبيراً صادقاً عن قيم أصيلة ومبادئ أولية تتعارض مع إمكانية استنساخها وتعميمها، وهو الأمر الذي يجعل من الفن حكرًا على صفة اجتماعية تملك الحس المرهف والذوق الرفيع دون غيرها من الطبقات الشعبية. غير أن مفهوم «الكيتش» قد يوظف أحياناً بطريقة مغايرة لما يذهب إليه «فاتيمو» حيث يدل، ليس على التعميم المبتذل للفن، وإنما على انهيار القيم الفردية الحقيقية في المجتمعات الشمولية، كما نرى في أعمال «كوندرا» الروائية. ذلك أن هذه المجتمعات كانت تضع في مقدمة القيم «الظاهرة» أو «المعلنة» الغيرة على المصالح الوطنية، والحفاظ على التماسك الاجتماعي، وشجب النزعات الفردية والعواطف الخاصة، وهو مما أدى إلى اعتبار كل المشاعر الشخصية المشروعة وكل حاجات الإنسان الحميمية، من حب للذات وميل إلى العزلة أو الاختلاء بالمقرين من الأصدقاء أو الرغبة في التعبير عن النفس من خلال أعمال فنية أو أدبية غير ملتزمة بالشعارات الرسمية الجوفاء، عادات «برجوازية» مضللة أو «موضة قديمة»، وهو الأمر الذي انتهى إلى ضياع الفرد تحت وطأة الالتزامات العامة، وإلى هيمنة عالم الزيف والنفاق والازدواجية على السلوك والكلام واختلاط الأمور إلى درجة أن كل فعل إنساني لم تعد له قيمة في ذاته، وإنما أصبح خاضعاً للتفسيرات الاحتمالية، وذلك بقدر ما تكون الغاية المعلنة منه بعيدة كل البعد عن نية الفاعل وقصديته الحقيقية.

أما موت «النزعة الإنسانية» فيرد إلى انحسار الميتافيزيقا وانتصار الفكر البرجماني وغلبة التكنولوجيا، وهو ما يعنى ضياع الذاتية أمام غلبة الفكر العملي الموضوعي. ولعلنا هنا أيضاً أمام رؤية محافظة، لأن ضياع «الإنسان» المقصود هنا هو الإنسان «المجرد» الذي تنسب إليه قيم عامة وجوهرية لا تخضع لحركة المجتمع أو التاريخ. ولعلنا نذكر هنا شجب «فيتشه» لحركة الفكر الإنجليزى التفعي وربطه بطريقة خبيثة بين المنطق العلمى والميتافيزيقا؛ وكذلك جنال «هيدجر» مع رواد مدرسة فيينا في المنطق الوضعي، ووجه خاص

مع «كارناب» الذي حاول تقويض أسس الفكر الميتافيزيقي مدعياً أن الميتافيزيقا لا تقدم «جملاً» تخضع لمعيار الزيف أو الصواب وأن ما تقدمه ليس شيئاً بالمرء.

إلا أننا لو أخذنا في الاعتبار مفهوم «موت الإنسان» عند «فوكو»، فإننا نجد أنفسنا أمام رؤية مخالفة بعض الشيء. ذلك أن «فوكو»، وإن كان قد تأثر بفيلسوف إرادة القوة في منهجه الموسوم بـ «الجينولوجيا»، يعنى بهذا الموت أفول «موضوع» العلوم الإنسانية، وهو هذا التصور الافتراضي للإنسان كما شكلته الإجراءات المعرفية والتنظيمية ذات المنطق البرجوازي خلال القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر. من ثم، عنى موت الإنسان هنا ضرورة إعادة بناء العلوم الإنسانية على أسس جديدة، وذلك بقدر ما أراد «نيتشه» بمفهومه الجديد عن «الإنسان الخارق» ليس تأسيس صورة عنصرية للإنسان، كما فهم في إطار الحركة النازية، وإنما بناء إنسان يستطيع تجاوز حدود عصره بما تحمله من آراء ونظريات فاسدة وقادر، في الوقت نفسه، على أن يبشرنا ببزوغ فجر جديد للبشرية.

على كل حال، إن ما قدمناه من تفسير للمحاور السابقة، التي أشار إليها «فاتيمو»، لا يتطابق تماماً مع تفسيراته لفكر ما بعد الحداثة. فهو يعتقد أن تناقضات نظرياته ما بعد الحداثة لا يمكن تجاوزها إلا بإبراز قضيتين هامتين؛ أولاًها إشكالية «العودة الأبدية» عند «نيتشه»؛ وثانيتهما قضية «تجاوز الميتافيزيقا» عند «هيدجر»؛ وذلك بقدر ما تمثل هاتان القضيتان، في ظنه، نوعاً من القطيعة الجبرية مع مفاهيم «نقد الثقافة» (Kulturrkritik) التي راجت في النصف الأول من القرن العشرين، مشيراً بذلك - من غير شك - إلى إسهامات «مدرسة فرانكفورت» وعلى رأسها «أدورنو» و«هوركهايمر» وتلميذ الأول «هابرماس»، بحيث تكون عبارة «ما بعد» (post) ليست مجرد تخط لمفهوم «الحداثة» كمرحلة من مراحل تطور الفكر الغربي في سعيه، منذ تحلده لمصادره اليونانية، نحو اكتشاف أشكال جديدة أكثر رقى وتقدماً، وإنما إعادة طرح لقضية «الأساس» أو «التأسيس» ولقضية «المصدر» وما يرتبط

به من تصورات «غائية» (telos)، كما وضع أسسها «هيجل» ويلورها «هوسرل» من بعده. على هذا النحو تصبح عبارة «ما بعد» ليست تطوراً أو تطوراً للحداثة، وإنما قطيعة معها وخروجاً عن خط الضرورة التاريخية في صورة طرح جديد يعتقد «فاتيمو» أنه يتم في شكل «الحدوث». ومن ثم يصبح ما بعد الحداثة حدثاً جزئياً لا يمكن فهمه - في نظره - إلا على ضوء ضربين من التاريخ: تاريخ الحدث نفسه، وتاريخ الذات التي طرحه. ولكن لما كان مفهوم «الحدث» هذا لا يشكل، في نظر بعض النقاد، تجاوزاً فعلياً لمعنى التاريخ والتاريخية، فإن «فاتيمو» يرى ضرورة طرحه، لا على شكل مرحلة جديدة أو بعدية، ولكن في إطار تجربة خاصة، هي تجربة «نهاية التاريخ» التي يظن بأن «أرنولد جيهل» (A. Gehlen) هو أول من أشار إليها من خلال عبارة «ما بعد التاريخ». ومع ذلك، فهذه التجربة ليست بمجددية تماماً. فلقد عرفت خلال النصف الأول من القرن العشرين عبر فكرة «الحداد الغرب» عند «شينجلر» أو في صورة عودة جديدة إلى المصادر، كما يقال عن عودة «هيدجر» إلى فيلسوف الواحد «بارمينيدس» في سبيل قراءة جديدة لقضية الوجود. وهناك من ربطها كذلك، مع تفاقم التجارب النووية، بالإحساس الفاجع بوقوع كارثة نووية وشيكة، وهو ما يشكل، في نظرنا، صورة جديدة لهلوسات «نهاية العالم» التي تعرف بالحركة الألفية (millénarisme) التي ظهرت مع بداية العام الألف من الميلاد. إلا أن «نهاية التاريخ» بهذا المعنى ليست هي المقصودة، في زعم «فاتيمو»، إذ المقصود هو، بالأحرى، نهاية الرؤية أو الممارسة التاريخية كعامل من عوامل توحيد تجربة الحياة، وذلك بقدر ما أضفت التقنيات وحركة المعلومات المعاصرة على حياتنا وطريقة معيشتنا نوعاً من الثبات النسبي وإحساساً غامراً بعدم التغير، وهو إحساس - كما يبدو - يقلل من القدرة على التوقع، ويجعلنا نعيش في عالم «روتيني» ومألوف تكاد ترد فيه كل مبتكرات التكنولوجيا إلى إمكانيات التخطيط والتنظيم المتاحة. ومن ثم، يخفق الإحساس بأهم مقومات الحداثة التاريخية، وعلى رأسها قوانين التقدم

والمتطور إلى الأرقى، الأمر الذي ينعكس بدوره على التصورات الأخلاقية والأنطولوجية بحيث تصبح الأخلاقيات غير خاضعة لا للمثل الأفلاطونية التي تتطلب نوعاً من الارتقاء بالنفس، ولا لجذلية الواقع والتاريخ كما تصورها الحداثة، وإنما لإمكانات التعرف على الوجود الإنساني كنوع من «حقل الممكنات».

كما أن «فانيمو» يشير إلى نقطة أخرى بالغة الأهمية، خاصة في كتابات «جادامر» الألماني و«بلانشو» الفرنسي، ألا وهي «انكسار الكلمة الشعرية»،

والمقصود بهذا «الانكسار» في الفكر الألماني هو إنهاء عملية الربط التي كان يقيمها الشعر بين الكلمة وبين «الأرض» و«نجربة الموت»، بحيث تصبح الكلمة الشعرية بعد تحررها، خلال الفترة الممتدة من الحركة الرزمية إلى تجارب الطلائع الشعرية في القرن العشرين، تحقيقاً لجوهر الشعر الحميم في صورة كلمة خالقة ومبدعة، وهو ما ألبته النقد الأدبي والأسلوبى المعاصر من كون الشعر كشفاً لوظيفة اللغة الشعرية كلفة ذاتية في جوهرها، وغير متعلبة أساساً، وهي نقطة تذكرنا بمفهوم «كينونة» اللغة اللازمة أو اللامتعدية التي يرى فيها «فوكو» أساس الأدبية المعاصرة.

ولعل رؤية «فانيمو» تعد أكثر الرؤى تماسكاً لمفهوم ما بعد الحداثة، وذلك لقدرته على التأميل الفلسفى واستكشاف أهم نقاط التجديد في فكر كل من «نيتشه» و«هيدجر» اللذين يعدان أهم ممثلين لفكر ما بعد الحداثة. إلا أن هذا المفهوم لا يكاد يخرج عن نطاق الفلسفة الخالصة، إن صح هذا التعبير، حتى يتعرض على أيدي مفكرى المجتمع الاستهلاكي «بودريار» واللغة والاختلاف (ومنهم «ليوتار») ورواد النقد الأدبي والفن والعمارة، إلى نوع من التكاثر العشوائي الذي يصعب حتى الآن تحديد كل معالمه وأبعاده، وخاصة أننا أمام حركة تاريخية مستمرة، وصدد تجربة لم تنته بعد. أضف إلى ذلك أننا نستطيع، بسبب التشابهات الكثيرة بين مفكرى العصر الواحد إدراج كثير من أسماء المفكرين وإخراجهم من حركة ما بعد الحداثة من غير أى حرج. فـ «هابرماس»، مثلاً، يمكن عده منها بسبب تنظيره الدائب للعقل التواصلى ودوره في بناء المجتمع

الثانية للهيئة المصرية العامة للكتاب، يعد أفضل تقديم لمختلف الأبعاد الفنية والأدبية والفلسفية لظاهرة ما بعد الحداثة، كما أنه يشكل تقصيماً منهجياً لكل دلالات المفهوم سواء عند الكتاب على اختلاف مشاربهم أو من خلال القواميس المتخصصة، وسوف نعتمد عليه في اختيار بعض الأفكار الرئيسية لأقطاب هذه الحركة.

تثير «مارجريت روز» قضية تعقد المفهوم وتعدد، بل تضارب التعريفات التي يشملها. وإن كان من الممكن أن نجتمع هذا الشتات في خط عام افتراضى فلعله يتلخص في رفض فكرة «الإبداع» التي تقوم عليها الحداثة وإبدالها بعالم الصورة أو بديل الأصل وبمبدأ التلقيق أو «كله ماشي» - كما يقال - في عمارة ما بعد الحداثة بوجه خاص. ويزر هذا التصور عند «بودريار» الذي يربط الفترة الصناعية المنصرمة في الغرب بمبدأ الإنتاج وقيم التجاوز أو التسامي والحقبة المعاصرة بمبدأ الزيف والاستنساخ والمحاكاة وقيم محايشة الأشياء ومطابقتها لغايتها، وهو ما يشكل الجانب الآخر من سيادة العلاقات الرمزية في المجتمع الاستهلاكي على علاقات التبادل الطبيعي أو الواقعي المباشر. أما بالنسبة لفكرة الصورة أو البديل فالمقصود بها في المجتمع ما بعد الصناعي هو انتشار الأشياء أو السلع الصناعية بدلاً من الأشياء الأصلية ذات القيمة الذاتية على شاكلة الحلى الزائفة والمنتجات الصناعية كالأكريلك والسليكون والبوليستر وغير ذلك. كما تشمل إحلال الصورة الفوتوغرافية أو المستنسخة محل اللوحات الفنية، وهو ما يعنى تكرار الأصل، أى الواحد الذى لا يتغير، إلى صورة مكررة إلى ما لانهاية.

وتشير الكاتبة أيضاً إلى تعريف الكاتب المصرى «إيهاب حسن» لحقبة ما بعد الحداثة بأنها زمن استحالة التعديد، وتعريف «فريدريك جيمسون» بأنها عصر التحكم الكامل فى ظل النظم السيبرنيطيقية الجديدة، واعتقاد «هيدايچ» بأنها زمن التلقيق والمحاكاة المعارضة (pastiche) والرمز الكنائى (allégorie) والفراغ الضخم فى عمارة السبعينيات (hyperspace)، ورأى «هودنوت» بأن عصر ما بعد الحداثة يوازى فى عالم البناء اكتشاف صيغة «لوق

بين سادة ومسودين، وهكذا تفقد المعرفة قيمتها الذاتية - أى قيمتها الاستعمالية - لتدخل فى علاقات التبادل الصورى، كما كان الأمر بالنسبة لواقع السلمة فى النظام الرأسمالى السابق. إلا أن هذا الاستلاب الصورى، الذى تؤل إليه المعرفة العلمية بتحولها إلى سلعة معلوماتية أى تجارية، لا يبرز بوضوح - للأسف - للعيان، أى أنه لا يظهر أو يكشف دور السلطة الفعلية المتحركة فى التقنيات المعرفية الجديدة والمالكة لمشروعية توزيع المعرفة، وذلك بقدر ما يحجب الخطاب الحكائى، أى الأيديولوجيا، الواقع الفعلى لعملية التحكم فى توزيع ونشر المعلومات بواسطة ضروب من التبريرات الخادعة مثل السعى نحو إقامة مجتمعات مستقبلية تقوم على التعايش والتواصل وديموقراطية المعرفة.

وإذا كان «ليوتار» مازال مرتبطاً - كما نرى - بالنموذج الماركسى لتحليل دور السلمة فى النظام الرأسمالى الكلاسيكى، خاصة فى تمييزه بين قيمتى الاستعمال والتبادل، فإن «جان بودريار» يحدد، على العكس، قيمة السلمة ليس من منطلق الحاجات الطبيعية، ولكن على أساس وظيفتها الرمزية والمظهرية فى المجتمع الاستهلاكي الجديد حيث تدخل فى الاعتبار رغبة الاقتناء والتميز بقدر ما تدخل المقدرة الشرائية، وذلك ليس فحسب فى مجتمعات الوفرة أو الرفاهية الجديدة، وإنما أيضاً فى المجتمعات القديمة أو المتخلفة حيث يلعب الإنفاق الترفى دوراً كبيراً. إلا أن الجانب القيسى لا يخفى من أعمال «بودريار»، فهو فى سعيه نحو تحليل الوظيفة الرمزية للأشياء فى المجتمع الاستهلاكي يعمل على إبراز مدى الزيف الذى يعيش فيه الناس فى إطار الجنون الاستهلاكي للأشياء، وإلى أى مدى يفتن المنتجون فى خلق حاجات وهمية لديهم انطلاقاً من ممارسات يقوم الكاتب بتحليلها فى إطار اقتصاديات الرغبة ومن خلال سيميوطيقا دقيقة للأشياء التى تشكل، فى الواقع، الركيزة الأساسية للمجتمعات الاستهلاكية المعاصرة.

وبالنسبة للجوانب الأخرى من ظاهرة ما بعد الحداثة، فإن كتاب «مارجريت روز» الذى يحمل هذا العنوان والذى ترجمه أحمد الشامى ضمن سلسلة الألف كتاب

وظيفية وإمكانية إقامة مساكن جديدة سابقة التجهيز وقابلة للحركة والتركيب.

وتحاول الكتابة، كذلك، تلخيص المشكلات الأساسية لتصورات ما بعد الحداثة في بعض النقاط الرئيسية، وهي، في الحقيقة، نقاط جوهرية وإن كان أيضاً من الصعب الاعتماد عليها كلية في حسم القضية المطروحة. من ذلك أن ما بعد الحداثة هي فترة «اللاحق» (post) وما يتضمنه هذا المفهوم من الميل إلى الانحطاط، وهو - كما نرى - منظور معياري ذو دلالة اجتماعية محافظة، أو أنها من حيث التقدم التكنولوجي فترة المعلوماتية والوسائط والآلات المعقدة وما يرتبط بها من ألعاب لغوية تبرز عبر علوم كثيرة مثل السيميوطيقا واللغات الحاسوبية والتفكيكية وغيرها. وتصوغ الكتابة بقية النقاط في صيغة تساؤلات أكثر منها إجابات شافية أو مقنعة، ومن بينها أن مفهوم ما بعد الحداثة يقوم على نوع من التداخل بين فترتين، ومن ثم، فهو يدل على ثنائيات متعارضة كالاستمرار والانفصال، والتشابه والاختلاف، والوحدة والتمازج، والتبعية والتمرد، أو يمرر عن الظواهر الرهادية والطليعية، فيضم، من ثم، حركات أدبية أو فنية كالتسريالية والدادائية، أو علوماً أحدثت ثورة أو انقلاصاً في الفكر البشري كالغروبيدي والماركسية والنيتشوية والتفكيكية. أضف إلى ذلك أن مفهوم ما بعد الحداثة قد يمرر عن رؤية متميزة تعارض الأنماط السائدة في قلب الحداثة نفسها، خاصة بعد أن وصلت هذه الأخيرة إلى مرحلة الجمود في أواخر القرن التاسع عشر، الذي عرف مذاهب الانحلال (décadence) وفكر التدهور ونهايات الأزمنة. ومن ثم، يمكن ضم كتاب ومبدعين عديدين من أمثال «يكييت» و«نابوكوف» و«جورمير فيكس» و«جينيت» و«كولنبرا» إلى تيار ما بعد الحداثة.

ولقد أوردت «مارجريت روز» في كتابها المذكور جدولاً طريفاً (٢٠)، لتقابلات مفاهيم كل من الحداثة وما بعد الحداثة عند إيهاب حسن، وهو، في نظرنا، عظيم الفائدة من حيث قدرته على كشف الغوارق الدالة والمعبرة بين الحركتين. على هذا النحو، نرى إيهاب حسن يقيم تمازجاً بين الرومانسية والرمزية كتعبير عن الحداثة، وبين «البتافيزيقا» و«الدادائية» كتعبير عن تيار ما بعد الحداثة، وهو فصل موفق من حيث كون

«البتافيزيقا»، وهي العلم «الوهمي» للجزيئات المناط بها «توفير الحلول الخيالية للمشاكل العامة» وفقاً لـ «جاري»، و«الدادائية» كحركة ثورية ثقافية وفنية فوضوية أطلقها «تسارا» ومثلها «أرب» و«هانز ريختر» و«يكايايكا» و«مان ريه» و«بريتون» وغيرهم، تجمعان سمتين أساسيتين من سمات ما بعد الحداثة، وهما ظاهراً «اللعب» و«الاحتفالية»، خاصة أن «جاري» كان يعتمد في مصادره على أدبيات تلاميذ المدارس (littérature potachique)، وهو نوع تمتد جذوره إلى العصور الوسطى، ويتميز بالاحتفالية أو «الكرنفالية» التي اكتشفها «باختين» من خلال دراسته للكاتب الفرنسي الموسوعي «رالييه»، وأن حركة «دادا» هي أيضاً نوع من المظاهرة الثورية الاحتفالية، التي ربما وجدت أروع صورها في ثورة مايو ١٩٦٨ الطلابية، والتي يعتبرها كثير من الكتاب، ومنهم «جارودي» نوعاً من التعبير الجماعي الاحتفالي، خاصة أن هذه الثورة كانت تصحبها احتفاليات غنائية ورقصة، وهي، من ثم، تشبه الكرنفال. أضف إلى ذلك أن الجدول المذكور يحدد للعمل الفني الحدائي سمات أهمها:

«الشكل المتصل أو المنفك، وجود غرض أو هدف، التصميم والبناء، الاكتمال الفني، الخلق، المركزية، الحضور، احترام الأجناس الأدبية، الانتقاء وتوظيف الاستعارة، التأويل، الاهتمام بالقص والمندول، والتمركز حول الذات، والعلية، والشعور بهوس الاضطهاد» ويقابل ذلك من سمات ما بعد الحداثة على وجه التقريب:

«الشكل المعارض أو المفتوح، التلاعب، الصدفة، الفوضى، الإجرائية، التفكيك، الغياب، التشييت، النص وتنامي النص، الكناية، المزج، التلاؤيل، اللاقص، الدال، الرغبة، الفصام، والاختلاف».

وليس من شك في أن هذه التقابلات تشكل برنامجاً دراسياً حافلاً، غير أننا سنكتفي بالإشارة إلى دلالتها العامة. ذلك أنه بالفعل حينما تبلور الأدب الأروبي الحديث، وبوجه خاص مع انبثاق الحركة الرومانسية، التي حاكمها عندها «مدرسة الديوان» واستعارت منها فكرة «الوحدة العضوية» تحت تأثير انتشار التطورية وعلوم الحياة في أوروبا في بدايات القرن التاسع عشر، كانت أهم متطلبات العمل الفني هي أن يكون عملاً

من التعبير من خلال ومضات وخطرات غير مترابطة على طريقة «نيتشه» فى صياغة الخطاب الفلسفى، أو على طريقة بعض الشعراء الذين يسعون إلى تفتيت السياق الشعرى بإبراز وظيفة الكلمة المفردة كمرادف للحظة الانكسار الذى تعاني منه الذات المشتتة، أو للحظة التألق التى تمثل انفجار الرؤية الإبداعية لدى الفنان الساعى إلى الاتحاد بالوجود. أضف إلى ذلك أن تفكيك النص، الذى يقوم عليه الفكر الفلسفى الغربى المعاصر (٢١)، لا يسمح بانغلاقه أو تكرسه فى صورة شمولية، وإنما يعمل على تفتيته بشكل مستمر حتى يكون قابلاً دوماً كمجموعة من الدوال المرجحاً الدلالات لإنتاج مدلولات جديدة قابلة، هى الأخرى، للتحويل إلى دوالٍ منتجة لدلالات أخرى، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ولعل هذا الانفتاح نفسه هو الذى يفتح المجال لكل أشكال الأعياب اللغة، ولكل ضروب الفوضى الإجرائية وعمليات المزج والتفكيك والتشتيت، وقوانين الاختلاف لكى تقوم بوظيفتها كآليات لتنامى النص، والذى يسمح للكتابة والاستعارة بتوليده عن طريق علاقات التشابه والتجاور والتبادل بين الجبرئيات والكيليات، وبإللاج الرغبة فيه كظاهرة فصامية تعمل على تقويض كل البنى الصورية المسبقة التى تحاول فرض سيطرتها على مغامرة الكتابة فى انطلاقاتها اللاواعية، مثل بناء اللغة وتراكيبها الجاهزة أو بناء النص المبروت بما يفرضه من صيغ وأشكال معدة سلفاً، وأهداف وغايات متجاوزة لطبيعته الأدبية.

إلا أن هذه الرؤية الثورية لعملية الكتابة الأدبية أو الإنجاز الفنى لا تشكل - للأسف - السمة الغالبة لظاهرة ما بعد الحداثة التى ترتبط، فى مضمونها التاريخى، بما تفرزه مجتمعات الاستهلاك الجديدة من أيديولوجيات الآلة والتأقلم مع واقع الأشياء التى تصبح غاية فى نفسها. بعبارة أخرى، إن هذه الرؤية هى، فى الأغلب، نوع من التمرد على واقع الإنسان الجديد فى عالم التمحيط والعولمة؛ وهى، من ثم، كعملية إبداعية، فى المقام الأول، ابتكار وكشف لأشكال جديدة وتجاوز نقى ولورى لكل ما هو سابق وقائم من أجل بناء مستقبل هو صنو الحلم نفسه وغاية الإنسان ككائن

إبداعياً متكاملًا ومتسقًا تجعل منه خلقاً حياً بالغ الحضور. أضف إلى ذلك ما أوضحه «جورج لوكاتش» فى دراسته عن «الرواية التاريخية» من علاقات وشائج بين تألق فن الرواية فى القرن التاسع عشر وبين صعود الطبقات البرجوازية أو «الليبرالية» التى تعتمد، فى حياتها، على التنظيم والتخطيط والعقلانية فى سبيل تحقيق أهدافها التاريخية. كما أوضح كذلك «بول ريكور» فى دراسته عن «الزمن والقصة» العلاقة الموجودة بين «الحبكة» فى الرواية كمحور لتجميع شتات الأحداث الروائية وتنظيمها وبين وظيفة «الاستعارة» فى البناء الشعرى والخيالى، كمحور للتغلب على تناثر الظواهر الحياتية والمعيشية أمام حركة الشعور فى توجيهه نحو حدس الأشياء وتملك الوجود. كما نستطيع أن نرى العلاقة بين السمات التى يقدمه إيهاب حسن لتعريف الحداثة مثل «البناء والتصميم والخلق والمركزية والقصة» وبين وظيفة الاستعارة الدمجية والتوحيدية لشتات الظواهر كما يفهما «بول ريكور». أضف إلى ذلك أنه لا يمكن فصل الرواية عن التاريخ من حيث اشتراكهما فى عملية القص أو السرد، ولكن ذلك لايعنى غلط الجنسيتين؛ فالرواية كتاريخ وهمى تقدم لنا قصاً خيالياً أو إعادة ترتيب لعناصر الواقع، والتاريخ كرواية أمينة للأحداث الفعلية يقدم لنا - افتراضاً - سرداً موضوعياً لها. أما البحث عن الأصل والعلمية فهو ضرب من البحث عن الأسباب والدوافع التى يقوم عليها العقل التحليلي - قبل ظهور المفاهيم الاحتمالية والإحصائية - المواكب لظهور الحداثة كروية متزامنة مع الرؤية البرجوازية للوجود التى تسمى إلى الهيمنة والتعاضد اللذين يصلان إلى درجة تضخم الأنا الغربية وشعورها - ربما مع تفاقم إحساسها بالذنب - بهوس الاضطهاد الذى يؤدي فى استفحالها إلى داء «البارانويا» وجنون العظمة.

إذا كانت خصائص الحداثة، على النحو الذى أشار إليه إيهاب حسن وحاولنا تفسيرها على ضوءه، تشكل مجموعة من السمات الإيجابية، فإنه من السهل اعتبار خصائص ما بعد الحداثة سمات سلبية أو معارضة لها. لا جرم، من ثم، أن يكون انفتاح النص فى مناهضته لوحدة العمل الفنى نوعاً من البحث عن أدبية المقطع أو لونا

يسعى إلى التحقق في المطلق والتألق في الآفاق البعيدة، آفاق النجوم المنتشرة إلى ما لا نهاية.

الهوامش

- (١) د. عزت قرني: في الفكر المصري الحديث. محاولات في إعادة التفسير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٥، ص ١٨ - ١٩.
- (٢) على بركات: رؤية الجبرتي لبعض قضايا عصره، مجموعة تاريخ المصريين رقم ١٠٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٧.
- (٣) د. محمد عمارة: رفاة الطهطاوى، رائد التصوير في العصر الحديث، دار الشروق، القاهرة - بيروت ١٩٨٨، ص ١٤٥.
- (٤) بيتر جران: الجذور الإسلامية للرأسمالية - مصر ١٧٩٠ - ١٨٤٠، (ترجمة محروس سليمان)، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣.
- (٥) Thierry Hentsch, L'Orient Imaginaire, Paris, Ed. de Minuit, 1988, pp. 74-75.
- (٦) Machiavel, Le Prince et autres textes (traduit par J. V. Périès). Paris, Union Générale d'éditions. Collection 10-18, 1962.
- نُرد «ماكياڤللي» فضلاً لمقتضى السلطة الذين لا يتورعون عن سفك الدماء، ومنهم «أجانر كل» الصقلى فى المصور القديمة وأولفروتو دا فرموه المعاصر للكتاب. ويعبر «ماكياڤللي» عن إعجابه بهذه الشخصيات «القوية»، كما يعتبر سلوكهم مشروعاً. انظر ص ٣١-٣٣. ولعل ذلك يذكرنا بحياة وصعود «بيبرس» فى تاريخنا القومى.
- (٧) Jürgen Habermas, Droit et démocratie Entre Faits et Normes, Paris, Gallimard, 1997, pp.15-40. (النسخة الأصلية ١٩٩٢).
- (٨) Robert Mandrou, Magistrats et Sorciers. Paris, Plon, 1968.
- (٩) Louis Althusser, J. Rancière, P. Macherey, Lire le Capital. Paris, F. Maspero, 1965, t.I., pp.31-89.
- (١٠) Georges Gurvitch, La Vocation Actuelle de la Sociologie. Paris, P.U.F., 1963, t.II, p.326.
- يحدد «جوزيفتشى» ثمانية أشكال من الزمن الاجتماعى:
 - ١- الزمان البطيء أو طويل المدى.
 - ٢- الزمان الخادع حيث تتجمع الأزمان تحت السكون الظاهر.
 - ٣- زمان التردد وانعدام اليقين.
 - ٤- الزمان الدورى الذى يدور حول نفسه.
 - ٥- الزمان المتخلف عن نفسه.
 - ٦- زمان التناوب بين التقدم والتأخر.
 - ٧- الزمان المتقدم على نفسه.
 - ٨- زمان الابتكار المتفجر.
- (١١) إدوار الخراط: الكتابة عبر النوعية - مقالات فى ظاهرة القصة - القصيدة، ولصوص مختارة، دار شرقيات، ١٩٩٤.
- غالباً ما تترادف عند الخراط هذه التسميات الثلاث: الحساسية الجديدة، الكتابة عبر النوعية، والقصيدة - القصيدة، للدلالة على نوع جديد من الكتابة، على مستوى الوطن العربى، وهى كتابة تسقط فيها الحدود بين الأجناس، وتغلب عليها الشعرية (من هنا لفظة القصيدة) ولكن من غير أن تنيب عنها السمة الأساسية للقصيدة أو الرواية، وهى السردية. ويبدو لى واضحاً أن هذا المنحى الذى يذهب إليه الخراط جد قريب من الكتابة السردية. انظر ص ٩-٣٤.
- (١٢) فخرى صالح: «الحساسية الجديدة والكتابة عبر النوعية» - مشكلة التجنيس الأدبى (عدد روائى وناقد تجريبى). مجلة الآداب، آيار -

حزيران، ١٩٩٧، ص ٧٠.

(١٣) إدوار الخراط: أنشودة للكثافة، دار المستقبل العربي، ١٩٩٥، ص ص ١٧٤-١٧٧.

(١٤) عباس محمود العقاد وإبراهيم عبد القادر المازني: الديوان (في الأدب والنقد)، دار الشعب، القاهرة، ١٩٩٧، الطبعة الرابعة، ص ص ٨٤-١٣٠ وما بعدها. (النسخة الأصلية ١٩٢١).

(١٥) المجموعة الكاملة لمجلة أبولو (١٩٣٣-١٩٣٤) المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٨، ص ٣٠.

(١٦) إحسان عباس: اتجاهات الشعر العربي المعاصر، دار الشروق، بيروت ١٩٩٢. ص ص ١٥-٤٧.

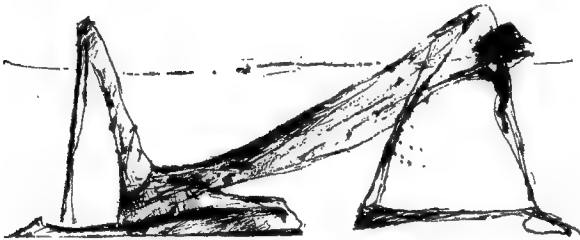
(١٧) أدونيس (على أحمد سعيد): الثابت والمتحول. بحث في الاتباع والإبداع عند العرب - ٣- صدمة الحداثة. دار العودة- بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣.

(١٨) محمد عبد المطلب: نقابلات الحداثة في شعر السبعينيات، كتابات نقدية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، عدد ٤٥، نوفمبر ١٩٩٥، ص ١٣.

Gianni Vattimo, *La Fin de la Modernité et Herméneutique dans la Culture Post-Moderne*. Paris, éd. du (١٩) Seuil, 1987(éd. Originale, 1985).

(٢٠) مارجريت روز: ما بعد الحداثة. (ترجمة أحمد الشامي)، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٦، سلسلة الألف كتاب الثانية ١٥٣.

(٢١) مجلة فصول، الهيئة العامة للكتاب، المجلد ٢، مجلد ١٤، صيف ١٩٩٥.



الموقف الملتبس من ما بعد الحداثة فى الشعر

ابراهيم فتحى*

المحايدة، ويكتب الآن عما هو قائم بالفعل وليس عما هو متخيل فى الذاكرة الرسمية المؤدلجة بعد أن تمت تربية الجمهور سياسيا وثقافيا وجماليًا. فالنص الشعرى يدعو إلى أن ينفذ الناس عن أذهانهم بقايا الماضى وأن يبحثوا عن ألقباء (أبجدية) جديدة نابعة من الحياة. فالذات الجمعية تفتتت فى عصر الشتات والتفرق العظيم، والكيانات الكبرى تفتتت وواصلت الكيانات الصغرى تفتتها. ويؤكد أمجد ريان أن التبعثر والتناثر هما ملامح العصر الجديد. ويكرر أمجد ريان مع آخرين أن اللغة الشعرية تبحث عن ألقباء (أبجدية) جديدة متخلصة من كل التراكمات التى توجهها معارف سابقة، وهى ترفض الانتماء إلى أى منظور إيديولوجى أو معرفى لأن الفكر والثقافة سقطا فى تشظ وشتات لانهائية لهما، ولا سبيل لها إلا البدء من أصغر التفاصيل واللحظات العابرة والعناصر الحسية والجسدية وعنده تكون الحسية العارمة أداة أولية للشاعر الذى يبحث عن بدايات لا تشوبها توجيهات مسبقة فكرية أو جمالية وتعتمد على ممارسات بصرية وشمية ولمسية وحسية. ولا بد بطبيعة الحال أن تركز هذه الحسية على نزعة ذاتية متضخمة وعلى صورة جديدة للذات الممزقة المتأرجحة وإحساساتها المغوية البدائية. فالقصيد النثرى الجديد كما يقول الشاعر شريف

تكرر الحديث عن شعرية جديدة تتجاوز حداثة السبعينيات وكادت وجهات نظر دعاة تلك الشعرية أن تتطابق فى تقاربها مع منطلقات ما بعد الحداثة عند منظرها المعتمدين. فالسمات المميزة هى هيمنة النسبى على الكلى، والشخصى على ما يتعلق بالذات الجمعية، والعكوف على التفاصيل اليومية الصغيرة بدلا من القضايا الكبيرة والأطر القصصية الضخمة لتحرير الإنسانية، كما أن تلك التفاصيل ليست معبرا إلى حالة كونية. ويضيف الشاعر أحمد طه محرر «الجراد» الناطقة باسم الشعر المصرى الجديد (مارس ١٩٩٤) : محو الحدود بين ما يمكن تسميته بالثقافة الرفيعة والثقافة العامة التى يمكن اكتسابها من وسائل الإعلام المعاصرة. ويرى الشاعر أمجد ريان فى «من التعدد إلى الحياء - قراءة فى نصوص شعرية جديدة» أن المنظورات الفكرية والإيديولوجية الكبرى سقطت وأن الكتابة الجديدة تختبر الحس بشكل مباشر وتبحث فى تفاصيل الأشياء الصغيرة وتفكك العالم للتعامل مع جزئياته بشكل بدئى تدشينى بحثا عن عناصره الأولى قبل أن تتراكم فى سياق الخبرات المتدفقة قبلها فى هياكل جاهزة. فالنص الجديد يطرح أصغر التفاصيل المعيشة وأبسط المسائل اليومية ويناقش الجوانب الحسية

(*) مفكر وناقد مصرى.

الذات الموحدة للزعة الإنسانية البورجوازية وهي ذات حرة فاعلة مستقلة مطابقة لنفسها لاصلاح أساسا «إيديولوجيا» لمجتمع الرأسمالية المعاصرة الذى أعقب مجتمع المنافسة، فقد أصبحت الآن شبكة من التداعيات النفسية مبشرة مملوءة بالثقوب منزوعة المركز مفرغة من الجوهر الأخلاقى والجوانية النفسية، أى عنصرا عرضيا متحركا متبدلا لهذا الفعل من الاستهلاك أو ذاك وللرسائل الخفية لوسائط الاتصال والعلاقات الجنسية وقوالب الموضة والأفعال المنعكسة للرغبة.

وماذا يوجد خارج هذه الذات؟ يذهب فريدريك جيمسون فى «مابعد الحداثة أو المنطق الثقافى للرأسمالية المتأخرة» إلى أن ذلك المنطق يذيب الفن فى الأشكال السائدة للإنتاج السلعى وفى الممارسة اليومية المقترنة بعد تفرغه من أى مضمون سياسى وأى ذاكرة تاريخية. فكل العلاقات بين العمل ورأس المال بين القاهرين والمقهورين عموما تصير متشعبة فى تراكم من السلع (من الأشياء) القابلة للتبادل. وهذا التشوي بمجرّد أن يحد امبراطوريته على كل الواقع الاجتماعى بمحو المعايير التى يمكن التعرف بها عليه بوصفه تشويًا وبذلك يلغى نفسه لتصبح الأشياء عادية طبيعية، أو واقع أولية، خامات غفل، سطوحًا بلا عمق. فالأشياء هى الأشياء مطابقة لنفسها منزوعة السبب والباعث ودواعى الإقرار. وفى عصر سيطرة وسائل الإعلام وتحول الواقع إلى صور بعد أن جرى عليه التسليع الشامل تكتسب الأشياء بعدا جمالياً وتسبغ عليها طاقة حيوية حسية فى رسائل الإعلانات وفى تصميم الأشياء الشكلى المتجدد دوماً. إن الجليد من أجل الجليد والابتكار والتجريب فى التسويق الهادف إلى حفز الاستهلاك صفة جمالية تحيط بالأشياء (السلع) فى عالم الرأسمالية المتأخرة. وكما تصبح السلعة عملاً فنياً يذيب العمل الفنى (القصيدة) حدوده ويصير معادلاً للحياة اليومية التى يشكّلها التسليع، فهى حياة اجتماعية تتخطى مقولات الخير والشر الميتافيزيقية، لا يواجهها العمل الفنى بالتأكيد أو الاستنكار بل يلاحظها ببساطة. وهناك ميل عميق تخلفه العلاقات الرأسمالية التى تنتج إيديولوجية تعمل على استبقائها وتأييدها إلى صم الأذان عن مسيرة التاريخ

رزق (الكتابة الأخرى العدد ٩ أكتوبر ١٩٩٤) عبر عن حركة الذات وأشواقها قبل أن تتشكل أو تخضع لنظام خارجى محدد، قصيد الباطن (قبل المؤسساتى وضد المؤسساتى). فكل شظية من شظايا الذات وكل شظية من شظايا التفاصيل اليومية تتكلم لغتها الخاصة كما يبدعنا هذا المنطق إلى الاعتقاد.

وكثير من الشعراء يرفضون إضفاء طابع كلى على التجربة الفردية الخاصة، إن ذواتهم لا تشعر بقطر أو وطن بل بموضع محدد، بغرفة فى بيت يذكر وإنات من الأقارب أو الزائرين، بوقائع نفسية داخلية لا تألف فى صورة كلية، فلب الشخصية كتلة مختلطة من الصور والمواقف المنفصلة، وكل حدث داخلى أو خارجى مؤقت عابر، ويصبح الشاعر عاريا بلا خرقه فلسفية أو إيديولوجية، ويميد اكتشاف العالم واكتشاف نفسه بنفسه وكأنه روبنسون كروزو فى جزيرة التفصيلة الجزئية بعد أن انفصلت ذاته إلى ذوات متناثرة متعددة فى تناثر. تقول إيمان مراسل فى «المشى أطول وقت ممكن»

جيد أن أعيد تأمل صور الطفولة

فقد أريح فكرتى المستقرة

عن أنى كنت مشروعا جمالياً لشخص آخر

أفسدته رهائى الناجحة.

وتقول:

الرغبة التى فشت فى استحضرها

تفجر الآن فى نقطة عمياء

ولأجلك

اكنس حياذ وجهى

وأضع الشيق بلسمات محسوبة

وتقول

... واستلطنا هناك

رسالة من صديق يعيش فى باريس

يخبرنا أنه اكتشف داخله

شخصا آخر لم يعود عليه

وأنه يوميا يجر تعاسته خلفه

على أرصفة أكثر نعومة من أرصفة العالم الثالث

ويتحطم بشكل أفضل.

ويقول منتقدو ما بعد الحداثة من ناحية عكسية إن

ويصنع الحياة اليومية بالطابع الفردى الذاتى. بل إن الذات تتحول إلى هشيم من المعتقدات والرغبات والانفعالات ويصبح من غير الممكن تمييزها عن نقطة تقاطع ممارسات موضوعية منفصلة، فلا وجود لشخصية مستقلة يمكن تمييزها عن الأفعال المادية الجزئية ولا وجود لجوهر ذاتى وراء الصفات. ويطبّع النموذج الأصلى للمستهلك أفعال هذه الذات، فهو لذئى مادی منقاد لصور تبشها وسائل الإعلام، يستهلك السلع والمعارف والكحول والنساء دون اكتراث ودون ارتواء. وبدلاً من ذات مستقلة «حقيقية» نجد سيالا من الواقع والتفاصيل المادية والشعورية قد تكون مستعارة زائفة. وننتقل إلى قراءة «التفاصيل اليومية» فى بعض النصوص الشعرية؟ التى تخرج على تصورات ما بعد الحداثة.

يقول على منصور فى «عصافير عصفراء قرب بحيرة صافية»

مر يوم

لم يكن يوماً سيئاً بشكل ما

قلت لجارى - فى بشاشة -

(صباح الخير)

وفى الغالب سأنام الليلة ملء جفونى

ويقول

البت التى غافلت بالعة المانجو

وتسللت بحيتين

... البنت التى أنت بكل متعتها

- نصف ساعة -

بين ذراعى رجل غريب

بكت فى الثانية صباحا

كما لم تبك بنت من قبل

حتى أن نجومات ثلاثة

تألمن لأجلها

واستغفرن لها إلى مطلع الفجر

إن التفاصيل لاتتكلم بنفسها ولا عن نفسها فهناك من جانب الشاعر اختيار وترتيب لوقائع ملائمة فى سياق محدد، هنا صورة معدة سلفاً منتقاة سلفاً لا عرضاً و وراء سلسلة الوقائع سلسلة أحكام تقوم بالانتقاء والحذف،

والنقز فى الحاضر بكل مباشرته وفوريته دون تمييز أخلاقي أو سياسى، والتحديد فى عين الوقائع والاحتماء بالرغبة التى ليست فى حاجة إلى تبرير أو تفسير، ويكفى أن نكون أجناساً جيدة التوصيل للكشافات. فالشاعر ما بعد الحدائى المتكيف مع العلاقات الرأسمالية المتأخرة التى يعتبرها جوهر العصر الذى لافكاك منه يقف ضد الحنين إلى المعنى والتاريخ والحقيقة، وتنفجر داخله الرغبة هنا ولأن المتجهة نحو شلور وسطوح، كما يهدف إلى الخروج من «الأدب» فكل تطورات الأدب السابقة جديرة بمزيلة التقاليد العتيقة والمهم هو صدمة الحاضر الفوري المباشر وكأن هذا الشاعر المفترض يحقق ما يقوله «نيتشه» عن نسيان للتاريخ وإتباع للتقاليد المملوءة بالغافلة للحيوان الذى تجاوز تعييناته وأصبح حرّاً، فالآن أصبح من الممكن التخلي عن التاريخ لصالح الولاية المندفعة للحاضر، والقفز فى الهواء الطلق خارج كل الأطر القصصية الشاملة للتحرير الإنسانى لأن النظام الرأسمالى فى أحدث مراحلها ألغى الصراع الطبقي ولم يعد هناك إلا أفراد يستهلكون يقومون على أرض ذلك النظام بمناوشات وتخبطات ميكروسكوبية. ويشبه الشاعر ما بعد الحدائى الكثرة من المبرمجين بالمونتاج السريع للقطعات التلفزيون الذين لا يستطيعون ارتياد المشاهد الشاملة.

نحن إذن أمام قراءتين متناقضتين لنفس الوقائع فى الشعر ما بعد الحدائى. القراءة الأولى تحتفى باليومي والجزئى والتفصيلية، وتشظى الذات والواقع واستعصاليهما على النسق الكلى وتعتبر ذلك ثورة تتيح الكشف المعرفى الطازج عن بدايات عذرية وأبجدية جديدة أو لتعبير ترمداً من جانب ذات ترفض أن تشكلها مؤسسات نظام خارجى محدد. أما القراءة الثانية فتقرى أن سمات هذا الشعر تشكل استجابة منقاداً لاتجاهات الرأسمالية المتأخرة، فهى جزء من منطقها الثقافى والإيديولوجى، وليس ترمز هذا الشعر إلا أسطورة عزاء، وليس صندوق حروفه الجديد إلا نتاجاً سلبياً لآلة الرأسمالية فى أحدث تطوراتها. فالنظام الاقتصادى اليوم يقوم على الفصل فى تقسيم العمل بين الحياة الخاصة والحياة السياسية العامة ويضع الدولة فوق الحياة اليومية والممارسة الاجتماعية

هنا نلتقى بوجود يفترق إلى الانسانية تحت نفل الأشياء، وباعتراق عن الذات يتمثل في الاختباء تحت البطاطين بسجائر تظل مشتتة بعد النوم، وعدم وجود أحلام. ويشير أحمد طه إلى أن الشاعر لا يتدخل بذاته أو مشاعره في مفردات هذا المشهد أو مكوناته في هذه القصيدة وإلى أن العاطفة غائبة تماما والأشياء لا البشر هم أصحاب الحركة. حقا إن الأشياء مكسدة في هذه القصيدة ولكن تكديسها محاط بموجبات السخريّة قتل الملل والبكاء أمام الأفلام القديمة بهستيريا، والثرثرة مع عامل توصيل الطلبات وترك الوجبة حتى تبرد. فاعطية الشاعر المتهكمة الراضية طافية على السطح تربط بين مفردات المشهد.

وهذا المشهد هو مشهد اغتراب ووحدة وافقاد للحياة الانسانية وللأحلام. فالقصيدة لم تهجر البحث عن المعنى الانساني، وتصور الاغتراب والوحدة والانسحاق، تحت الأشياء باعتبارها جميعا تجارب خائفة وتظل لذلك داخل نطاق النزعة الإنسانية والاعتناق الموضوعية الغفل لذاتية عشوائية بل تتخذ مسافة نقدية من الاغتراب.

حقا إن الذات في معظم القصائد لم تعد الفاضل المتكامل المنظم لنفسه في الإيديولوجية الإنسانية الكلاسيكية، كما لم تعد على طول الخط شبكة منزوعة المركز متشظية فصامية في ايدولوجية ما بعد الحداثة ولكنها أصبحت مزيجا متناقضا من الاثنين. كما أن القصيدة التي نلتقى بها في الكثير من الأحوال تصور أشكالا من التنافر والانقطاع والانفصال وتبدو في جانب منها ناثرا من العناصر المادية وتنوعا عشوائيا للحالات النفسية وكأنها كيس منبعج من المحتويات العرضية التي لا رابط بينها، ولكنها تجسد في نفس الوقت نفورا من الوضع ما بعد الحدائي الذي تصوره خائفا مؤديا إلى ذات فصامية مرفوضة. بيد أن هذا النفور يأخذ من ما بعد الحداثة كما يشخصها فريدريك جيمسون استغراقا في ثقافة الصورة بكل تسطيحها وإغفالها للعمق وإدراكها أن أي قوى للتغيير عقيمة فاشلة، وخلو تفاصيل السطح من أي أمنيّات مستقبلية، كما يأخذ من. ما بعد الحداثة إغفال الانفعالات العميقة للذات المفتتة (فالشاعر كما يقول أحمد طه ليس صاحب آلام دنيّة يود البوح بها)

لتقديم موقف عام ومنظور عام يدعو إلى طمأنينة وانسجام وتضامن ومصالحة مع العالم. وفي قصائد أخرى من ديوان «ثمة موسيقى تنزل السلالم» يرتب على منصور التفاصيل بحيث تقدم الجوانب المرفوضة من الواقع من وجهة نظر تحلم بإمكان التحقق وتقوم على يقين يميز بين الزيف والحقيقة ويعرف ما هي الاحتياجات الجوهرية للإنسان. إن التفاصيل المرفوضة توضع مقابل تفاصيل الإشباع في تضاد قاطع. ويعتمد الإشباع والتحقق هنا على التجربة المشتركة لبسطاء الناس التي ترفض الزيف والتمزق والاغتراب. هنا لن نجد ما بعد حداثة. وكذلك الحال مع قصائد عماد أبو صالح في ديوان «أمر منتهية أصلاً». إنه يحشد تفاصيل بشعة لواقع يستحق السخريّة ولكن معايير الرفض والسخريّة معايير عقلانية تقوم على يقين الإدراك السليم واللياقة الأخلاقية وهو على عكس ما يذهب إليه أمجد ريان يحتفى بقيم وممارسات إنسانية تنطلق سخريته من افتقادها.

وفي الناحية الأخرى نقرأ «الأشياء التي جرحنا مشاعرنا» لمحمد متولي (الجراد - مارس ١٩٩٤) حيث نجد التقاء واضحا بتصورات ما بعد الحداثة الأشياء التي جرحنا مشاعرنا

منذ سافرت صديقتي

وكرسى المفضل

ذاك الذي بجوار التلفون

حيث اقتنص الكرسي كثيرا من ذكرياته

المتصاعدة مع دخان السجائر

فرفض استقبال غيره من الجالسين

الذين يأتون عادة بأفكار جديدة وأنواع مختلفة من التبع أو ذكريات تربت في كراسي أخرى

هنا نبهر وتناثر، ومطابقة بين الجالس والكرسي وتصاعد لذكريات دون انتظام أو بنية، فالمنظر هامشي عابر بلا معنى، ولكن في قصيدة «البيت ينقصه اليوم بعض الزهور» نجد الأم المصابة بكمبيوتر مستمر وشخير الأب، والأبناء الراحلين وشرائط سجل عليها ضحكات الأطفال، وممتلك الأب والأم سيارة وفيديو وجهاز إيزالو لإبادة الحشرات وجهاز أتاري لقتل الملل وجهاز تلفزيون والكثير من الكليتيكس..

وأكيد كثافات تطفو على السطح، يغلب عليها الطابع الحسى اللا شخصى.

يقول ماهر صبرى فى ديوان «ماريونيت» أن المخاطب يكشف فثاته بالخطوط التى ترسمهما وأن باستطاعته أن يعد سنوات عمره ليستبدل بها بضع ملاحظات جوهرية ولضمها فى خيط من خيوطه الدديدة، ويدفن بعضها فى الرمال ويقضى بقية الليلة فى كتابة خطابات يسارع بتكهناتها:

وعند عودتك - مرة أخرى - سجد فتاتك قد

فشلت - هى الأخرى فى انتزاع

الخيوط من جسدها

كى ترفو بها هويتها الممزقة

افتح لها باب سيارتك الأمامى

وامنحها حق المواطنة

لتكتسب جنسيتها من المقعد المجاور لك.

وتقول زهرة يسرى فى ديوان «زجاج يتكسر»:

اهتزاز الجسد مع دقائق الساعة

نور خفيف يتسرب من شقوق الحائط

فأحلم برجال قساة يقتصبوننى، وأنا

مستسلمة تماما ربما للوهم أو لأحلامى المفزعة

التي اخترعتها

... خلف عيني المغمضة، كل شيء يذكرني،

خبط الأقدام، صوت الزجاج حين يتكسر،

أنا ورجلى نجلس فى ركن مظلم، بيننا زجاجات

فارغة ودخان سجائر، وأبدأ المشهد لا يكتمل.

حبيبى ينتحر على سرى فى ليلة باردة، فأحلم أن

أعضائى تتحلل.

وما سبق من تفاصيل ليس إلا أحلاما ترسمها الشاعرة على ورق ملون، فالذات هنا لا تربط بين حاضرها وأحلام مستقبلها فى خبرة متسقة، فخيرتها مشتتة فى شذو متناثرة. والحبيب المتخيل رجل ذو جناحين يطير ليلا ويغنى أشعار المرأة السرية ولا يرغب فى النساء، لكنه ينام معها حتى الصباح يدللك جسدها بيديه الخشتين ويغنى.

ولكن الذات فى كثافتها المبعثرة لا تستشعر من هذه الكثافات - كما تمضى ما بعد الحداثة حتى النهاية -

شحنة انفعالية منتشية، فالنفور مائل فى ألفاظ الاغتصاب والانتحار وتكسر الزجاج وتحلل الأعضاء.

وتقول أمل جمال فى ديوان «من أجل سحابة» فى قصيدة «ركن» تخاطب «حبيباً»:

كسكين حادة - تشطر قلبى دونما ضجيج - ولا أنتبه إلا على ملابسى الملتصقة - بجرح كأنه ليس جرحى - كل مرة - بين لزوجة الدم - الذى يوشك على الجفاف - وصرخة الاكتشاف الخرساء - تملق جلدى، على جسد امرأة لا أعرفها - وتبتسم كطفل أحبه وأرفضه - أوشك دوما أن أحضنه - فينتحر زجاج بالسرطان وتسقط ريح - متكسرة خلف الباب.

فهنا نجد رفضاً رومانسياً للوضع ما بعد الحداثى، وحينما غامضاً إلى التواصل وإلى تكامل الذات. وفى قصيدة «سرور» لن يجدى «الاجتماع السياسى الجديد والبطاقات الحزبية الممزقة والمناضد المقلوبة» فى تغيير أوضاع «الأطفال العراة على سلالم الكوبرى العلوى» ولا أوضاع النساء «المرأتى يرتديههن السواد جوار الحائط». ولكن النفور والتحمل فى الكثير من القصائد لا يستشرفان أفقا للخروج من الوضع ما بعد الحداثى، بل يقعان داخل رفض جازم للسرديات الضخمة من التحرير الإنسانى ماركسية أو ليبرالية ولأى مسعى جماعى للتغيير ويظلان داخل الكثافات الوجدانية لذاتية مفتتة.

وتصور هدى حسين فى قصائد بلا عناوين من ديوان «ليكن» خريطة التمرد، فهى ستنفض عن رأسها ذاكرة كئيبة، وتخلق سبة وتسميها حياتها المستقبلية ثم تلقى بها على مؤخراتهم، وتنهمك فى القراءة والترجمة، وتلهو أيضا بمتابعة اختلاف نبرات القطط ليلا بين الجوع والخوف والفزع، أشياء تذكر بأنك مازلت تحيا، وتحدث أيضا بعض الرضا فى النفس. وكيف تثير هدى حسين «كل هذا الفزع المحرك للحياة الراكدة»؟ إنها تذكر الآن أنها تسعد وتبصق، ومعدتها تطحن الأكل بلا رحمة وتخرجه منبوذا كمشابى الجدام، وأنها يمتريها الغضب حتى الشمالة، ويسعدنا أن تتأمل الوجوه التى تعاني كثيرا، فى شرح مفهوم السعادة، وأنها فى الطفولة كانت تبول على نفسها وتخلع ثيابها أمام الضيوف باعتداد. ثم إنها فتاة غاضبة تتفقد غابتها، توغل الخطى

نازعة عن الفروع تشابكها، تهر الأوراق بقوة، وتصدر صوتا كالعواء، وكانت في نهاية قصيدة أخرى ترى أن ليس لها إلا أن تكون هكذا، فتاة معلقة، تقص شعرها في الميدان، وتنشره، مع الزهور القرمزية ومناديل برائحة المراحض، على السيارات المقبلة. فالشاعرة ترفض الموت المحيط بالذات وتسجل أفعال ترمز كسبح يكفى بالخروج على المؤلف. والإعلان الصارخ الذي يطمعن الذات على أنها متميزة عن الذين يتطلع مواضعات اللياقة وجودهم. وهل يستطيع ذلك التمرد أن يحدث شرخا ضئيلا في الجدران الصلبة لشروط وأد الحياة العرة أمام الذات؟ وهل انطلاق التجربة من العابر البسيط، من تفاصيل حياتنا اليومية وتفاصيل شعورنا الأولية يؤدي كما يقول أمجد ريان إلى شهادة حقيقية مليئة بالعمق والدينامية تبحث برائحة الوجود البكر وتؤكد البهانة والبراءة؟ إن «العمق والدينامية» عند هدى يونس على سبيل المثال تحل محلها مناويل برائحة المراحض وأصوات عواء مشلول، والوجود البكر والبراءة تحل محلها عند بعض الشعراء مقارفة لمواقف تبعد كل البعد عن البراءة. فالشاعر أحمد يماني في قصيدة «هواء توقف أمام البيت» يواجه موت أمه وهو معنى على جسدها يتأمل سيقانها التي أكلها الروماتويد؛ لن أبكى كثيرا - سأختار في هذه الأوقات أن أغس لأم جديدة - لا تنتظر مصيرا أمود - ستكون مفكوك من طبيعتها - وستسمح لأبي أن يضاجعها من الخلف.

إن الحنين إلى البراءة والوجود البكر كان سمة مميزة لبعض شعراء الثمانينيات الممتازين (فتحي عبد الله وإبراهيم داود على سبيل المثال) ولكنه لا يصدق على معظم التجارب التي جاءت بعد ذلك.

ولن تؤدي محاولة الشاعر «ميلاد زكريا يوسف» إسكات هتاف الثوريين «لكني نلندن معا بأغنية عاطفية قديمة» إلى مزيد من الدينامية.

وقد سبق لهربرت ماركيز في «الإنسان ذى البعد الواحد» أن أوضح أن التفاصيل اليومية والانطلاقات الدينامية الجزئية تظل حبيسة الإطار العام الذي تفرضه السلطات القائمة والمسلمات التقليدية والعلاقات القمعية. كما أوضح أن «الخوارج» على العلاقات

المستقرة أصحاب الذاتية التي تحجج من أمثال الشاعر الرجيم والفرد المنعزل داخل الحسية العامة قد تم تمثيلهم وتمثل احتجاجهم داخل منطق النظام في الروايات الأكثر مبيعا، والأفلام وشرائط الفيديو والأغاني لتصوير جزءا من التنفيس في العطلات والرحلات وأوقات الفراغ لإعادة إنتاج النظام لأن الانفعالات الحسية والغضب والخروج على الذوق العام في القصائد لم تعد صورا لأسلوب آخر في الحياة والشعور بل هي صور وأشكال لمنطق الحياة نفسها الذي يفرض الاغتراب والتشظى. ولم تعد مهمتها النفي الشعري للنظام، لأن صور هذا الشعر لا تنتمي إلى بعد مأمول وليست تعاليا على وجود مبهر مستلب، ويمكن أن تكون سلعا مألوفة هي جزء من لحظات تقدمها صناعة الترفيه لكسر الملل وتسويق الغرائب. فالنظام الشمولي القمعي التكنولوجي يتجلى في صورة تعدد تعاليل داخله التفاصيل المتناقضة في جو من الحياء وعدم الاكتراث. وعند ماركيز: إن شعرا يعجز عن تقييم عام لوقائع الحياة اليومية وعن ابتداء نماذج ممكنة متخيلة لها ولا يسلم تفاصيلها عن دائرة الأشياء البديهية بل يعتبرها العناصر النهائية الطبيعية للوجود هو شعر يعمل على الخضوع للواقع والتكيف معه. ففي التجربة الشعرية الخلاقة مسار متخيل ممكن للتحقق الإنساني وإدراك لقوى وميول واتجاهات ناقضة وليست الحياة اليومية باعتبارها الوجود المبتذل الممل الممزق المهشم وباعتبارها بقايا تاريخ بلا معنى يمضي في تعاقب غير متصل من الأحداث هي المسرح الحقيقي للشعر.

ولم يكن في ذهن ماركيز بطبيعة الحال تقييم الشعر العربي المعاصر، ولكنه يقدم كابوسا يمكن أن تقع فيه بعض اتجاهات ما بعد الحداثة.

ومن الواضح أن معظم القصائد التي أشرنا إليها لا تنتمي بالكامل إلى ما بعد الحداثة فهي تتطلع بعض التشخيصات الأيديولوجية للرأسمالية المتأخرة رغم التشدد بسقوط كل الأيديولوجيات من قبيل النسبية الشاملة واللاعقلانية ورفض الانساق الكلية والذات الإنسانية المتكاملة ولكنها من ناحية أخرى تنوق إلى

تغير. ولعل ما يطبع القصائد الجديدة من تشابه وتكرار وإعادة إنتاج ما سبق من منطقات وصياغات أن يكون حافزا للبحث عن ادراك طازج لوضع الذات الفردية والجماعية داخل علاقات اليوم وعن استعادة قدرتها على التخيل والفعل بالتخلص من اليأس والعدمية.

معنى مغاير لوجود الذات في العالم وتلمس طرقا - قد تكون مسدودة - للرفض والاحتجاج. [والكثير من الشعراء والشاعرات في مراحل مبكرة من التطور يمتلكون مواهب خصبة تمكنهم من مواصلة البحث والتفقيب والتجريب تمشيا مع وعيهم الحاد بأن العالم قد





عمارة ما بعد الحداثة ... وما بعد!

جمال بكرى*

كألة للعيش فيها.

لقد طغى العقل فى عصر الحداثة على الحس ...
وكبته حتى أحبطه ... وبرزت العمارة كصناديق من
الخرسانة والحديد والزجاج. وقد حرمت الزخارف كأنها
خطيئة.

ولما كانت العمارة لا يحل معضلاتها إلا حُسُ
الفنان ... صيرف المعماريون معظم أوقاتهم فى حل
مناقشة النسب ... وكلها قرارات عاطفية ... وليست
عقلية كما كان يحلو لهم أن يصوروها ... غفلاً ...
يبقين الحداثة.

إن التغير من حالة متكلسة قرين هزات وكوارث ...
كتلك التى تمر بها جزيريات الماء قبل أن تتحول إلى
بخار. بذلك كانت وجهات النظر المختلفة باختلاف
الأمم والشعوب والحضارات ... والتى تكونت بحصيلة
التفاعل بين الزمان والمكان ... وما طرحاه من اشكاليات
يتطلب حلها ابتداع موجه.

ولقد أدت هذه الاختلافات ذات اليقين الجامد إلى
صددمات وحروب وأهوال ... ومجازر ومآسى، وصلت
إلى قمته فى الحربين العالميتين الأولى والثانية.
وبجانب سلبات هذه الحروب ... إلا أنها - وخاصة
الحرب العالمية الثانية - قد سمحت للشعوب المتطاحنة

العمارة هى التعبير المتبلور لأرقى افكار الانسان ...
لحميته ... لبشريته ... ليقينه وعقيدته. وهى البيعة
الانسانية الناتجة عن علاقات الناس ومعيشتهم وانتاجهم.
ويمكننا بفك شفرة الآثار المعمارية ... استقراء حياة
الناس وفكرهم وقيمهم ... وتحيزاتهم، مثلما عرفنا عن
الفرانسة ... واليونانيين والرومان القدماء.
لقد نشأ جيلنا وتعلم وترعرع ... وأنتج من خلال
مابسمى بعصر الحداثة.

وعصر الحداثة ... هو عصر منطقة اليقين بثبات
العالم وقوانينه ... التى ظلت تبشر ببداية وخط سير
مرسوم ... ونهاية محتومة للكون.

ولما كان الانسان يعبر عن يقينه بشقيه العقلى
والوجدانى ... كان لزاماً أن يكون العلم ويكون الفن
تأبين للمقيدة الدينية والفلسفية، حيث يمثلان حدود
الملعب الذى يلعب فيه.

وقد سارت عمارة الحداثة على نفس الخط الذى سار
فيه العلم، فكانت نظريات الوظيفية التى تعرف الجمال
بأنه وعد بالوظيفة، وأن الجميل ... هو ما يؤدي وظيفته
على الوجه الأكمل، وغيرها كالمضوية ... وأهمها فكرة
وحدة الشكل والمضمون. كما صور العالم وكأنه آلة
ميكانيكية صماء ... وقامت النظريات تشير إلى المسكن

(*) جمال بكرى : مهندس معمارى

الى الآن ... ما بعد ... الى أن تجد هويتها المستقلة ...
عندما تمر ... المراقبة.

والانسان كوجود ... يحفظ توازنه بمجدافين ... من
العقل والغرائز. تلك الغرائز التي هذبها الحضارات الى
عواطف. ولقد اشتطت الحدأة في الجنوح نحو العقل
والعلم والمنطق ... ضاغطة على المواقف ... وافرازاتها
الفنية ... حتى بدا الفن منقرضاً، وغلفت كل منجزاته
بفكر فلسفى ... يتحدر بتبرير علمى منطقي.

وقد تجاهل انسان الحدأة ... كم يتزين! وكم يختار
متأثراً بما يحب وما يكره! وكم هو متحيز لموروثاته ...
وبيئته وعصره.

وكان لايد أن يتبع ذلك الجنوح العقلى ... معادل
عاطفى يعيد الدقة الى موقعها المتوسط. إلا أن المعنى
ان مالت كثيراً فى جانب يحتاج استوائها الى الضغط
الشديد على الجانب الآخر ... مما يسبب عادة ميلاً
أكثر فى هذا الجانب.

ربما يفسر هذا، ما هو حادث فى عماره ما بعد
الحدأة ... لبعض الاتجاهات التى تمتلىء بالفاظ تبعد
كثيراً عن المنطق وعن الحاجة.

وإذا نظرنا الى مختلف الاتجاهات المعمارية لما بعد
الحدأة ... نجدها ... كما هو الحال دائماً ... تأخذ
مواقفها بين منجذب نحو القديم ... وجانح نحو
الجديد ... وعالم مع الناس ... يحب ما يحبون ... ويكره
ما يكرهون.

ورغم أن يدعيه الحدائيون وما بعدهم من اتجاهات
ومبتكرات ... إلا أنهم ظلوا مستندين الى قواعد فى
التصميم ... ثابتة أو تكاد ... منذ كان للانسان حضارة
سجلتها العمارة فى آثارهم الباقية.

فإذا عدنا نتأمل اراءصات الحدأة متمثلة فى مدرسة
«البواهوس» فى العشرينيات، والتى ضمت مجموعة من
رواد العمارة والفن. نجد أن ملامح ما بعد الحدأة ...
من تزواج بين أعمال الفن والعمارة بادية فى محاولاتهم.
كذلك نرى فى أعمال الفنانين الروس رودشينكو وغيره
والمسماة بالبنائية، مدخلاً للتفكيكية ... من أحدث
اتجاهات ما بعد الحدأة. والناظر الى اتجاهات فن الحدأة
... يجد فيه نوعاً لما بعد الحدأة فى العمارة ... مثل

أن نتعرف على فكر ومسلّمات ... وحضارات بعضها
البعض، مما هز اليقين الجامد بوجهة النظر الواحدة
الثابتة، واستبدلت باحتمالات شتى.

بذلك انفتحت آفاق جديدة أمام العقل البشرى ...
أهلت الانسان لرؤية جديدة للكون وقوانينه. فلم يعد لها
نفس اليقين الجديد ولا الثابت لخط سيره فى الزمن. بل
طفر العلم يرى الكون متصارعا متفاعلا وليس بالميت
الجامد.

هذا العصر الجديد ... هو ما اصطلاح على تسميته
بعصر ما بعد الحدأة.

وقد قادت العمارة عصر ما بعد الحدأة وكانت أول
المبشرين به، بما للمعماريين من نظرة شمولية ... هى
من لوازم مهنتهم.

وكما تراجع يد رامي الجلة الى الخلف كى تتأهل
للمرمى البعيد ... وكما يكون الانسحاب السيكلوجى
للانسان قبل أن يبرز بفكر خلاق ... أو عمل مبدع، بدأ
المعماريون التنقيب فى تراثهم المعمارى القديم ...
يستوحون ... يستلهمون منه توليفة جديدة للعصر الذى
بدا جديداً عليهم.

وتشعبت الاتجاهات بين:

الكلاسيكية الحديثة ... والتقنية العالية ... والتوفيقية
... والتفكيكية ... الى غيرها من محاولات للتعبير عن
العصر ... محاولة نقض الحدأة.

ويجدر بنا قبل أن نستعرض فى استحضان ما بعد
الحدأة، أن نحتفى بالحدأة ومنجزاتها. لقد خلصتنا
الحدأة لكثير من التصورات الأسطورية ... والزعرف
الممجوج فى فكرنا وواقعنا، وهزّت بعنف كلاسيكيات
تحوصلت فى عقل البشر آماداً طويلة، بدأ ألا يرجى منها
برء. فكان ما كان لسقراط ... وجاليليو ... وابن رشد.

وتم التتميط والانتاج بالجملة ... حتى حصل كثير
من الناس على خدمات كانت وفقاً على صفوة الصفوة.
والأهم إيمان الناس بالعلم ... والمنطق. ثم طفرات
التقنية التى أوصلتنا الى سطح القمر ... وأرطنا وجهه
المظلم، حيث كانت تدلل به الاستحالة المنطقية.

والآن يعلن عصر ما بعد الحدأة مركزاً على كل
انجازات الحدأة. وليس غريباً أن يلتصق اسمها به لتظل

حجة الفيتامينات عن الفاكهة.

لا بد أن تحتاج هذه الموجة الجديدة الى فترة ليست بالوجيزة ... ليستوعبها الناس الذين استعملوها الرتبة والاقاعات المنتظمة ... منذ أماد. وربما تكون التفكيكية هذه وغيرها هزاً لمسلّمات معمارية عتيقة ... متكلسة، وهي كاللغة ... لا تتطور قواعدها الا بشقّ النفس. ليكون ذلك تبشيراً بعمارة متناسبة مع ما طرحه التكنولوجيا المعاصرة ... لحل مشاكل قطاع أكبر من سكان المعمورة ... حيث لا يجد معظمهم مأوى. فقد توارثت العمارة تقاليد نابعة من احتياجات الطبقات العليا في المجتمع لم تستطع أن تتخلص منها حتى الآن، رغم محاولة رواد ومبشرين معماريين لمحاولات ... على جدّها وجذّيتها لم تصل الى واقعية المجهود الذاتي الذي يقوم به البسطاء لحل مشاكلهم ... والذي نقيمه ... نحن المختصون ... بأنه عشوائي؟! .

ان استخدامات العلم والتقنية الحديثة من طاقة ومواد خفيفة مبتكرة ... واستغلال حميم للفراغ ... الى التنمية المتواصلة ... كفكر وامكانية ... ربما تضع العمارة أمام مسؤوليتها ... كفن خدّمى للناس بدلاً من أن تفقد وظيفتها لتصبح استمتاعاً لعابر الطريق.

التأثيرية والتكيفية، فما بعد الحداثة هي وصلٌ للماضي والحاضر بالمستقبل. الا أن الواقع الفكرى المتمثل بفكرة الثبات لم تسمح لمثل هذه الأفكار أن تظهر في عمارة الحداثة.

وأخذت النظريات العلمية من النسبية لاينشتاين ... الى «عدم اليقين» لهايزنبرج فترة تربو على نصف قرن حتى تظهر آثارها في فكر وفن العالم. ولا يعدّ هذا خروجاً على القاعدة، حيث تحتاج الفترة بين الابداع والانتشار الى حوالى ثلاثين عاماً، وربما أكثر للطفرات الجامحة.

وقد طفرت ما بعد الحداثة الى آخر اتجاهاتها مثل التفكيكية وغيرها، تعيد ترتيب واستعمال عناصر التصميم المعماري في تشكيل جديد ... وقد تحررت من القواعد الراسخة الجامحة التي دأب المعماريون على اتباعها ... مع اختلاف عصورهم ومشاريهم. وهي بذلك تبدأ عصراً جديداً ... تفتتح فيه آفاق ... ورؤى ... ربما تكون أقرب الى واقع النظرة العلمية الحديثة للكون وانتفاضاته ... وتقلباته ... وعدم ثباته. وأهملت الى تشعّب اتجاهات أخرى جديدة كلها تشير أن الحل الوظيفي لم يعد يفي باحتياجات الانسان ... كما لا تفي





اليوتوبيا وما بعد الحداثة

عصام عبد الله*

اليوتوبى عبر تاريخه الطويل، كما سنرى من خلال استعراضنا لأهم منعطفاته ولحظاته وأبرز أقطابه، منذ «بروميثيوس» - Prometheus قبل التاريخ، وحتى مشارف الألفية الثالثة.

أما مصطلح «ما بعد الحداثة» Post - modern، فإنه يشير لمشكلات أكثر تعقيداً من مفهوم «اليوتوبيا»، ويكفى أن نشير هنا إلى السمة البارزة التى ينتقها الناقد الأمريكى المصبرى الأصل «إيهاب حسن» - الذى يعد أبرز الرواد المعتمدين لحركة ما بعد الحداثة - وهى - استحالة التحديد! وهذا يجعل من الصعوبة وضع تعريف محدد أو خصائص محددة، منذ البداية، تميز بين ما بعد الحداثة والحداثة ذاتها.

فالبادئة "Post" فى مصطلح ما بعد الحداثة، تشير فى آن واحد إلى «الانفصال» و«الاستمرارية»، ومن ثم فإن درجة وصفها تتوقف على استخدام هذا الناقد أو ذلك. ووفقاً لما يقوله «حسن» فإن لفظ «ما بعد الحداثة» يوحى بفكرة «الحداثة» نفسها، وهى الفكرة التى يقصد تجاوزها أو القضاء عليها، بمعنى أن اللفظ ذاته ينطوى على خصم له.

كما أنه قد يشير إلى التوالى الزمنى من ناحية، ويوحى بالتأخر الزمنى من ناحية أخرى، وهذا يقود فى

يشير هذا البحث - أول ما يشير - مجموعة من المشكلات التصورية الخاصة بمفهومى «اليوتوبيا» وما بعد الحداثة. ذلك لأن كلمة «يوتوبيا» - Utopia، التى صاغها المير «توماس مور» - More، وعنون بها مؤلفه الشهير عام ١٥١٦م اكتسبت مدلولات واسعة ومختلفة، منذ عصر النهضة الأوروبية وحتى يومنا هذا. فهذه الكلمة التى كانت تعنى فى الأصل «اللامكان»، وتتألف من كلمتين يونانيتين هما: "ou" بمعنى (لا) و "Topos" بمعنى مكان، أصبحت تشير اليوم إلى «الأين» و «الهنا» و«الآن».

وربما كان لاختيار «مور» هذا المعنى، الذى يشير إلى النفى والسلب فى البداية، ما يجعل من اليوتوبيا صورة مثالية للواقع الفعلى، بمعنى أن «ذاك الذى لا أين له» هو ذاته «هذا الذى له أين». وربما كانت حركة النفى المكانى تحيل بدهاء إلى إيجابية تاريخية، قد تكون مقصودة، بمعنى البحث عن الأسباب التى أدت إلى أن أصبح «أين» بلا سعادة.

لكن، على أية حال، فقد أصبحت اليوتوبيا اليوم تشير إلى «الأين» و«الآن»، وهذا التغير - أو إن جاز التعبير - هذا الانقلاب الدلالى قد تم من خلال سلسلة من «الحداثات» (وليست حداثة واحدة) مر بها الفكر

(*) مدرس الفلسفة الحديثة والمعاصرة. كلية الآداب - جامعة عين شمس.

النهاية إلى النظر إلى «ما بعد الحداثة» من منظورين مختلفين هما: التشابه والاختلاف في الوقت نفسه^(١).
ويبقى السؤال الأساسي: ما هي المعايير أو الأسس التي يمكن أن ننظر من خلالها إلى أن هذا المفكر أو هذه الفكرة متوافقة مع ما بعد الحداثة، بينما ذلك المفكر أو تلك الفكرة تنتمي إلى الحداثة؟ وما هي دوافع هذا الاختيار؟

إن هذين المنظورين (التشابه والاختلاف) معاً، قد يلقيان الضوء على موضوعنا، ويجيبان عن هذا السؤال. «كلما يمتد المرء بعصره إلى الأمام، كلما راحت صورة المستقبل البعيد، تشبه أكثر العصر الذهبي للماضي الأسطوري!»

(جون كوهن)

- ١ -

وصف جورج أورويل - Orwell الميوتوبيا - Utopia بأنها «الحلم بمجتمع عادل»، يبدو أنه يتناب الخيال الإنساني ويعاوده باستمرار، على نحو لا يمكن أجتناؤه أو استقصائه في مختلف العصور، سواء سمي بـ «ملكوت السماء» أو «المجتمع اللاتبقي» أو «العصر الذهبي الذي وجد ذات مرة في الزمان السحيق، وانحرفنا أو تنكبنا سبيله».

ولما كانت الميوتوبيا صرحاً من تشييد الخيال، فإنها شهدت تغيراً وتلوثاً عبر العصور المختلفة، ولم تكن الميوتوبيا كلها مجرد هوامش وحواشي على «جمهورية» أفلاطون. بل إن أفلاطون نفسه يأتي متأخراً نسبياً، إذ تضرب الميوتوبيا جذورها في الميثولوجيا اليونانية.

ولعل الضياء الأول، والمدون، للميوتوبيا قد أشع مع أسطورة بروميثيوس - Prometheus سارق «النار»، الذي كشف للبشر عن سر التقدم المادي، ومنحهم بأكررة التقنية، فاستنهضهم للتمرد على آلهة اليونان والقدر والضرورة العمياء، من أجل تحقيق ذاتهم الإنسانية.

إن قوة المخيلة عند بروميثيوس متجددة دوماً، تقول «لا، للمعطي ولا، للشيء المكتمل». يقول بروميثيوس على لسان الشاعر أسخيلوس في تراجيلياه: «لا يزال هناك المزيد من الأمور المثيرة للإعجاب في مستودع تخيلي»^(٢).

إنه مستودع لا ينضب له معين! فعلى امتداد العصور، ما انفكت غالبية البشر، تحلم .. تغازل المستقبل .. تروم تقليص الهوة السحيقة بين الوجود والوجود الواجب، بين ما هو قائم وما ينبغي أن يكون.

لذا بقيت أسطورة بروميثيوس تعبيراً عن الأمل في التحرر والانتعاش من أسر الواقع، والتطلع إلى حياة ومستقبل أفضل.

كما فعلت الكتابات الإغريقية الباكورة بالعديد من الرؤى والقيمات الميوتوبية، ففي ديوان «الأعمال والأيام» لـ «هزود» - Hesiod في القرن السابع قبل الميلاد صورة خلافة للعصر الذهبي، ذلك العصر الذي حكم فيه الإله كرونوس وقد دالت دولته وزالت، مأسوف عليها بمرارة، حيث عاش البشر وكأنهم أرباب وآلهة، قلوبهم براء من كل هم وحزن بلا عمل يشق عليهم أو ألم يضنيهم.

ومع كل من «فرجيل» - Virgil، و«أوفيد» - Ovid، أعيد تدبج العمل ثانية على أنه العصر المفقود للإله «سارون» (المقابل الروماني لـ «كرونوس»). ففي «أركادية» - Aracadia، أرض المسرة والسكينة والنعيم، التي تمثل زمان ومكان البساطة الأولى، يصور «أوفيد» الحياة الأركادية في الكتاب الأول من «مسخ الكائنات»، وهي الحياة التي تناقض وتناهض الحياة المدنية التي سلبت الإنسان براءته الأولى^(٣).

أما أولى الانشاءات الفلسفية للميوتوبيا، التي قامت على أساس أخلاقي مثالي، فقد شيد على الأرجح، في «جمهورية» انتيستين - Antisthene الكلبي، ولا نعرف شيئاً عنها لولا ما خلفه أتباعه من الكلبيين.

والمعروف عن المدرسة الكلبية - Cynism، نبذها التملك الخاص والتمتع الحسي بالخيرات ودعوتها إلى حياة الزهد والتقصيف، على اعتبار أن الشظف شرط المساواة بين الناس وأداة لتطهير النفس من الشهوات والأهواء، وطريق إلى إرساء نظام أخلاقي صارم. لكن كتاب «الجمهورية» لأفلاطون، يعد أول محاولة فلسفية مكتملة قدمت وصفاً تفصيلياً دقيقاً عن المدينة المثالية، وحسب «شاليه» - chatelet «فإن أفلاطون لم يترك شيئاً للمصادفة في ميوتوبياه»^(٤).

ولاشك في انه من خلال «الجمهورية» لأفلاطون، التي أعيد اكتشافها في عصر النهضة الأوربية - Renaissance - مع غيرها من الكتابات الاغريقية الأخرى، قد عظم تأثير الفكرة الهلينية عن المدينة المثالية على اليوتوبيات الغربية.

فقد رأى السير «توماس مور» - More - في يوتوبياه - Utopia عام ١٥١٦ انها استمرار - إلى حد ما - لجمهورية أفلاطون، وانها جاءت تلبية لرغبة سقراط التي أبداه في محاوره «طيمائوس» - Timaeus، في أن يرى الفكرة النظرية المجردة عن الجمهورية وقد تحققت بالفعل في الواقع.

وعلى نمثال النموذج الأفلاطوني نسج «كامبانيلا» - campanella يوتوبياه في كتاب «مدينة الشمس» - The City of The Sun، وكذا «مابلي» - Mably، و«روسو» و«فورييه» و«ج. هـ. ويلز» وغيرهم.

بيد أنه في العام ١٦١٩، كتب «جون فابنتين أندريا» - Andreae نصاً دينياً بروتستانتيّاً عن مجتمع يوتوبى سماه «مدينة المسيحيين» - christianopolis، وخلص هذا العنوان، شديد الدلالة، هدف ومقصد أغلب المفكرين اليوتوبيين منذ أن صاغ القديس أوغسطين (٣٥٤-٤٣٠م) أسس الفلسفة المسيحية في كتابه «مدينة الله» - Civites Dei، وحتى نهاية القرن السابع عشر، وربما بعد ذلك.

انه المجتمع المسيحي المثالي، أو اليوتوبيا المسيحية، فيدون الأمل الذي يقدمه الدين آخر الأمر والتوقعات والارهاصات الفردوسية والألفية السعيدة التي نوحى بها المسيحية، لكان من الممكن ان تصبح اليوتوبيا هيكلًا فارغاً لا حياة فيه، منذ أن خلفها أفلاطون (٥٠٥).

وهكذا فإن الدين مع الفلسفة - ومن قبلهما الأسطورة - بهذا المعنى (لاوعى اليوتوبيا الباطن) والمصدر الدفين للكثير مما لليوتوبيا من طاقة وقدره على الحركة والنشاط.

- ٢ -

لقد مضى على جمهورية أفلاطون، وحتى «مدينة الله» للقديس أوغسطين في بداية القرن الخامس

الميلادى، شتاء طويل امتد قرابة الألف عام، ومن «مدينة الله» وحتى يوتوبيات عصر النهضة («يوتوبياه مور»، «مدينة الشمس» كامبانيلا، «دير تيليم» لرابليه، «مدينة المسيحيين» لأندريا) مايزيد على ألف عام آخر، وباستثناء يوتوبيا الرهبان الايطالى «يواكيم» (أو يواقيم) الفيورى - Joachim di Fiore حوالى عام (١٢٠٠) لم تظهر يوتوبيا ذات بال طوال هذه الفترة.

فقد اعتبرت المسيحية - أول الأمر - حركة اصلاح يوتوبى لليهودية على يد السيد المسيح، فالوصايا الجديدة: «تحب الرب أهلك من كل قلبك، ومن كل نفسك، ومن كل فكرك... وتحب قريبك كنفسك إذ ليس وصية أخرى أعظم من هاتين» (٦)، كانت فى الحقيقة دعوة إلى توحيد ذلك القدر الكبير من الطوائف والمدارس الدينية اليهودية المختلفة والمتناحرة (٧). وهذه الدعوة تشبه - الى حد ما - الدعوة إلى أخوة الجنس البشرى عند قدامى اليونان فى بعض الوجوه.

وإذا كان كتاب العهد القديم (التوراة) ينظر إليه على انه ديباجة قانونية (ناموسية) فإن كتاب العهد الجديد (الانجيل) - إذا - هو (دراما الخلاص والانجاز) كما قال «أورجين» Origène (١٨٤-٢٥٣م) أبرز فلاسفة الاسكندرية، وهو ممن أدركوا الاستمرارية والتواصل التاريخى (اليوتوبى) لكتايب العهدين، القديم والجديد، إذ لايفهم كتاب العهد القديم إلا بوصفه: الممهّد والمرهص والمنبئ سلفاً بالمسيحية، وبدون هذا التحوير التأويلى للعهد القديم لكانت المسيحية برمتها قد اختلفت فى كل مظاهرها وجوانبها.

هذه الفكرة الضمنية انتقلت إلى «العهد الجديد» بالمثل، وهى تلتخص فى (امكان تحويله) ويمكن وصفها بأنها أحد أسباب حركة الاصلاح الدينى فى أوربا، و«اندريا» فى يوتوبياه «مدينة المسيحيين»، يبدى إعجابه بالكالفينية بقوله: «ما أبدع جمال تلك النقارة فى أخلاقيات الديانة المسيحية» (٨).

ومع ذلك فإن الموحى الحقيقى بفكرة «مدينة المسيحيين» لم يكن «كالفن» - Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤)، وإنما كان «مارتن لوتر» Luther (١٤٨٣-١٥٤٦)، فبعد أن أثنى على لوتر ووصفه بـ

«العهد الثالث» أو «الانجيل الخالد» - ternal Evan- gel من «العهد الجديد».

في هذا العهد الثالث يكون المجتمع بلا طبقات، ويكون العصر عصر رهبان ذا نزعة مشاعية عصرا للحرية والتنوير الروحي، حيث تتحول فيه القلة المختارة التي وجدت في «مدينة الله» للقديس أوغسطين، إلى جموع الفقراء الذين سيدخلون الجنة بأجسادهم الحية لا بأرواحهم فقط» (١٠).

في هذا العهد سوف يتخلص المجتمع من الخوف والعبودية والقانون، كما سترفع عنه سلطة الكنيسة ورجالها، هكذا فإن يوتوبيا «يواكيم» لم تكن هروبا من الواقع إلى السماء وإنما كانت على العكس من ذلك - حسب ارنست بلوخ - Bloch - رؤية علمانية، إذا المسيحية في مملكته بلا وعود خاوية ولا أسباط ولا ملكية، وحتى المسيح نفسه سيندمج في المملكة ليصبح فردا في مجتمع يتألف من إخوة وأصدقاء» (١١).

ولأن رؤية «يواكيم» قد قامت على نقد المبادئ الاجتماعية الأساسية في المسيحية التي قامت على المجتمع الطبقي والحق الطبيعي للملكية، وهو المجتمع الذي أرسى ركائزه القديس بولس في رسائله العديدة، فكان من الطبيعي أن تدنيه الكنيسة في مجمع لاتران عام ١٢١٥ وتدين كتابه - «مملكة الروح القدس» - في الطبيعة الثلاثية داخل التثليث المسيحي.

لقد كان وصف «يواكيم» لأقائيم الثالث المسيحي بأنها ليست مجرد حقائق لاهوتية دينية فحسب، وإنما هي أيضا «حقائق تاريخية»، وصفاً ينطوي على مخاطرة وجرة وإن كان تجديداً جسورياً على المستوى اللاهوتي والفلسفي والاجتماعي.

فإذا كان «يواكيم» قد رأى في الرهبان (الروحانيين) أنهم قادة المرحلة الثالثة والأخيرة باعتبارهم الممثلين الحقيقيين للروح القدس (١٢)، فإن هؤلاء الرهبان - في متابعة منهم لـ «نيوئة» - قاموا برفض البابا والخروج عليه، ونفذ «التنظيم الكنسي»، والتنكر للأسرار المقدسة، والكتاب المقدس واللاهوت كله، وراحوا يحاولون أن يحيوا حياة الفقر والتواضع المطلقين، وإن يعملوا على تحويل الكنيسة إلى مجتمع مشترك للروح القدس.

«البطل»، يصف أندريا المؤثرات الكلية لمسيحية لوتر الاصلاحية الجديدة بقوله: «لقد أشرق ضوء دين نقى في فجرنا، وعلى هدية نظمت إدارة شؤون عامة الناس، وأمكن الحفاظ على ازدهار الآداب والفنون، وأصبح بإمكاننا الانتصار على كثير من اعدائنا خصوصاً: الخرافة والفسق والفجور وسلطة رجال الدين» (٩).

هكذا فإن «مدينة المسيحيين» قد وضعت للمقرن السابع عشر وصفاً درامياً للثقوى والتقدم والتحرر الذي أراد لوتر تحقيقه لأوروبا، ومن ثم فإنها تنتمي إلى حركة الاصلاح الديني أكثر من انتمائها إلى «كاثوليكية» الكنيسة و«مدينة الله» التي تركها القديس أوغسطين في (السماء)!

لقد بقي التصور اليوتوبي عن الاستمرارية التاريخية تياراً تحيياً قوياً، بلغ أوجه في معظم اليوتوبيات اللاحقة، ولعل يوتوبيا الراهب «يواكيم» «يواقيم» - Joachim (١١٣٥-١٢٠٢) في أوائل القرن الثالث عشر من أبرز اليوتوبيات تأثيراً في هذا الاتجاه على مر العصور.

كان مشروع هذا الراهب، الذي ترأس دير القديس يوحنا في فيورا بـ «كالابريا»، على درجة كبيرة من الجدية وتقتد، إذ نقل مملكة النور من العالم الآخر إلى داخل التاريخ في دولة لا نهائية للتاريخ، وأنزل إلى الأرض «المدينة الفاضلة» التي تركها القديس أوغسطين في السماء، وأراد لخلاص الانسانية أن يصير «عملية تاريخية» ممكنة للخطاة هنا على الأرض. ومن ثم «أول» في كتابه «مملكة الروح القدس»، عقيدة التثليث المسيحية تأويلاً تاريخياً، يرى في «الآب» أو «مملكة الآب» التي تبدأ مع بداية الخلق ويمثلها «العهد القديم» القائم على الخوف والقانون، وتسودها السلطة، رمزاً لمرحلة التاريخ الأولى.

أما «مملكة الابن» التي تبدأ بالخلاص عن طريق السيد المسيح، ويمثلها العهد الجديد القائم على الحب، وتسوده العناية الالهية، فهي ترمز إلى المرحلة الثانية. والمرحلة الثالثة هي التي ستحقق فيها «مملكة الروح القدس» - والتي توقع أن تبدأ في العام ١٢٦٠م - وهي مرحلة تنوير شامل وديمقراطية كاملة، لا يوجد فيها آباء أو كنيسة وإنما يسودها الكمال الروحي، وهكذا ينشأ

عصر يعرض للمشهد المأمول «لملكوت السماء على الأرض» في كمال فردوسى، على نحو ما أعلنه السيد المسيح في الصلاة الربانية: «ليأتى ملكوتك، لتكون مشيقتك، كما فى السماء كذلك على الأرض» (١٥).

- ٣ -

يقول «مانهايم» - Mannheim «ان نقطة التحول الحاسمة فى التاريخ الحديث بدأت فى اللحظة التى أتحدث فيها العقيدة الألفية مع المطالب الناشطة للطبقات المضطهدة فى المجتمع» (١٦)، ويؤكد على ان الاشتراكية الحديثة ترجع أصولها الى هذه العقيدة، ومن ثم فإن الحركة التى قادها «توماس مونزر» - Münzer، ينبغى ان تعتبر خطوة فى الطريق الى الحركات الثورية الحديثة، فقد كان «مونزر» ثائراً اشتراكياً بدوافع «دينية» ويجب ان تمنح هذه الحركة اهتماماً خاصاً لان العقيدة الألفية والثورة الاجتماعية مندمجتان فيها اندماجاً بنوياً (١٧).

ان مجرد الفكرة القائلة بالمملكة الألفية على الأرض كانت دائماً تحوى اتجاهاً ثورياً، لذا بدلت الكنيسة كل طاقاتها واستخدمت كل ما لديها من وسائل لـ «شل» هذه الفكرة المتسامية على الوضع. هذه العقيدة، التى كانت تنشط بين الفترة والأخرى، تبلورت على يد «يواكيم» Joachim الذى سبب الكثير من المتاعب - بتفسيراته وتأويلاته - للكنيسة والسلطات (١٨).

ورغم ان «يواكيم» لم يكن ثورياً إلا ان أفكاره وجدت طريقها فى حركة أتباع «جون هس» - The Hiussites التى قامت فى براغ فى القرن الخامس عشر، وفى قرن «توماس مونزر»، وكذلك فى حركة الداعين الى إعادة التعميد - Anabaptists وغيرها. فهذه الأفكار تحولت الى حركات تؤمن بالعنف والقوة فى تحقيق الأهداف، وذلك على أيدي طبقات اجتماعية معينة، فالأشواق التى كانت حتى ذلك الحين غير مرتبطة بهدف محدد أصبحت ممكنة التحقيق - هنا والآن - ولهذا فإنها بثت فى السلوك الاجتماعى حماساً لا مثيل له (١٩).

ان «روحنة السياسة» (أو اقحام الروحانيات فى السياسة) التى يمكن ان يقال انها بدأت فى هذا

فى الوقت نفسه، فإن الاخوانيات المختلفة، والتنظيمات الدينية الأخرى، قدمت الاطار الذى أمكن فى داخله للتوتر الأساسى المتضمن فى مذهب الكثرة التركيبية فى أوروبا فى العصر الوسيط، ان يعمل بقاعية ونجاح. فدعوة «لوتر» إلى فتح أبواب الأديرة وتحويل العالم بأسره إلى دير كبير، وكلذا يوتوبيا «رأبليه» فى «دير تليم»، وكامبانيلا فى «مدينة الشمس»، و«أندريا» فى «مدينة المسحيين»، قد وجدت بالفعل - ومعنى ما من المعانى - سابقات على درجة كبيرة من الأهمية فى نشاط أديرة واخوانيات العصر الوسيط من «بندكتيين» و«فالدئين» و«كلينيين» و«فرنسيسكان» وغيرهم كما وجدت فى الحركات الابتداعية للهراطقة. وهكذا فإن الأديرة فى أوروبا العصر الوسيط قد أضافت إلى مجموعة الأفكار الخاصة بالقدرة على تحقيق الكمال على الأرض، فكرة تنظيمية قانونية، هى فى حد ذاتها اسهام باق، ومأثرة خالدة للمسيحية لصالح «اليوتوبيا»، إذ لا تغلو أى من اليوتوبيات اللاحقة من هذه الفكرة، بل ان الهيكل التنظيمى القانونى شرط ضرورى للبناء اليوتوبى (١٣).

من جهة أخرى، فقد أمكن الشعور على رؤى «يواكيم» فى العديد من الحركات الراديكالية الداعية الى فكرة العهد الألفى السعيد - Millenarian، التى كانت موجودة فى العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث من أمثال: الأطهار أو الانقياء Kalharoi (١٤)، وإخوان الروح الحرة، وفرسان الصليب، وجماعة التحريميين، وأصحاب القول بتجديد طقس العباد، وغيرهم.

وقد بشر العهد الألفى السعيد بشرعية مسيحية حقة، تقوم على نشر المحبة والسلام والحرية، وأشاعة نوع من الحياة الفاضلة التى تعاش على هذه الأرض وفقاً لوصايا وتعاليم الموعظة على الجبل.

ففكرة العهد الألفى قدمت وعرضت لفترة (زمان وسطى) تأتى بين زمن الوجود الأرضى الخالص للانسان، الذى حل به السقوط، وزمن الوجود السماوى الخالص للانسان الذى نال نعمة الخلاص.

انه سمو وعلو يصل الأرض بالسماء أكثر مما يفصل بينهما، كما فعل القديس أوغسطين والكاثوليكية، انه

وهنا أيضاً نقع على أسباب الصراع بين «مونزر» (الذي تشكلت فلسفته تحت تأثير أفكار «يواكيم» والعقيدة الألفية) وبين المصلحين الدينيين خاصة «لوثر» الذي أوحى لـ «أندريا» بـ «مدينة المسيحيين»، فقد أفرغ لوثر الأفكار من مضمونها، بينما أكد «مونزر» على مضمون الإيمان الذي لا يكون إلا في الممارسة و«الفكرة» التي ترمز له، وحسب «مونزر»: فإن لوثر واحد من الذين لا يؤمنون إلا بحرفية الأنجيل» (فقد استخدم مونزر الشعارات المسيحية ليعلم برنامجاً (٢٢) ثورياً ذا أهداف بعيدة وكان يحث الفلاحين على أن يقيموا مملكة الله على الأرض، فكانت المهمة الرئيسية لحركته ثورة اقتصادية اجتماعية للفلاحين وفقراء المدن أكثر مما هي إصلاح للكنيسة وتعاليمها!

وإذا كان المجتمع الاقطاعي في العصور الوسطى لم يعرف «الثورة» بالمعنى الحديث، وذلك بسبب بنيته الخاصة، فإنه منذ أن ظهر هذا الشكل من التمييز السياسي لأول مرة ظلت «العقيدة الألفية» ترافق الانفجارات الثورية وتعطيها روحها. وحين تنحسر هذه الروح وتهجر تلك الحركات، تخلف وراءها جنوناً جماهيرياً عارياً وغضباً بلا روح.

ذلك لأن حركة العقيدة الألفية تعتبر الثورة «قيمة» في حد ذاتها، وليست وسيلة لا بد منها من أجل غاية وضمها العقل. إنها تعتبرها المبدأ الخلاق الوحيد في الحاضر المباشر، والتحقيق الذي طال الشوق إليه لمطامحها في العالم (٢٣). فقد عاودت فكرة العقيدة الألفية، والمهد الألفى السعيد، في الظهور في القرن الثامن عشر مرة أخرى، فالثورة الفرنسية ١٧٨٩ سبقتها موجات من التوقعات والارهاصات ذات الصبغة الألفية السعيدة، بظهور جماعات النورانيين الصوفية، والجماعات السرية لأصحاب الاعتقاد في تجلّ جديد للروح القدس على وشك الحدوث.

وقد استشهد «هنري دي لوباك» - Henri de lu - bac بجماعة النورانيين في مقاطعة الفينون - Avignon بفرنسا، الذين أعلنوا في العام ١٧٧٩ عن دنو «عهد جديد»، وإن العالم على شفا «الأوقات الأخيرة من العهد الثالث» (٢٤).

المنعطف في التاريخ، تركت تأثيراً على كل تيارات العصر. لقد كان ظهور العقيدة الوتوبية التي نشأت أصلاً لدى الطبقات المضطهدة في المجتمع مصدراً للثورة الروحي. وعند هذه النقطة بدأت السياسة بمعناها الحديث، ونعني هنا بالسياسة المشاركة الواعية القليلة أو الكثيرة من كل الطبقات في المجتمع في اتخاذ غاية دينوية، بدلاً من الجبرية والقديرة التي تقبل الأحداث كما تكون، أو تؤمن بوجود قوة «عليا» تسيطر على أمور الحياة وتسيرها. إن التفاضل الذي اتسمت به ثورات العقيدة الألفية اتجبت في آخر الأمر الموقف الواقعي في السياسة، وكان هذا الوضع ذا أهمية عظيمة بالنسبة للسياسة ولتلك الحركات الروحية على السواء. هنا بالتحديد نعرش على الفروق الجوهرية بين الوتوبيات الخيالية التي توجد في (اللامكان) أو البعده والناكية (٢٥) أو قل «الاشتراكية الوتوبية»، وبين يوتوبيا العقيدة الألفية، فبالنسبة للمؤمن بالعقيدة الألفية، فإن الحاضر يصبح الثثرة أو الصدع الذي يتدفق منه فجأة كل ما كان من قبل داخلياً حبساً، ثم يستولى على العالم الخارجي ويحوله.

إن المؤمن بالعقيدة الألفية يتوقع اتحاداً مع الحاضر المباشر، ولهذا لا يشغل باله في حياته اليومية بأمال متفائلة في المستقبل أو بذكريات رومانتيكية. وموقفه يتميز بالترقب المتوتر وكأنه دائماً واقف على أطراف أصابعه في انتظار اللحظة المواتية. إنه في الواقع لا يهتم بالألف سنة السعيدة التي ستأتي، المهم عنده هو أن هذا الحدث السعيد حدث هنا والآن، وأنه نشأ من وجود دينوي وكأنه التفاف مفاجئ إلى داخل وجود من نوع آخر.

إن عودو المستقبل الذي سيأتي ليست بالنسبة له سبباً للتأجيل، بل نقطة انطلاق وتوجه جديد يقول «مونزر» - Münzer: «إننا نحن المخلوقين من تراب ولحم ودم نتحول إلى آلهة من خلال تحول المسيح انساناً، وبذلك نصبح معه تلاميذ الله يعلمنا بنفسه وينفخ فينا من روحه ونصبح مقدسين ومتحولين كلية فيه، وأن الحياة الدنيا ستتحول إلى جنة» (٢٦).

من ناحية أخرى، فانه يمكن العثور في التاريخ على نمط ثلاثي مشابه لما طرحه «يواكيم» خاصة (العهد الثالث الذي ستتحقق فيه المملكة الألفية) في الأفكار التي روج لها راهب فرنسي «بندكتي» معاصر يدعى «دم ديشامب» Dom Deschamps، وكذلك «دى مايستر» - De Maistre، و«إيمانويل سويد نورج» - Swedenborg، و«ويليام بليك» وغيرهم.

ويبدو أن كتاب «يواكيم» قد تم حفظه ويقاؤه عن طريق تراث جماعة النورانيين الذين تكتسبوا أسرارهم من جبل إلى جبل حتى تهيأ الزمان وأن الألوان (٢٥).

فقد تسربت أفكار «يواكيم» وتأويلاته في القرن الثامن عشر، حيث وجدت تخطيطات مماثلة ثلاثية التقسيم لمراحل الحضارة الإنسانية والتاريخ الإنساني، وفي القرن التاسع عشر وجدت التربة الخصبة لانتشار أفكاره؛ فقد عادت المراحل الزمانية الثلاث التي قال بها للظهور في سلسلة تعاقب الأحقاب التاريخية عند «كوندورسيه» - Condorcet، وفي إطار الأزمنة الثلاثة في المذهب الوضعي لدى «أوجست كونت» - Cont، وفي العديد من التخطيطات ذات الطابع التطوري والارتقائي الخاص بالقرن التاسع عشر (٢٦).

يبد أن «ليسنج» - Lessing، كان أول من أشار إلى «يواكيم» صراحة وذكره بالاسم في كتابه «تربية الجنس البشري» The Education of the Human Race عام (١٧٨٠)، وأول من حوّل هرطقة القرن الثالث عشر المبدانة من قبل مجمع لاتران عام (١٢١٥) إلى رمز للأمل القادم في المستقبل.

كان لسنج مؤمناً بأن عصر الإنجيل الجديد الخالد سيأتي، وهو عصر لا يحتاج إلى عقائد، ولا إلى أنبياء، ولا طقوس أو شعائر، ولا كنائس أو معابد. انه الانجيل الأبدى الذي لا يتغير من عصر إلى عصر، الانجيل الذي يقوم على العقل وعلى ادراكه الأمور البسيطة، أو حسب «اسبينوزا» Spinoza الدين الشامل الذي تدرك مبادئه بالنور الفطري (٢٧).

لقد كانت محاولة «يواكيم» من أوائل المحاولات لإقامة فلسفة للتاريخ تقوم على مراحل ثلاث، وفي المرحلة الثالثة تكتمل الإنسانية، وفي حين رأى

«يواكيم» ان هذه المرحلة (عهد الروح القدس) ستتحقق عام (١٢٦٠)، رأى «ليسنج» انها تحققت في القرن الثامن عشر، عصر فلسفة التنوير، ورأى «هيجل» تحققها في القرن التاسع عشر، عصر المثالية المطلقة، كما رآها «هوسرل» وقد تحققت في القرن العشرين، عصر الفينومينولوجيا، وهو عصر اكتمال الوعي الأوروبي، إذ أن كل فيلسوف يرى ان الإنسانية قد اكتملت في العصر الذي عاش فيه (٢٨).

ان أفكار «يواكيم» التي قد تنبأها وأيدها العديد من المفكرين والفلاسفة الأدباء على مر العصور منهم (بدون ترتيب): «ميشليه» Michelet و «كوبنيه» - Quinet، و«رنان» - Renan، و«جورج صانده» - George Sand، وامتد تأثيرها إلى «جورج إليوت» - Eliot، و«هافلوك إلز» - Ellis، و«التر باثر» - Pater، و«جويس» - Joyce، و«لورانس» - Lawrance، و«فشته» - Fichte، و«ليسنج» و «شيلنج» و «هيجل» و«إيسن» - Ibsen، و«دوستوفسكي» - Dostoyevski، و«برديلاف» - Berd Jaev، وغيرهم ممن يطبق المقام بذكرهم قد عادت بقوة مع تيار (ما بعد الحداثة) - Post-Modern الذي قدم تأيلاً جديداً لأفكاره ورؤاه اليوتوبية للعهد الثالث، عهد استناره الكل في ديمقراطية عرفانية شاملة.

- ٤ -

حتى المقدين الآخرين من القرن العشرين، كانت «اليوتوبيا» في نظر الكثيرين قد لفظت أنفاسها الأخيرة، وأسدل عليها الستار بلا رجعة، ودعمت هذه النظرة مجموعة من العوامل والأحداث، فقد شهد هذا القرن حربين عالميتين (١٩١٤ - ١٩٤٥) وحروب أهلية لا جبر لها، وخيبة الآمال في الثورات الكبيرة والوعود العظيمة التي بشر بها عصر التنوير والحداثة الغربية، وضرب مفهوم «التقدم» تحديداً، فني مقتل، أو في الصميم، مما جعله أقل القرون ثراءً في حق «اليوتوبيا» - وحسب تعبير «برتراند راسل» فإن عصرنا لا يعرف الايمان بأحلام «اليوتوبيين» - وحسب «ليسنج» المثالية التي يطلع بها خيالنا لاتعمل إلا على إعادة إنتاج الشرور المعتادين عليها في حياتنا اليومية، في إشارة منه

عنده إلى مبدأ للمسؤولية التي يحملها على عاتقه ليحقق بإرادته الثورية آماله وأحلامه في يوتوبيا واقعية وعينية. وبعد سجل طويل مع الفكر اليوتوبى وتاريخه، رأى بلوخ أن اليوتوبيات السابقة على «الماركسية» عبرت عن أمل يوتوبى غير دنيوى، وذلك باستثناء بعض اليوتوبيات التي نظرت إلى الواقع وانطلقت منه، ولكنها كانت غير ناضجة، إذ صورت العالم الأفضل بشكل مجرد، وأقامت نسقاً من التوقعات فى عقول مبدعيها فقط.

إن الماركسية - حسب بلوخ - هى وحدها التى قهرت هذا التجريد، وإن تحسين أوضاع العالم لا يأتى بالتأمل بل بالفعل، بالنظرة الجدلية إلى الواقع، مع مراعاة قوانين العالم الموضوعى، حتى تتحول اليوتوبيا من تأملية مجردة إلى يوتوبيا عينية ذات نزعة اشتراكية (٣٢).

ولا عجب بعد ذلك أن ينتهى الفيلسوف الاشتراكي إلى أن تاريخ اليوتوبيا، ما هو إلا تطور تدريجى لهذه النزعة التى اكتملت فى الماركسية.

«لقد جسد ماركس بشكل مادى توقعات اليوتوبيا بوسائل اقتصادية عندما بحث فى جدل الإنتاج وفائض القيمة، وبذلك وضع الأسس المادية لجدل التاريخ، وألف الثنائية بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الممارسة التجريبية واليوتوبيا من أجل إعادة تنظيم المجتمع بشكل ثورى، ولذلك أغفل كل اليوتوبيات السابقة من أجل نزعة واقعية مفعمة بالمستقبل، المستقبل الذى استنار بعوامل مادية تاريخية من الماضى والحاضر تعمل باستمرار لتصب فى المستقبل. ففى الماركسية يزداد الحلم العينى وضوحاً، ويتطور مضمونه ليصبح حلماً متحققاً تحقيقاً فعلياً» (٣٣).

ولسنا هنا بصدد مناقشة: هل هذه اليوتوبيا العينية التى نسبها بلوخ إلى الماركسية وحدها دون سائر اليوتوبيات، هى يوتوبيا بلوخ نفسه أم يوتوبيا ماركس؟ وإنما ما يستوقفنا هو أن بلوخ قد أهمل - عن عمد - فى كتابه اليوتوبيات المضادة Anti-Utopia التى تعرضت بالسخرية حيناً وبالتحليل حيناً آخر لمسائى النظام الاشتراكية والشمولية مثل «العالم سنة ١٩٨٤» لجورج أرويل (١٩٥٣ - ١٩٥٠)، أو لمخاطر التطبيقات غير الانسانية لمنجزات العلم والتقنية (هاكسلى فى «عالم

اليوتوبيات المضادة» التى رسمت صورة قاتمة للمستقبل. لقد كانت «الاشتراكية» هى آخر ما ظهر من «يوتوبيات» حتى اليوم، وليس ثمة رؤية اجتماعية شاملة أخرى قد طفرت أو ظهرت لتكون منافساً أو بديلاً لها، ولعل هذا هو ما أحدث لدى «كارل مانهيلم» شعوراً بالخوف والذعر من أن يكون المجتمع الغربى قد دنا من حال (يكون فيه العنصر اليوتوبى، قد أجهز على نفسه بالكامل» (٣٤).

يقول مانهيلم: «إن زوال العنصر اليوتوبى زوالاً تاماً من الفكر والعقل المشربين سوف يعنى أن الطبيعة البشرية والتطور الانسانى سيتخذان طابعاً جديداً كل الجدة، إن اختفاء اليوتوبيا سيخلق وضعاً ساكناً جامداً، لا يكون الانسان نفسه فيه أكثر من «شئ» وستواجهنا حينذاك (أكبر) ظاهرة متناقضة تخطر على البال أو فى الخيال، وهى: أن الانسان الذى فاز بأكبر سيطرة فكرية على الوجود، يصبح، حين يترك بلا مثل عليها، مجرد مخلوق عشوائى زوالاً!»

وإذا تخلى الانسان عن اليوتوبيات، فإنه «يُضَيَّع» إرادته فى صنع التاريخ، ويضيع معها قدرته على فهم التاريخ» (٣٥).

أما «فيلسوف الأمل» (٣٦) أرنست بلوخ - Bloch (١٨٨٥ - ١٩٧٧) الذى وهب حياته لليوتوبيا، فقد طرح هذا السؤال (الصدمة): هل يمكن أن يخيب الأمل فى الأمل وذلك فى محاضراته الافتتاحية التى بدأ بها التدريس فى جامعة «توبنجن» عام ١٩٦١ لقد مات «بلوخ» أكبر فلاسفة اليوتوبيا وأشهرهم فى القرن العشرين فى العام ١٩٧٧ ولم يشهد بعينه انهيار المعسكر الاشتراكي أواخر عام ١٩٨٩، إلا أنه استشر بداية النهاية، ولم تحجب عنه نزعة التفاؤلية المفرقة فى الأمل رؤية الواقع الفعلى المرير، مما دفعه إلى طرح هذا السؤال فى وقت مبكر!

لقد وضع بلوخ «الأمل» عنواناً لأهم كتبه على الإطلاق وهو «مبدأ الأمل» - The Principle of Hope، ولا يماذله فيه «الفكر الألمانى» لثوى. «ظاهريات الروح» لهيجل، ويهيب هذا الكتاب الكبير (ثلاثة أجزاء) بالانسان أن يمسك بهذا المبدأ (الأمل) الذى تحول

طريف شجاع»، رغم انه عاصر العديد من مفاسد هذه الأنظمة وعاش تجربتها المريرة!

فعلى الرغم من ايمانه بـ «اللاحتمية» التاريخية التي تنفق ونسقه الجدلى المفتوح وتعارض تعاضاً أساسياً مع الفكرة الماركسية عن حتمية التطور التاريخي، فإن ايمانه بالماركسية الانسانية ظل باقياً مسيطراً عليه حتى النهاية، فقد ظل يحلم بمجتمع شيوعي انساني ولعل هذا ما جعله يغفل اليوتوبيات المضادة.

والواقع ان هناك تزامناً بين أقول اليوتوبيا وانحطاط شأنها، وبين ظهور اليوتوبيات المضادة - Anti-Utopia، فهذه اليوتوبيات لم تسيطر على زمانها الخاص بحسب بل واصلت جذبها لمتابعة واهتمام بالغين فى زماننا وعصرنا الحالي.

ومع ذلك فإن «هاكسلى» و«أورويل» قد أشارا إلى ان اليوتوبيا المضادة قد تعرضت هى الأخرى للتردد والترنح! فمند رواية أورويل (العالم سنة ١٩٨٤) لم يقدر ليوتوبيا مضادة أن تخلب الألباب أو ان تحظى باهتمام يذكر أو حتى تتعرض لأخذ ورد محدود، إذ انه - حسب كومار - فى غياب قدرة اليوتوبيا على ان توحى «الأمل» وتبعثه برؤيتها لملكوت السماء على الأرض، فإن اليوتوبيا المضادة تخسر عملها المقابل بوصفها الساحر والمستخف بهذه الآمال، والعدو المناوئ لتلك النظرة أو الرؤية عن طريق تحريكها لوجدانات وذكريات العذاب والخراب على الأرض» (٣٤).

صحيح ان اليوتوبيا ظلت حية بين جيوب أو فلول صغيرة من أصحاب الرسائل اليوتوبية، إلا انهم - فى الغالب - قد ألقوا بمواعظهم فى أذان صماء. فما من عمل من أعمال الخيال اليوتوبى على مدى القرن ظهر، وأخذ بمجمامع الخيال العام، للناس، كما فعلت يوتوبيات: بيلامى - Bellamy «نظرة إلى الخلق»، ووليم موريس - Morris «أنباء عن اللامكان»، أو «هـ.ج. ويلز» فى يوتوبياه مثلاً.

فلا يوتوبيا «أولاف ستابلدون» - Stapledon المبتكرة «الرجال الأواخر والأوائل» عام (١٩٣٠)، أو «صانع النجوم» عام (١٩٣٧) قد وجدنا جمهوراً لهما. وقد هاجم (سى . إس. لويس) - C.S. Lewis هذه

اليوتوبيات بعنف، وأخذ عليها نظرتها العقلية التصويرية المورغة فى التجريد. وحتى من سار على هدى «ستابلدون» مثل «آرثر. سى . كلارك» Clarke و«جيمس بليش» - Blish، فقد أهملت مؤلفاتهما إلى الحد الذى كفا معه عن انتاج هذا النوع من اليوتوبيات (٣٥).

ولم يبق من «هـ. ج. ويلز» - الذى أصر فى شجاعة على الامساك برأية اليوتوبيا والبقاء عليها مرفوعة عالياً - إلا دعوته لـ «نظام عالمى جديد» فى ظل حكومة عالمية واحدة.

فى العام ١٩٤٠ قام ويلز بالعمل مع فريق من رجال العلم والفكر على وضع إطار لـ «إعلان حقوق الإنسان»، غير ان الأجل لم يمتد به ليرى تبنى الجمعية العامة للأمم المتحدة لهذا الاعلان فى عام ١٩٤٨، فكان ذلك واحداً من أعظم المنجزات اليوتوبية.

- ٥ -

على مدى القرون الأربعة الماضية، منذ عصر النهضة Renaissance وحتى اليوم، قامت اليوتوبيا بالتعبير عن ايمان أو اعتقاد البشرية فى «التقدم» وفى امكانية تحسين الوضع البشرى. أما فى الوقت الراهن فإن مثل هذا الايمان (اليوتوبى) قد تبدى كحلم واهم مغرق فى الخيال مع تيار ما بعد الحداثة - Post - modern، يقول «ليوتارد» - Lyotard - الذى أصدر «المانيفستو» الخاص بما بعد الحداثة ونعى فيه خبر موت عصر الحداثة فى كتابه الشهير: «الظرف ما بعد الحداثى: تقرير عن عام ١٩٧٩» - «وان أهم معالم المرحلة الراهنة من معالم المعرفة الانسانية، هو سقوط النظرية الكبرى وعجزها عن قراءة العالم» (٣٦).

ويقصد بها أساسا الانساق الفكرية المغلقة التى تتسم بالجمود، والتى تزعم قدرتها على التفسير الكلى للمجتمع، ومن أمثلتها البارزة الايديولوجيات، وربما كانت الماركسية - برأية - هى الحالة النموذجية.

من ناحية أخرى سقطت فكرة «الحتمية» سواء فى العلوم الطبيعية - كما عبرت عن ذلك فلسفة العلوم المعاصرة، أو فى التاريخ الانسانى. فليست هناك - كما اثبتت الأحداث - حتمية فى التطور التاريخى من مرحلة

إلى مرحلة، على العكس فإن التاريخ الانساني مفتوح على احتمالات متعددة.

من هنا يرفض انصار ما بعد الحداثة فكرة «التقدم» الكلاسيكية، التي كانت تصور تاريخ الانسانية وفق نموذج خطي صاعد من الأدنى الى الأعلى، فليس هناك دليل على ذلك، فالتاريخ الانساني قد «يتقدم» ولكنه قد «يرجع» أيضاً.

وإذا كانت فكرة «التقدم» قد سمحت لليوتوبيين بالخوض في المستقبل، وهم على بينة من صورتهم، التي رأى أغلبهم في أنه سيحكمها امتداد خطوط التطور، التي تسير وفق منطق معروف سلفاً، فإن انهيار هذه الفكرة في القرن العشرين بفعل عدد من الأحداث والتطورات التاريخية غير المسبوقة، جعل من العسير التجاسر بالتنبؤ بالمستقبل، فقد دخلنا في حقبة جديدة، أصبحت توصف بعدم اليقين، وعدم القدرة على التنبؤ واستكشاف المستقبل.

والأهم من ذلك هو انه اذا كانت «اليوتوبيا» - في الأصل - قد استندت إلى أسس وركائز (ترانسدنتالية) متعالية، وكانت منعكسة في أماكن خيالية بعيدة لا يدركها القياس، ثم مرور الوقت بدأت المسافة الخاصة بهذه الأماكن الشديدة التأني، والقائمة في «اللا-أين»، تتقلص وتتكشف، وصار الخيال اليوتوبى أقرب إلى الأماكن الواقعية التي تقوم في «الأين» و«الهنا» و«الآن» فإن بانصراف اليوتوبيا عن المواضيع الخيالية النائية التي لا سبيل إلى وطئها بالأقدام و«إخفاؤها» في الوقت نفسه عن ان تتحقق في «الأين» و«الهنا»، تكون قد وصلت - بمعناها الحدائي - إلى نهايتها؟!!

ويؤكد «هيدايچ» - Hebdige: «ان ما بعد الحداثة هي الحداثة الخالية من الأحلام والأمال (اليوتوبيا) التي مكنت البشر من إحمال الحداثة» (٣٧) لكن «اليوتوبيا» - رغم كل هذا - لم تلفظ النفس الأخير، فقد كتبت لها الغلبة والظفر عن طريق ما حل بالعلم والتكنولوجيا من تطورات نشطة ومذهلة في العقود الأخيرة من القرن العشرين «إذ أن التكنولوجيا صديق حميم، شديد المباطنة، عظيم الهيمنة تماماً، ليس من خارجنا، وإنما من تحت جلد بشرتنا منذ «بروميثيوس» وحتى اليوم، وغداً» (٣٨).

وحسب «مورافيك»: «فإن حجم الشيء المطلوب لتضخيم أو تحويل إشارة واحدة قد تقلص من شيء في حجم قبضة اليد في عام ١٩٤٠، إلى شيء في حجم إبهام اليد في عام ١٩٥٠، إلى شيء في حجم ممحاة قلم رصاص في عام ١٩٦٠، إلى حجم ذرة الملح في عام ١٩٧٠، إلى شيء في حجم الجرثومة الواحدة في عام ١٩٨٠» (٣٩). وإذا كانت المعلومات، منذ قرن مضى، تنتقل بنفس سرعة مرافقيها من البشر، فإن المعلومات اليوم ترقى إلى مليار فقرة في الثانية الواحدة، بما يند عن ان يحاط به حيث ان فقرة واحدة تنتقل بسرعة الضوء، ووفقاً لما يقوله «لاكى» Luky المدير التنفيذي للبحوث في معامل ومختبرات - At and Bell، فإن لدينا حلماً قديماً (جديداً) على الدوام، في أن «نكون شيئاً آخر غير ما نحن عليه». ويتساءل «لاكى» عما إذا كان «هوسعنا أن نرتبط مع أترابنا بوسائل مبتكرة وخلاقة الكترونياً من أجل تحقيق نوع من (الحكمة الجماعية)، تفوق الحكمة الفردية، وتعلو عليها» (٤٠).

أليس ذلك نوعاً من الحلم اليوتوبى، في حدود الـ «هنا» و«الآن»؟! وإذا كانت أعمال «ألفين توفلر»، خاصة كتابه الشهير «صدمة المستقبل» Future Shock. قد رسمت صورة للمستقبل كمجتمع تسيطر عليه تكنولوجيا جديدة، كما صورت آثار هذه التكنولوجيا وتائجها، فقد بلور «مارشال مكلوهان» - McLuhan تطور نظم الاتصالات الالكترونية - منذ وقت مبكر - ورأى ان العالم مقبل على عصر تكنولوجيا جديد، يتحول بفضل وسائل الاعلام الالكترونية إلى «قرية كوكبية» (٤١) وتابع «جان بودريارد» - Baudrilard (مكلوهان) في كتابه: Requiem for The Me-dia، عام ١٩٨١، الذي قال: «ان وسائل الاعلام تحدث «ثورة» بل انها هي ذاتها «ثورة» بصرف النظر عن محتواها، بفضل ما تتمتع به من بنية تكنولوجية، فالأبجدية المنطوقة والكتاب المطبوع، يعقبهما الراديو والسينما وهذان بدورهما يعقبهما التلفزيون... اننا الآن، وفي هذا المكان، نعيش عصر الاتصالات الكوكبية الفورية» (٤٢).

«الرأسمالية المتأخرة» أو المجتمع الاستهلاكي، مجتمع وسائل الاعلام والابهار أو الرأسمالية «متعددة الجنسيات».

أما الناقد الأمريكي المصري الأصل «إيهاب حسن» - والذي يجمع المؤرخون لحركة ما بعد الحداثة على انه أحد الرواد المعتمدين لها - فقد طور أفكار «مكلوهان» الخاصة بالمدينة ما بعد الحداثة والتكنولوجيا، وتابعه في القول بـ «القرية الكوكبية» التي ستنشأ عن تطور تكنولوجيا الاتصالات، فالتكنولوجيا خاطفة السرعة ستحل محل التكنولوجيا التقليدية، وسيصبح الكمبيوتر كبديل (للعوى) أو كامتداد للعوى الانساني.

ولخص «حسن» ثقافة «ما بعد الحداثة» بأنها: «تبار يعتمد على تجاوز الصبغة الانسانية للحياة الأرضية بصورة عنيفة، بحيث تتجاذب فيها قوى الرعب والمذاهب الشمولية، والتفتت والتوحد، والفقر والسلطة، وربما أدى ذلك في آخر المطاف إلى بداية (عهد وحدة لكوكب الأرض)، «عهد جديد» يتحد فيه الواحد مع الكثير ذلك لان تبار ما بعد الحداثة ينبع من الاتساع الهائل للعوى من خلال منجزات التكنولوجيا التي أصبحت بمثابة حجر الأساس في «المعرفة الروحية» في القرن العشرين.. ونتيجة لذلك أصبح الوعي ينظر إليه على انه «معلومات»، والتاريخ على انه «حدث» (٤٨).

ان الانتقال من مجتمع الصناعة إلى مجتمع ما بعد الصناعة (أو المعلومات) قد ولد نوعاً جديداً من «العوى» يمكن أن نطلق عليه «العوى الكوني» الذي يتجاوز كل أنواع العوى السابقة: العوى الوطني بكل تفرعاته من عوى اجماعى، وعوى طبقي، وعوى قومى؛ هذا العوى الكوني سيفرض قيماً انسانية عامة، فـ «الكرونة» Globalism هي روح القرن الحادى والعشرين، ومما يؤكد ذلك، ان تنمية شبكة المعلومات الكرونية باستخدام الكمبيوتر وكذلك الأقمار الصناعية ستعمق التواصل والتفاهم بين الشعوب المختلفة، مما من شأنه ان يتجاوز المصالح القومية، والمصالح الأخرى المتباينة. من ناحية أخرى فإن الأزمات الكرونية المتعلقة بنقص موارد الطبيعة وتدمير البيئة الطبيعية والانفجار السكاني والفجوات

ويخلص «بودرياد» إلى انه: «لا بد وان يحدث تغيير ما.. ان حقبة الانتاج والاستهلاك الفاوسمى والبروميشى (ربما الأوديبى) تحل محلها حقبة «بروتينية» من الشبكات، حقبة نرجسية بالغة التنوع، تتسم بكثرة العلاقات والاتصالات والتلاصق والاستجابة والتداخل العام الذى يقتصر بعالم الاتصالات. وبفضل الصور التليفزيونية تصبح أجسامنا والكون المحيط بنا بأكمله بمثابة شاشة تحكم (٤٣) ومنذ أن نشر «مكلوهان» كتابه (العلامة)، وهو مثار أخذ ورد بين النقاد المنتهين إلى «ما بعد الحداثة»، ونقاد «ما بعد الحداثة». فقد تناول عالم الاجتماع الفرنسى «آلان تورين» Touraine، والمجتمع ما بعد الصناعى (٤٤) بوصفه مجتمعاً «مبرمجاً» بفضل تكنولوجياته تهيمن عليه قوة تكنوقراطية، يقول «تورين»: «ان شكلاً جديداً من المجتمع يتشكل الآن. وهذه المجتمعات الجديدة يمكن وصفها بلفظ «ما بعد الصناعى» للتأكيد على الفرق بينها وبين المجتمعات الصناعية التى سبقتها. ويمكن أيضاً وصفها بأنها «تكنوقراطية» نظراً للقوة المهيمنة عليها، ويمكن أن نعرفها بأنها مجتمعات مبرمجة حسب طبيعة أساليب الانتاج والتنظيم الاقتصادى» (٤٥).

أما الناقد الماركسى «جيمسون» - Jameson فهو ينظر إلى المجتمع «ما بعد الصناعى» من زاوية العناصر الرأسمالية، لا من زاوية «الحتمية التكنولوجية» (٤٦) وهو يتناول الرأسمالية فى مجتمع ما بعد التصنيع، والتى يسميها بـ (الرأسمالية المتأخرة) بوصفها «شبكة عالمية جديدة لا مركزية»، وهو يذكرنا بوصف «بودرياد» لتكنولوجيا الاتصالات المعاصرة.

يقول «جيمسون»: «ان عجز عقولنا البشرية - على الأقل فى الحاضر - عن استيعاب شبكة الاتصالات اللامركزية متعددة الجنسيات التى تغلف كوكبنا، والتى نجد أنفسنا نحيا خلالها (فرادى)، تشير إلى اننا لم نؤهل بعد لفهم الطبيعة الحقيقية لما يجب أن يسمى بـ «الرأسمالية المتأخرة» (٤٧).

ان ثقافة ما بعد الحداثة - برأيه - هي ثقافة الرأسمالية، ومجتمع ما بعد التصنيع هو مجتمع

تطور الحياة في كل العوالم على كثرتها في علم كوني ذى طابع «كوانتومي» - Quantum cosmology .
 وإذا تم ذلك، في المستقبل، فإن هذه العوالم كافة، التي تضم فيما بينها كل أشكال التاريخ الممكنة، سوف تلتو مقتربة من حد «المطلق» Omega point . في هذه اللحظة التي يتم فيها البلوغ إلى حد المطلق، سوف تكون السيطرة والتحكم و الضبط للمادة، والقوى كلها قد تم احرازها، ليس بالنسبة لواحد من العوالم فحسب وإنما في سائر العوالم التي يكون وجودها ممكناً، وتكون الحياة قد انتشرت وعمت في جميع مجالات وقطاعات الفضاء في سائر العوالم والأكوان، التي من الممكن أن توجد، والتي سوف تكون قد ادخلت قدراً لانهائياً من المعلومات والمعارف، بما في ذلك سائر شرائح المعرفة التي يمكن معرفتها والإلمام بها وهذا هو «الختام» حسب «بارو وتيبلر» في عرضهما البارع لفيزياء النظام الحراري الديناميكي» (٥٠) .
 وإذا كان أحد مظاهر «ما بعد الحداثة»، هو إلغاء الحدود الفاصلة بين الفلسفة والأدب والفن والعلم والخيال العلمي - حسب «هيدايچ» - فهل يكون التحكم الكامل أو السيطرة التامة للمادة والمعلومات والمعرفة في كل مجالات وقطاعات سائر العوالم والأكوان، من قبيل السيناريو المعاد، أو نوعاً من إعادة التفسير من جانب أنصار «ما بعد الحداثة» كروية «يواكيم» ١٩ - Joachim اليوتوبية للعهد الثالث، عهد استنارة الكل في ديمقراطية عرفانية شاملة؟!

الاقتصادية العميقة في العالم، متولد حلولاً جماعية، إذ لا تستطيع دولة بمفردها أو مجموعة دول مهما عظم شأنها ان تصبدي وحدها للمشكلات الكونية.
 هذه الصورة اليوتوبية لمجتمع المعلومات الكوني، التي تثير الكثير من التساؤلات والتحفظات مثل: ما هو نسق القيم الذي ينبغي بلورته في مجتمع المعلومات الكوني؟ وما هي التحديات التي تواجهه؟ وهل هو «ايدولوجيا» جديدة أم يوتوبيا كونية في القرن الحادي والعشرين؟. ورغم كل ذلك فإن هذه الصورة اليوتوبية، تكاد أن تكون تقليدية بجذارة اذا قيست بـ «اليوتوبيا» التي تبشر بها «الفيزياء» في نهاية القرن العشرين!!
 فقد أدى التطور الكبير لـ «تصنيع الحياة» A-Life، إلى ازدياد الرغبة في أن نكون «شيئاً آخر غير ما نحن عليه» - حسب «لاكبي» - فالمقارنة بين أنظمة الحياة الاصطناعية وبين النظام الكوني، جعلت الكون (بكل أفلاكه وكواكبه ونجومه) بأسره، يبلغ في الحجم قدر أصغر حفرة تتسع لأن يخفى المرء رأسه فيها! وهو ما دفع كلا من «بارو» Barrow و «تيبلر» Tebler عالمي الكونيات إلى القول بأن: «اليوتوبيا شرط أساسي لازم - بالنسبة للمفيزياء حتى لاتصير «الحياة» قط خامدة أو بائدة. فالحياة إنما توجد - آخر الأمر كي تمنع الكون من أن يدمر نفسه» (٤٩).
 وبرأيهما ان «الحياة» تبدأ توسعها وامتدادها وانتشارها من كوكب واحد (الأرض) حتى تطوق الكون بأسره (سائر الكواكب) عن طريق العلم والتكنولوجيا حيث

الهوامش

- (١) Hassan.1: The Postmodern Turn. Essays in Postmodern Theory and culture (Columbus, oh, 1987, pp.120- 122).
- (٢) ESCHYLE : Premé Théé enchainé, Paris, 1967, pp 131-134. راجع أيضاً: اسخيلوس وأيننا.. لجورج طومسن، ترجمة الكاظم، بغداد، ١٩٧٥ .
- (٣) استعاد فلاسفة التنوير، خاصة جان جاك روسو - Rousseau، فكرة العودة بالانسان إلى حياته الفطرية الأولى التي تمكس طبيعته الخيرة التي أفسدها المدنية والحضارة.
- (٤) Chatelet. F: Platon, Paris, Gallimard, 1979, p.244.
- (٥) تلقى فلسفة أفلاطون القبول عند أصحاب ديانات التوحيد، حتى قيل انه «بقليل» يصير مسيحياً وكان القديس أوغسطين أول من «عمد» أفلاطون في فلسفته المسيحية.
- (٦) الكتاب المقدس (العهد الجديد) انجيل متى [صحيح ٢٢ العدد ٣٤-٤٠ .

(٧) الطوائف اليهودية الثلاث البارزة هي: الفريسيون Perushim أي المعززون، الذين أفزروا أنفسهم عن الأمم، وهم امتداد لجماعة «الحسيديين» (الأقدياء). واقترب اسمهم بطائفة أخرى هي «الكثبة» الذين عرفوا باسم «السفرين» Sopherim وهي كلمة تعني معلم كتاب الناموس. والطائفة الثانية هي الصدوقيون نسبة إلى «صادوق» رئيس الكهنة - والطائفة الثالثة هي «الأسينيون» - Essenes وهي تعني «الانقياء» أيضاً، وكان بين عدة الطوائف عداءً محكم وصل إلى حد تكفير بعضهم البعض، لأن لكل طائفة انحرافات عقيدية مشينة.

ANDREA E. J.V: Christianopolis: An Ideal State of The Seventeenth century. Trans. Felix Emil Held. New (A) York, Oxford University Press, 1916, p.134.

Ibid: p.p.134-135.

Bloch, E: The Principle of Hope. Trans. by Neville and Stephen Plaice and Paul Knight. Oxford, Basil (١٠) Blackwell, 1986. (in 3 Volumes), VIIp.510.

Ibid: pp. 510-511.

(١٢) أغلب المصلحين الدينيين والمفكرين الجذريين أصحاب الأفكار الثورية في أواخر العصور الوسطى وعصر النهضة، كانوا رهباناً وخرجوا من الأديرة؛ لوتر، كالفن، كاسباريللا، رابليه، وپرونو وغيرهم...

Finley. M: critical spirit; Essays in Honor of Herbert Marcuse: Ed. by, Kurt. H.wolff and others, Boston, (١٣) Beacon Press, 1968, p.6.

(١٤) "Katharoi" لفظة يونانية معناها «الذين يحيون حياة النقاوة والزهد وهذه اللفظة اشتق منها الألمان الكلمة الدالة على الهرطقة (Ketzter) التي نصبت من أجلها محاكم التفتيش في أوروبا، ويدون أن أغلب المتمردين والساخطين على الكنيسة الكاثوليكية ورجالها كانوا من «الأطهار» Kalharoi. راجع: محاكم التفتيش... نشأتها ونشاطها، د.اسحق عبيد، القاهرة، ١٩٨٥-١٩٨٦، ص: ١٨ وما بعدها.

(١٥) الكتاب المقدس (العهد الجديد) انجيل لوقا - الاصحاح ١١، العدد ٢.

(١٦) مانهام (كارل): الأيديولوجيا واليوتوبيا... مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة ترجمة: د.محمد رجاء الدينيني، شركة المكتبات الكويتية الكويت ١٩٨١، ص: ٢٦٣.

١٧- مانهام: ص: ٢٦٣ - هامش (١).

cohn. N: The Pursuit of The Millennium, Paladin Book, London 1972, p.108. (١٨)

(١٩) مانهام: ٢٦٣ - ٢٦٤.

(٢٠) أطلق «بلوخ» على هذه اليوتوبيات اسم «اليوتوبيات الجغرافية» التي ظهرت مع عصر الكشوف الجغرافية وحاولت البحث عن فردوس «الدورادو» الضائع على الترخوم النائية.

(٢١) مانهام: ص ٢٦٨ - هامش (١).

(٢٢) المرجع نفسه: ص ٢٦٦ - هامش (١).

(٢٣) المرجع نفسه: ص ٢٦٨.

Reeves. M & Gould.w: Joachim of Fiore and The Myth of Eternal Evangel in The Nineteenth Century, Ox- (٢٤) ford: clarendon, 1987, p.43.

Ibid: p.44.

(٢٥)

(٢٦) تتناقض الأزمنة الثلاثة أو المراحل الثلاث للمذهب الوضعي عند كونت، مع رؤية يواكيم، وإن تأثرت بالتقسيم الثلاثي لمراحل التاريخ عنده.

(٢٧) ليسنج: تربية الجنس البشري، ترجمة وتعليق وتقديم د.حسن حنفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٨٩.

(٢٨) المرجع نفسه: ص ٢٩١.

(٢٩) مانهام: ص ٢٩٦-٢٩٧.

(٣٠) المرجع نفسه: ص ٣٠٦.

(٣١) بلوخ هو الفيلسوف الوحيد بين مفكرى عصره الماركسيين الذي عرف نفسه بأنه «فيلسوف يوتوبى»، ووصف اشتراكيته بأنها «يوتوبيا عينية» تمتد جذورها في الامكانيات التاريخية، كما جعل كتابه «مبدأ الأمل» واحداً من أحد الكتب في الفلسفة المعاصرة.

See - Kellner, Douglas, in: Thinkers of Twentieth Century London, Macmillan, 1983, p.71 (Article: Bloch).

- Bloch: The Principle of Hope, p.583. (٣٢)
- Ibid: p. 622. (٣٣)
- Kumar (K): Utopia and Anti-Utopia in Modern Times, Oxford, 1987, pp:422-423. (٣٤)
- Idem. (٣٥)
- Liotard, J.F.: The Postmodern Condition: a Report on knowledge, Trans by Geoff Bennington and Brian Massumi Manchester, 1984, p.3-5. (٣٦)
- Hedbig (D): Hiding in The Light: on Images and Things, London and New York, 1988, p.195. (٣٧)
- Moravec (H) : Human culture, california, 1989, p.193. (٣٨)
- Ibid: p.194. (٣٩)
- Lucky - R -W: Essay: The Urge of an Ancient Dream. Scientific American (No 265) 1991, p.138. (٤٠)
- McLuhan (M): Understanding Media : The Extensions of Man, New York, 1964, p.23. (٤١)
- Baudrillard (d): "Requiem for the Media" in for a Critique of The Political Economy of the Sign Trans by (٤٢) charles Levin, St Louis, 1981, P.177.
- Baudrillard: The Ecstasy of Communication in Hal Foster (ed), Postmodern Culture, London, 1983, (٤٣) pp.127-128.
- ٤٤) مصطلح «ما بعد الصناعي» أو «ما بعد التصنيع» أطلقه «دانيال بل» - Daniel Bell وذلك في كتابه The Coming of Post-Industrial Society عام ١٩٧٣ ، بيد أن هذا المصطلح لم يمدح من جوهر التغيرات الكيفية التي حدثت في المجتمعات الصناعية المتقدمة، ومن ثم ظهر مصطلح «مجتمع المعلومات».
- Alaine Touraine: The Post-Industrial Society, Tomorrow's Social History: Class, conflicts and culture in (٤٥) The Programmed Society , Trans by Leonard F.Mayhew, London, 1974, p.3.
- Jameson (F): Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism, in New Left Review No. 146 (July (٤٦) - August 1983) p.55 and p.85.
- Ibid : p. 84. (٤٧)
- Hassan (I) : "The Question of Postmodernism" P.124. in Harry R.Garvin (ed) RomanTicism, Modernism, (٤٨) postmodernism, (Bucknell Review, vol. 25,No.2) London and Toronto, 1980.
- Barrow, J.D. & Tipler, F.J: The Anthropic cosmological Principle, Oxford, clarendon Press, 1986, pp 674- (٤٩) 677.
- Ibid : p.680 (٥٠)

التكنيك: ضيف الفلسفة الثقيل

قراءة فى مفهوم التكنيك عند هيدجر
ومدرسة فرانكفورت

أنور مغيث*

لحركاتهم فعالية ليست لها بالطبيعة، لتساهم فى زيادة تحكمهم فى الأشياء.. «هذا الجانب يقود إلى النظر لعالم التكنيك كمجموعة أدوات يمكن لمستخدميها أن يأخذوها أو يتركوها حسب احتياجاتهم وحسب الظروف التى يرون فيها أنه من المستحسن (أم لا) استخدامها. هذه المجموعة من الوسائل تبقى تحت تصرف من يقولون فى وضع خارجى بالنسبة للوسيلة التى تعمل على تسهيل المجهودات المستخدمة فى امتلاك الأشياء، والعمليات التى تستهدف اشباع الحاجات والرغبات» (١). هذا التصور الباعث على الطمأنينة الذى ينظر إلى التكنيك على أنه مجموعة أدوات محايدة تحت تصرف الإنسان صاحب القرار الأول والأخير بدأ بعيداً عن الواقع ثم جاءت الممارسات التكنيكية لتضيق موضع المراجعة. فالآلات والأدوات تنتمى إلى نظام تكنيكي يجعلها ممكنة، وهى تبني العلاقات بين البشر وأنفسهم من جهة وبينهم وبين عالم الموضوعات والمواد الخام من جهة أخرى. لا يطرح التكنيك نفسه على الفكر كمجموعة أدوات متفرقة ولكن كنسق متكامل، إن لم يمارض الإرادة الإنسانية فإنه على الأقل يتجاوزها، ويتجلى ذلك من خلال تضارب مواقف المفكرين من التكنيك، فلقد ساد لزم طويل الاعتقاد بأن التكنيك يزيد من قدرة

لا يعتبر التكنيك موضوعاً جديداً من موضوعات الفلسفة، فلقد كان من الموضوعات التى اهتم بها فلاسفة اليونان باعتباره أحد جوانب الظاهرة الانسانية مثل الفن واللغة والأخلاق. ولكن فى أيامنا هذه يتخذ التكنيك فى داخل الفلسفة وضعاً مختلفاً فهو لم يعد موضوعاً محايداً قابلاً للتأمل والتحليل الهادئ والمطمئن ولكن يطرح نفسه كمشكلة. وهو ليس مشكلة من بين المشاكل العديدة التى تعالجها الفلسفة مثل مشكلة نظم الحكم مثلاً. ولكنه يطرح نفسه كمشكلة للفلسفة تهدد بتقويضها والقضاء عليها، وهو ليس بكثير على التكنيك الذى يهدد بفتاء الإنسان نفسه.

ولو أردنا أن نبعث عن سبب هذا التحول فى علاقة الفلسفة بالتكنيك لكان من البديهي أن نرصد أولاً تضخم حجم ودور التكنيك فى الحياة الانسانية والذى يمكن تحديده تاريخياً بمنتصف القرن التاسع عشر وقيام الثورة الصناعية وبعد ذلك الحرب العالمية الأولى ثم قبلة هيروشيماء؟. ويمكن لنا إبراز هذا التحول بالإشارة إلى التباين الواضح فى الموقف الفلسفى العام من التكنيك، حيث كان الموقف التقليدى الموروث من العصر اليونانى ينظر إلى التكنيك على أنه فى مجمل تجلياته يبدو كمجموعة وسائل أُنْتُجها البشر لكى تمتح

(*) مدرس بقسم الفلسفة - جامعة حلوان.

الاتجاه الأول:

التكنيك عند مارتن هيدجر

يعتبر مارتن هيدجر من أهم الفلاسفة الذي تصدروا لمشكلة التكنيك وأولوها اهتماماً كبيراً. وكان قد بدأ الاهتمام بهذه المشكلة منذ عام ١٩٣٨ إلا أنه أخرج مقالته الهامة «ماهو التكنيك»، و«تجاوز الميتافيزيقا» في الفترة بين ١٩٥١ و ١٩٥٣. ويعود انتباه هيدجر لهذه المشكلة الى عوامل تاريخية منها خبرة الحرب، والدمار الذي سببته ألمانيا للعالم والتدمير المجاني الذي خضعت له المدن الألمانية بعد انتصار الحلفاء. ولكن هذه الخبرة المبررة لم تطرح على هيدجر مشكلة جديدة طارئة على مشروعه الفلسفي وإنما ساهمت في إضفاء نبرة مأساوية في أسلوبه. وكان موضوع التكنيك قضية ضمنية في فلسفة هيدجر منذ ظهور كتابه «الوجود والزمان»، وتحليله فيه للأداة كإحدى ملامح الخبرة الوجودية للانسان. كما أن الأطروحة الرئيسية لهيدجر في هذا الكتاب والتي بقيت معه خلال مسار حياته الفكرية كلها هي التبشير بنهاية الميتافيزيقا. والميتافيزيقا عنده هي العلم الذي يهتم بالموجود وليس بالوجود نفسه. وعلى الرغم من زيادة سطوة العلم وتفضيخ التكنولوجيا إلا إنه، في نظر هيدجر، لم يتم بعد تجاوز العصر التاريخي للميتافيزيقا. وقد تجلى ذلك في محاضراته الأساسية «تأسيس صورة العالم الحديث بواسطة الميتافيزيقا» في عام ١٩٣٨. وكذلك في سلسلة المحاضرات الجامعية التي خصصها عام ١٩٣٩ - ١٩٤٠ لتحليل كتاب «العامل» للكاتب الألماني لرنست يونجر^(٤).

كل هذه المؤثرات وهذه الخطوات الأولى توحى بأن خطاب هيدجر عن التكنيك هو خطاب سلبي يميل إلى النقد والإدانة. وكم من صيحات إحتجاج ودراسات نقدية حول التكنيك ظهرت بعد أهوال الحرب العالمية الثانية، ولكن تناول هيدجر يظل من أكبرها تأثيراً في الفكر المعاصر ومن أشدها إثارة للجدل والتساؤل.

جوهر التكنيك عند هيدجر

يجذب هيدجر انتباه الانسان إلى بعض مظاهر القلق التي تترسخ يوماً بعد يوم تجاه التكنيك. فقد تزايد بشكل

الانسان، وتزايد القدرة يمكن أن يؤدي إلى تزايد الحرية وبالتالي إلى امكانية تحسين واضح للظروف الاخلاقى الانساني. اعتقدنا ذلك طويلاً، ولكن اليوم هذا الأمل محل خلاف^(١). لم يكن هذا الخلاف ملحوظاً في القرن التاسع عشر فقد كان هناك اعتقاد سائد يجمع بين الفلاسفة على اختلاف انتماءاتهم الفكرية، من فيلسوف مادي مثل فريدريك إنجلز إلى فيلسوف كاثوليكي مثل تياردو شاردان، بأن تقدم العلوم وتطور التكنولوجيا يوسع من مجال الحرية لدى البشر ويساهم في ترقيتهم الأخلاقية. أما اليوم فهذا الاعتقاد لا يحظى بنفس الاجماع.

صحيح هناك من يقول اليوم بهذه الفضيلة للتكنيك وخصوصاً أولئك الذين يوصفون سياسياً بأنهم تكنوقراط أى أصحاب المصالح المرتبطة بانتشار التكنيك، وهؤلاء هم الذين يلجأوا إيديولوجيا ميتا-تكنيكية تقوم على مجموعة من القيم والمثل العليا والغايات الانسانية التي توظف في إطار خطاب يحبذ التكنيك. ولكن في مواجهتهم تزايدت الرؤى النقدية التي تحاول إدانة التكنيك من منطلقات مختلفة ولكنها تتمحور جميعها حول قضيتين رئيسيتين:

١- النظر الى التكنيك باعتباره مظهرًا من مظاهر اغتراب الانسان وفقدانه لجوهره «فالتقدم التكنولوجي بدلاً من أن يحرر الانسان قد اختزله إلى لاشيء وجعله عبداً لمخلوقاته»^(٢).

٢- عجز التكنيك، باعتباره لا يقدم لنا سوى وسائل، عن تحديد غايات للانسانية والتي علينا أن نحددنا انطلاقاً من مجالات تتجاوز حدود التكنيك كالسياسة أو الأخلاق.

ولكي نقف على الابعاد المتعددة لمشكلة التكنيك والتحديات التي توجهها إلى الفلسفة وكذلك الدور الذي تقوم به في دفع الفكر المعاصر لمراجعة منطلقات الحداثة الغربية سوف نتعرض لموقفين ذاثنين يعبران عن التوتر القائم حالياً في الفكر المعاصر حول مشكلة التكنيك. وهما موقف كلي من مارتن هيدجر ومدرسة فرانكفورت.

كبير الإعلان عن الرغبة في السيطرة على التكنولوجيا وهو أمر لم يكن يشغل البال في القرون السابقة؛ وهذا، من وجهة نظر هيدجر، دلالة على خروج التكنولوجيا على السيطرة وتمرده على تحكم البشر فيه. ولكي ندرك مدى خطورة هذه الظاهرة علينا أن نسعى للكشف عن جوهر التكنولوجيا. لأن معرفة هذا الجوهر هو الشرط الضروري لاتخاذ موقف جذري يتجاوز الحماس للتكنولوجيا أو الاحتجاج غير المجدي عليه.

وجوهر التكنولوجيا يختلف عن التكنولوجيا نفسه. كما أن جوهر الشجرة كما يقول هيدجر يدفعنا إلى البحث عما يكمن خلف كل شجرة كشجرة، وهذا الكامن خلف كل شجرة ليس شجرة نراها بين غيرها من الشجر.

وعلى ذلك فحتى يمكن الوقوف على الجوهر الحقيقي للتكنولوجيا ينتقد هيدجر التعريفات المخاطلة له مثل التعريف الأدائي الذي ينظر إلى التكنولوجيا على أنه وسيلة لتحقيق غاية، والتعريف الأنثروبولوجي الذي يرى في التكنولوجيا نشاطاً واعياً للإنسان. وهذان التعريفان لإبراهيم الفارق بين التكنولوجيا القديم والحديث كما بنظران إلى التكنولوجيا في علاقته بالإنسان وبفئران علاقته بالعالم الواقعي. بعد ذلك يقف هيدجر على جوهر التكنولوجيا فعمل «التكنولوجيا الحديث، يطرح الواقع كمستودع، فهو ليس فعلاً إنسانياً بسيطاً وليس مجرد وسيلة مرتبطة بهذا الفعل، فمن حيث المبدأ هذان التعريفان قد عفا عليهما الزمان» (٥). إن فكرة طرح العالم كمستودع أو كرسيد Stock أمام الإنسان أمر يميز التكنولوجيا الحديث الذي تصبح وظيفته هي استنزاف هذا الرصيد وطرحه للاستهلاك. «دائرة الاستنزاف هذه بالنسبة للاستهلاك هي المسار الوحيد الذي يميز تاريخ عالم قد أصبح لا-عالم» (٦).

وغالياً ما كان يطرح التكنولوجيا المرتبط بالعلم والتفكير العلمي باعتباره مضاداً للميتافيزيقا التي تبحث في المجرى وفي المبادئ الأولى للوجود. ولكن هيدجر أثبت الصلة الحميمة التي تربط بين التكنولوجيا والميتافيزيقا، بل واعتبر مرحلة التكنولوجيا هي مرحلة «الميتافيزيقا المكتملة» أو أعلى مراحل الميتافيزيقا. ونقوم هذه الصلة على إهتمام الميتافيزيقا بالوجود

وليس بالوجود، مما يجعل المعرفة مرتبطة بوجود موضوعات حاضرة أمام ذات عارفة هي الإنسان.

وقد أرست الميتافيزيقا أسس التكنولوجيا حينما جعلت معيار الحقيقة - منذ أفلاطون - هو مطابقة الفكر للواقع. وكان هذا هو الأساس الذي جعل العلوم الوضعية بعد ذلك تحتكر الحقيقة. والأساس الثاني يعود إلى ميتافيزيقا العصر الحديث الذي بدأ مع عصر النهضة ومع ديكارت وهي المرحلة التي يسميها هيدجر بمرحلة «التصور عن العالم Weltanschauung» حيث يميل العقل لا إلى أن يتعرف على الأشياء كما هي، ولكن من خلال تصور مسبق يجعل الأشياء تنتظم في إطاره. ومن أمثلة هذا التصور عن العالم فرضية جاليليو «الطبيعة نسق رياضي». وإنطلاقاً من هذا التصور حدد جاليليو مفهوم العلم: «ابحث عما يمكنك قياسه في الأشياء تصنع علماء» (٧). وجاء ديكارت ليكمل جوهر الذات هو الفكر وجوهر المادة هو الامتداد مما دعم ارتباط العلم بعملية القياس. وقد ارتبطت هذه النظرة إلى الأشياء بالرغبة في السيطرة عليها حيث جعل ديكارت هدف العقل هو أن «نصير سادة الطبيعة وملاكها»، وبالمعنى نفسه جعل فرنسيس بيكون الهدف من التجربة العلمية هو «انتزاع أسرار الطبيعة لاستخدامها».

هذه الرغبة في السيطرة جعلت للارادة البشرية سبيلاً إلى تحديد الحقيقة، فأصبحت السمات الأساسية للقول العلمي هما «الدقة» و«المنفعة». أي ينبغي أن تنطوي النظرية العلمية على إمكانية استخدامها في تعديل الأشياء وتغيير الواقع.

وهنا يأتي دور الإرادة الإنسانية في مشروع السيطرة هذا. وفي إطار هذا المشروع لا يكون التكنولوجيا مجرد تجلٍ للإرادة أو وسيلة من وسائلها، فهو أمر تكلمه الممارسة المشهودة، ولكنه، كما يرى هيدجر، هو «إرادة الإرادة». ولكي نفهم ما يقصده هيدجر بهذا التعريف للتكنولوجيا علينا أن نستعيد ما طرحه نيته في نقده للأخلاق حيث طالب بالانصباق على القيم التي يؤمن بها الإنسان ولكنه قيمة هذه القيم، أي على ما يمنح هذه القيم مكانتها كقيم. بالمثل مع هيدجر لا يتحدد التكنولوجيا بالإرادة الإنسانية ولكن بالإرادة التي

كبير الإعلان عن الرغبة في السيطرة على التكنولوجيا وهو أمر لم يكن يشغل البال في القرون السابقة؛ وهذا، من وجهة نظر هيدجر، دلالة على خروج التكنولوجيا على السيطرة وتمرده على تحكم البشر فيه. ولكي ندرك مدى خطورة هذه الظاهرة علينا أن نسعى للكشف عن جوهر التكنولوجيا. لأن معرفة هذا الجوهر هو الشرط الضروري لاتخاذ موقف جذري يتجاوز الحماس للتكنولوجيا أو الاحتجاج غير المجدي عليه.

وجوهر التكنولوجيا يختلف عن التكنولوجيا نفسه. كما أن جوهر الشجرة كما يقول هيدجر يدفعنا إلى البحث عما يكمن خلف كل شجرة كشجرة، وهذا الكامن خلف كل شجرة ليس شجرة نراها بين غيرها من الشجر.

وعلى ذلك فحتى يمكن الوقوف على الجوهر الحقيقي للتكنولوجيا ينتقد هيدجر التعريفات المخاطلة له مثل التعريف الأدائي الذي ينظر إلى التكنولوجيا على أنه وسيلة لتحقيق غاية، والتعريف الأنثروبولوجي الذي يرى في التكنولوجيا نشاطاً واعياً للإنسان. وهذان التعريفان لإبراهيم الفارق بين التكنولوجيا القديم والحديث كما بنظران إلى التكنولوجيا في علاقته بالإنسان وبفئران علاقته بالعالم الواقعي. بعد ذلك يقف هيدجر على جوهر التكنولوجيا فعمل «التكنولوجيا الحديث، يطرح الواقع كمستودع، فهو ليس فعلاً إنسانياً بسيطاً وليس مجرد وسيلة مرتبطة بهذا الفعل، فمن حيث المبدأ هذان التعريفان قد عفا عليهما الزمان» (٥). إن فكرة طرح العالم كمستودع أو كرسيد Stock أمام الإنسان أمر يميز التكنولوجيا الحديث الذي تصبح وظيفته هي استنزاف هذا الرصيد وطرحه للاستهلاك. «دائرة الاستنزاف هذه بالنسبة للاستهلاك هي المسار الوحيد الذي يميز تاريخ عالم قد أصبح لا-عالم» (٦).

وغالياً ما كان يطرح التكنولوجيا المرتبط بالعلم والتفكير العلمي باعتباره مضاداً للميتافيزيقا التي تبحث في المجرى وفي المبادئ الأولى للوجود. ولكن هيدجر أثبت الصلة الحميمة التي تربط بين التكنولوجيا والميتافيزيقا، بل واعتبر مرحلة التكنولوجيا هي مرحلة «الميتافيزيقا المكتملة» أو أعلى مراحل الميتافيزيقا. ونقوم هذه الصلة على إهتمام الميتافيزيقا بالوجود

تريد هذه الإرادة الانسانية، أو بمعنى آخر الإرادة التي تحدد الاطار الذى يتم من خلاله توظيف الإرادة الانسانية. وهذا الاطار قد رسمت مساره الميتافيزيقا الغربية، فالميتافيزيقا «لا تظهر إلا اتجاهاً واحداً يمكننا من خلاله هو وحده أن نريده» (٨).

وهذا الجوهر الميتافيزيقي للتكنيك هو الذى يفسر شعور البشر بأن إرادتهم تتجاوزها أشياء من صنع أيديهم. «حيث نبقى فى كل مكان مقيدون بالتكنيك ومحرومين من الحرية التى ننشدها بحماس أو ننفيها بحماس» (٩).

آثار التكنيك

مفهوم آخر شائع يريد هيدجر تقويضه وهو حياد التكنيك، أى اعتبار أن التكنيك فى ذاته ليس سلبياً أو إيجابياً وأن الأمر يتوقف على استخدامنا له. والمثال المعتاد فى هذا المجال هو مثال الطاقة الذرية التى يمكن أن تستخدم لصناعة أسلحة مدمرة أو لأغراض سلمية. يعارض هيدجر هذا المفهوم ويرى أنه فى «اللحظة التى يعتبر فيها التكنيك محايداً هى اللحظة التى ندفع بأنفسنا إليه، بأسوأ الأشكال» (١٠). فالتكنيك يتحقق بالصورة التى هو عليها وفقاً لضرورة تجعل منه مرحلة لابد منها فى اكتمال الميتافيزيقا. ولاتبع الأزمة من قرار التوظيف الذى يصدره الانسان بعد اكتمال المنجز التكنيكي ولكنها تنبع من أسسه حتى قبل الشروع فى انجازها. وهكذا وينوع من اللعبة الخبيثة، والتى يجيد هيدجر الجمع بين أطرافها المتعارضة، ينصب التكنيك فخاً للإنسان. إذ ينطوى على مفارقة كاسنة فى صلبه فيكون المتحقق هو دائماً عكس المرجو. إن التكنيك يقتضى التعبير عن الواقع وبدقة الضبط فأصبح ما هو دقيق يتحكم فيما هو حقيقى، ويهمل قضية الحقيقة ذاتها، مما جعلنا نطمعن. ومثل هذا الاطمعان الزائف بأننا نملك الواقع فى قبضة أيدينا جعلنا نهتم بأن نتصور ما هو حقيقى دون أن نكون بنا حاجة لمعرفة أين تقيم الحقيقة؟ ففى خاتمة المطاف أصبح ما كنا نأمل أن يكون الحقيقة هو الذى نحببنا عن الحقيقة.

وبالطريقة نفسها يبتعد اليقين الميتافيزيقي عن الحقيقة ويقترب من فكرة الضمان المحسوب. وذلك الضمان الذى يهدف إلى طمأنه الانسان على الرصيد

الموجود المهيأ للاستنزاف. هذه الرغبة فى الأمان المطلق هى التى تطرح عدم الأمان على مستوى الكون. وأخيراً رغبة الانسان فى السيطرة والتى تقتضى منه التلاعب بالموضوعات جعلت منه هو نفسه موضوعاً قابلاً للتلاعب. فالانسان الذى ينظر للعالم باعتباره مخزناً للمواد الخام لا يلبث هو نفسه أن يصير أكثر هذه المواد الخام أهمية. «ويمكن أن نتصور يوماً على أساس أبحاث الكيميائيين المعاصرين أننا يمكن أن نبني مصانع لإنتاج هذه المادة الخام إصطناعياً» (١١). والانسان الذى تمنى أن يجعل منه التكنيك سيداً صار به الحال إلى مصير أسوأ من العبد فلقد أصبح «حمار شغل rbête-de-labour يمزق نفسه ويدمر نفسه ويقع فى عبثية العدم.

ولم لا يكون هذا مصير الانسان الذى فرضته عليه الميتافيزيقا الغربية وقد أصبح أسيراً فى دائرة الاستنزاف والتى رسم محيطها تعامل هذه الميتافيزيقا مع الوجود؛ «فالموجود، وهو الوحيد المقبول فى عالم الإرادة، قد امتد فى إطار غياب للاختلاف لم يعد يمكن السيطرة عليه إلا بواسطة فعل أو تنظيم يديره «مبدأ الانتاجية» (١٢). وهذا المبدأ هو الذى جعل الإنسان وسيلة من وسائله.

وتمتد آثار التكنيك السلبية من الانسان بما هو كذلك إلى العالم ذاته فيختفى التمييز بين ما هو قومى وما هو عالمى وينتفى الفارق بين الحرب والسلام.

ولكن التكنيك على سطوته وعلى تنوع مستحدثاته لا يستطيع أن يختزل الانسان الى هذا المصير. ولا أدل على ذلك من قلق الانسان وعدم شعوره بالأمان. «إن القانون الخفى للأرض يحفظ توازنه من أجل ميلاد كل شيء وموته فى الدائرة المخصصة للممكن الذى يتوافق معه كل موجود دون أن يعرفه». إن شجرة البقول لا تتجاوز حدود ممكنها، ومستعمرة النحل تعيش فى ممكنها. الإرادة وحدها تتخذ من التكنيك مقاماً لها، تلك الأرض وتقودها الى عواقب كبرى، مثل الاستنزاف وتنوع ما هو اصطناعى. إنها تجبر الأرض على أن تخرج من دائرة ممكنها... وتدفعها إلى ما لم يعد ممكناً، أى الى المستحيل. كما أن نجاح التكنيك بخططه واجراءاته فى أكثر من اختراع ونجاحه فى أن ينتج عرضاً لا ينقطع من المستحدثات لا يثبت على الإطلاق أن

تجاراته يمكنها أن تجعل من المستحيل ممكنًا» (١٣).
يهكلاً من جديد ونفس لعبة المفارقة الخبيثة كلما
لمن التكنيك في انتاج ابتكاراته كلما خلف وراءه
«الأرض الخراب».

تجاوز التكنيك

رغم حملة هيدجر على التكنيك إلا أنه من الصعب
اعتباره التكنيك إنحرفاً ناجماً عن غرور البشر. إن الرباط
الذي يعمده هيدجر بين التكنيك والميتافيزيقا، وإن كان
قد كشف الأعماق السحيقة للتكنيك، إلا أنه قد جعل
منه ورطة وجودية يصعب التخلص منها. «إن نسيان
الوجود والفارق بين الموجود والوجود. هذا النسيان الذي
وصل إلى أوجه في مملكة التكنيك لم يكن من صنع
بشر مهملين، أو هو عيب الميتافيزيقيين الذين، من
أفلاطون وحتى نيشة وماركس، مهدوا الطريق للتكنيك
الحديث» (١٤).

فالتكنيك مطروح كقدر للإنسان. وهذا التصور نابع
بالضرورة من انطولوجيا هيدجر، فالميتافيزيقا هي شكل
من الأشكال التي يتخذها الوجود في التعبير، فهي
المرحلة التي اختار فيها الوجود أن يحتجب خلف
الموجود.

ومن جانب آخر أدى ربط التكنيك بالإرادة إلى
استبعاد الحلول الإرادية. فلا يمكن لمبادرة أو مشروع
إنساني أن يتيح انقلاباً جذرياً يسمح بتجاوز التكنيك.
فالإنسان يبدو «بدون سلطة على مصير الوجود وبالتالي
لا يجب عليه، وإلا سقط في فخ الفكر الحاسب والتقني،
أن يشرع في أي نشاط أو تمرد، فلا يوجد فعل يمكنه
أن يغير جوهر التكنيك» (١٥). إن هذا الأفق المسدود
يجعل ذكر هيدجر يسقط في العدمية.

ولكن هيدجر يعول، في تجاوز الميتافيزيقا والتكنيك،
على انتماء الإنسان للوجود الأصيل. ففي مواجهة
التكنيك يجب علينا ألا نفعل شيئاً، «علينا فقط أن
نتنظر» (١٦). ولكن الانتظار لا يعنى الاستسلام أو الإذعان
إنه يعنى الإنصات لنداء الوجود «بفضل هذا الإنصات...
صار مسموحاً لنا الاستماع لغناء الأرض، والاستماع
لذبذبتها ورعشتها. هي التي تبقى رغم كل شيء بعيدة
العنال عن الصخب الهائل الذي ينظمه الإنسان حالياً

على سطحها المخرب» (١٧). ليس على الإنسان إلا أن
ينتظر الخلاص أو البشارة. ولا يعنى ذلك أن هذا الانتظار
هو صيغة جديدة لعقيدة المهدي المنتظر أو عودة
المسيح لأن هذا الخلاص هو مسؤولية الإنسان، إذا قام
بدوره الأصيل كراع للوجود. كما أن هذا الانتظار
لا يسكن مستقبلاً غامضاً وإنما قد بدأت ملامحه تتضح
في ثنايا عصرنا الراهن عبر مسيرة تجاوز الميتافيزيقا.
ولا يعنى التجاوز أن الميتافيزيقا هي عبارة عن منعطف
يمكن أن نخلعه ونلقي به ونسير بدونه. وإنما يتم
التجاوز، فيما يسميه هيدجر بالإفاقة من مرض أو من
غفوة.

«إذا كانت الأرض، وإن كانت تهتز، تحتفظ رغم
كل شيء بموسيقاها «بعيدة المنال» وإذا كان بإمكاننا
أن ندركها في صفاء الانصات «لصوت الوجود» في
ثنايا ضجيج الحقبة، فهذا يعنى أن الشدة detresse،
على عمقها وعلى قوة الألم المصاحب لها، هي في
سبيلها لأن تهدياً، بلا عمل، بلا واسطة، وأن تتجاوز بمنة
أو فضل مجاني» (١٨).

قد لا نرى في رؤية هيدجر إلا نزعة صوفية تقوم على
إيمان خفي يفتقد لأي مبررات واقعية مقنعة ولكنه هو
براهها أكثر الرؤى جذرية؛ أكثر جذرية من رؤية ماركس
الذي يريد أن يضع مشروعا للتحرر من الشروط المادية
ولكن في إطار الأفق الفكري للميتافيزيقا الغربية، وهو ما
يجعل محاولته تجاوزاً جزئياً وليس حقيقياً. فهيدجر يتفق
مع ماركس في أننا نعيش فعلاً زمن الامبريالية ولكنه
حددها كأعلى مراحل التكنيك وليس فقط الرأسمالية،
فهناك امبريالية كوكبية للإنسان المنظم تكتيكياً. ويريد
ماركس التخلص من هذه الامبريالية عبر صراع الطبقات.
ولكن هذا المفهوم، من وجهة نظر هيدجر، يجعل من
التاريخ مجالاً لعلاقات القوة. «إن الصراع هو بين من
يكونون في السلطة ومن يسمعون لها. هناك قتال من
الجانبين من أجل القوة، القوة هي في كل مكان العامل
الحاسم» (١٩). إن الصراع هنا يتم تحت وصاية السيطرة،
ذلك الفخ الذي نصبت الميتافيزيقا للإنسان.

لقد ربط هيدجر التكنيك بتاريخ الميتافيزيقا الغربية،
ولاحظ تحول إلى نمط معمم على مستوى الكوكب

ماركس والموقف الملتبس

مما لاشك فيه أن ماركس جعل هدفه، كما يتضح من نصوصه، هو التحرر الانساني الشامل، وأن هذا التحرر يقتضى تجاوز النظام الرأسمالى. ولكن تكمن المشكلة فى الآليات التى تصورها ماركس لانجاز هذه المهمة. ففى مرحلة الشباب وهى مرحلة انطولوجيا البراكسيس أو بتعبير آخر مرحلة اعتبار الممارسة العملية للانسان هى الوجود نفسه، جعل ماركس من الانتاج وسيلة وتخرج الذات وعملية تأكيدها لذاتها وهو الأساس الكامن وراء تاريخ الطبيعة كما وصلت اليها، ووراء تاريخ الانسان وتطوره. ورغم ادانة ماركس للانتاج الرأسمالى كشكل متغرب للبراكسيس إلا أنه أبقى على مبدأ الفاعلية كوسيلة للانسان لتأكيد وجوده. وفى مرحلة النضج والتى تتسم بنظرة بنوية للمجتمع قدم ماركس فى كتابه «اسهام فى نقد الاقتصاد السياسى» تصوراً للمجتمع

منقسماً إلى بنائين: البناء التحتى وهو عملية الانتاج المكونة من قوى الانتاج وعلاقات الانتاج والبناء فوقى ويشمل الأشكال القانونية والسياسية فى المجتمع إلى جانب مجمل الانتاج الفكرى. كما قدم تصوراً لآلة التغير التاريخى تعتمد على افتراض أن هناك تطوراً مطرداً فى قوى الانتاج تسمى علاقات الانتاج القائمة لأن تكبح جماحه بلا جدوى، فلا تلبث أن تتغير عبر لوزة اجتماعية. ولاشك أننا نقدم هنا عرضاً تبسيطياً، ولكننا فقط نهدف من وراءه إلى ابراز الدور الحاسم لقوى الانتاج ليس فقط فى إحداث التغيرات التاريخية، ولكن أيضاً فى إتمام عملية تحرر الانسان نفسه. وهنا يمكن بنوع من الاختزال (والذى نجد له مبرراً أيضاً فى بعض نصوص ماركس) أن نجعل «قوى الانتاج» مرادفة للتكنيك. ولايصح التكنيك هنا محايداً بل ايجابياً والمطلوب فقط هو تخليصه من التوظيف لصالح فئة معينة وتخليصه من قبضة رأس المال والعمل على أن يستعيد البشر السيطرة على عملياته. ويرى كاستورياديس،

والذى يعرف التكنيك بأنه «موضع «تنفيذ المعرفة» أى القول بأن التطور الاجتماعى للعالم الحديث يعتمد على التطور التكنيكى سيؤدى لأن تنفجر المفارقة الكامنة فى «المفهوم المادى للتاريخ». لأن هذا يعنى أن تطور العالم

عبر مسيرة الانسان الغربى لتوسيع مجال سيطرته. ولكنه يعود ليعزى لأوروبا امتيازاً خاصاً، بلا مبرر واقعى أيضاً، فى مسيرة التحرر من التكنيك فهو يرى، كما يقول جورج شتائير أن «الرسالة النهائية لأوروبا هى صيانة ما بقى من آثار لتقنية (بالمعنى اليونانى Techné) أصيلة. فى عملية الصيانة هذه يمكن للضعف النسبى والتاريخ التراجيدى لأوروبا أن يلعب دوراً». (٢٠).

على الرغم من وجود ملامح صوفية وعدمية وقومية فى تصور هيدجر لتجاوز التكنيك لا يجب أن نغفل أهميته الكبرى وعمقه الفريد وأيضاً شاعريته. وهو ما جعله معراً لايمكن تفاديه فى أغلب محاولات نقد الحداثة التى تجرى حالياً. إن دعوة هيدجر إلى تغيير اتجاه التفكير لا تتطلب من الانسان «أن يتخلص فقط من إرثه الميتافيزيقى ومن اغواء التكنيك، ولكن أيضاً من النزعة الانسانية القائمة على مركزية الأنا ومن ليبرالية التنوير، وفى النهاية من المنطق نفسه، لأن المنطق هو نفسه مأخوذ فى فخ، فهو حارس هذا الفخ الميتافيزيقى الذى يعتبر الحقيقة هى ما يكون مطابقاً للمعرفة الذاتية والعقلانية» (٢١).

الاتجاه الثانى:

التكنيك لدى مدرسة فرانكفورت

الاتجاه البارز الثانى الذى أولى قضية التكنيك عناية خاصة هو اتجاه مدرسة فرانكفورت. ومن المعروف أن هذه المدرسة منذ لحظة تأسيسها تحت اسم «معهد العلوم الاجتماعية» كانت تسعى للجمع بين النظرية الماركسية والبحث الأكاديمى. وتميزت كتابات أعلامها بالجمع بين الفلسفة وعلم الاجتماع والسياسة وعلم النفس وعلم الجمال. ولقد كان وضعهم كباحثين مستقلين خارج أطر الالتزام الحزبى مشجعاً على تعامل نقدى ومفتوح مع النظرية الماركسية. وجاء اهتمامهم بقضية التكنيك فى إطار تأملاتهم لآليات هيمنة النظام الرأسمالى على الحضارة الحديثة. ونظراً للأهمية المركزية التى تحتلها آراء ماركس فى تأملات اعلام مدرسة فرانكفورت، فإنه يجدر بنا الإشارة إلى موقف ماركس من التكنيك للوقوف على مدى ما قدمته مدرسة فرانكفورت من تطوير أو نقد أو تجاوز لموقف ماركس.

الحديث يعتمد على تطور معرفته، وبالتالي فالأفكار هي التي تؤدي لتقدم التاريخ، والتخصيص الوحيد هو أن هذه الأفكار تنتمي إلى فئة خاصة (أفكار عملية تقنية) (٢٣). ويميل المفكر الماركسي كوستاس أكسيلوس في كتابه «ماركس مفكر التكنولوجيا» إلى اعتبار ماركس أكبر داعية للتكنيك فهو الذي منحه المكان الأول في الفكر المعاصر وفي فترة شغل فيها المفكرون الماركسيون النقاد بصياغة أطروحات نقدية حول ماركس على غرار تلك التي صاغها ماركس حول فيورباخ كتب أكسيلوس الأطروحة التالية: «إن البشر لم يفعلوا سوى تغيير العالم بطرق شتى عبر التكنيك، ولكن المطلوب هو تفسيره» (٢٣).

ولكن هناك الوجه الآخر لماركس المناصر للبيئة والمعادى للتكنيك. فقد كان ماركس يرى أن المجتمعات القديمة ما قبل الرأسمالية، على ما فيها من عبودية وقهر، كانت تجعل الإنسان هدفاً للانتاج في حين أن المجتمع الرأسمالي، على ما فيه من عبودية وقهر أيضاً، يجعل الانتاج هدفاً للإنسان. فعلينا أن نتساءل على مدى ما يتبقى للتكنيك من سطوة في مجتمع شيوعي بلا نقود ولا سوق ولا سلع. وعلى الرغم من تركيز ماركس على الكشف عن آليات استغلال العمال في المجتمع الرأسمالي إلا أنه أشار في مواطن متعددة إلى الأخطار التي يحثلها التكنيك الرأسمالي للطبيعة وللإنسان. فهو يقول في «رأس المال» أن «الانتاج الرأسمالي يعكر التواصل المادي بين الإنسان والأرض، وجاعلاً من الصعب أكثر فأكثر أن يعاد إلى الأرض عناصرها ومكوناتها الكيميائية التي نزع منها واستخدمت في شكل غذاء أو نسيج، [...] إن كل تقدم في فن الزراعة الرأسمالية ليس فقط تقدم في فن نهب العامل ولكن أيضاً تقدم في نهب الأرض، إن كل تقدم في زيادة خصوبة الأرض لوقت محدود من الزمن هو تقدم في تخريب الموارد الدائمة لهذه الخصوبة... الانتاج الرأسمالي لا يطور إذن تكنيك وتركيب مسار الانتاج الاجتماعي إلا باستفاد، في الوقت نفسه، منبهي كل ثروة: الأرض والعامل» (٢٤).

كما أشار انجلز في كتابه «الطبقة العاملة في إنجلترا»

إلى تلوث الأنهار الناتج عن القاء المصانع لمخلفاتها فيها ويشير في كتابه «جدل الطبيعة» إلى المخاطر التي تنجم عن التخلص من الغابات ويقول «علينا ألا ننبأ كثيراً بانتصاراتنا على الطبيعة، إنها تنتقم منا لكل انتصار [...] فعلى الجانب الجنوبي من الألب، سكان الجبل الإيطاليون الذين ينهجون غابات الصنوبر لم يكن لديهم أي فكرة عن أنهم بذلك يقوضون امكانيات الرعي على أرضهم [...] هكذا تذكرنا الأحداث بأن كل خطوة نخطوها لانسيطر بها على الطبيعة كما يسيطر فاتح على شعب غريب، كشخص يوجد خارج الطبيعة، ولكننا ننتمي إليها بلحمنا ودمنا ودماعنا. إننا دائماً في رحمها» (٢٥). ولقد جعل ماركس من الطبيعة، إلى جانب العمل، مصدراً للثروة من جانب، وحللاً لا يستطيع الانتاج أن يتجاوز مايسمح به من جانب آخر. فهو يحلل الجوانب السلبية للزراعة الرأسمالية قائلاً: «إنها تدمر في عملية واحدة الصحة البدنية لعمال المدن والحياة الفكرية للعمال الزراعيين، ولكن بتدميرها للعوامل الطبيعية للتحويل الغذائي *métabolisme*، تفرض هذا التحول كمنظم للانتاج الاجتماعي في شكل يتوافق مع تطور الإنسان» (٢٦). ولهذا رأى ماركس أن كل تقدم في فن الزراعة الرأسمالية هو تقدم في فن نهب الأرض والفلاح. وي طرح ماركس أفقاً يسمح للإنسان بالتطور، كما يحافظ في نفس الوقت على الطبيعة وعلى علاقة التوافق بينهما: «مع تطور (الإنسان) يتسع أيضاً بصورة متكافئة معه مجال الضرورة الطبيعية، لأن الحاجات تزداد ولكن في نفس الوقت تتسع قوى الانتاج اللازمة لاشباعها. في هذا المجال، الحرية الوحيدة الممكنة هي تنظيم الإنسان الاجتماعي، أي المنتجين المتعاونين، بصورة عقلانية لتبادلهم مع الطبيعة» (٢٧).

هذا المنظور العقلاني، والذي يعمل على العقل وعلى تفاهم المنتجين المتخلصين من السيطرة في إيجاد حل للمشاكل التي يطرحها التكنيك الرأسمالي، هو الذي احتفظ به فلاسفة مدرسة فرانكفورت في تعرضهم لقضية التكنيك.

العقل والتكنيك في «جدل التنوير»

يسعى هوركهبايمر وأودرو في كتابهما «جدل

التكنيك عند هيربرت ماركيز:

يشدد هيربرت ماركيز أيضاً على الصلة الوثيقة بين التكنيك وبين مشروع السيطرة وكان ماكس فيبر قد أدخل مفهوم العقلانية أو الترشيد، لتمييز الشكل الرأسمالي للنشاط الاقتصادي والشكل البرجوازي للتعامل على مستوى القانون الشخصي والشكل البيروقراطي للسيطرة. ولكن هذا الترشيد من وجهة نظر ماركيز، لظروف الوجود الاجتماعي هو مرادف لتأسيس سيطرة لا يحترف بها كسيطرة سياسية وهو ما يجعله أكثر ما يكون انطباقاً حيث تتوفر فيه السيطرة ولكن لا يبدو على السطح وجهها السياسي. إن السيطرة في التكنيك لا تتوقف على استخدامه. ولكن التكنيك في حد ذاته هو سيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان «سيطرة منهجية، علمية، محسوبة وحاسبة. فالأهداف ومصالح السيطرة يترتبان على التكنيك بصورة بعدية أو من الخارج، إنها مسبقاً كامنة في تكوين الآلة التكنيكية نفسها، إن التكنيك هو منذ البداية مشروع تاريخي اجتماعي، وفيه نجد ما ينوي المجتمع والمصالح التي تسوده أن يفعلوا بالناس والأشياء. هذا الهدف من السيطرة هو عنصر جوهري فيه» (٣١). إن السيطرة كما يقول ماركيز في كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد» لا تدمر وتحتل بفضل التكنولوجيا ولكن كتكنولوجيا وهي تبرر شرعية سلطة تتوسع لتبتلع كل مجالات الحضارة «وفي هذا المجال تقدم التكنولوجيا لغياً حرية الإنسان مبرها العقلاني (الترشيد) الكبير وثبتت «تكنيكية» أنه من الصعب أن يكون المرء مستقلاً وأن يحدد بنفسه حياته الخاصة» (٣٢).

إن ماركيز الذي عاش منذ الثلاثينات في الولايات المتحدة الأمريكية يحفظ بالهدف الأساسي الذي طرحه ماركس وهو العمل على تحرر الإنسان عن طريق تجاوز المجتمع الرأسمالي ولكنه يرى ضرورة الكشف عن الآليات الخفية للسيطرة الرأسمالية والتي يعتبر التكنيك أبرز أشكالها نظراً لأنه أبعداها عن استخدام المقولات السياسية التقليدية، كما أنه خلق نظاماً يخضع له القاهر والمقهور فيبدو متعاليًا ومحايداً. وتعتمد سيطرة التكنيك على أساسيين: أساس سيكولوجي يتبنى كبت الغريزة

التنوير إلى الكشف عن الأبعاد المتعددة للاغتراب في عصر الرأسمالية المتأخرة ويبحثون عن الأسس المعرفية لهذا الاغتراب ومن هنا جاء مفهومهم عن العقل الأداة كشكل مغترب للعقل، ولكنه هذا العقل الأداة هو شكل مجدى بالنسبة للبرجوازية التي تريد أن تربط المعرفة بالمنفعة والسيطرة. ولهذا فإن «كل ما هو غير متوافق مع معايير الحساب والمنفعة هو مشبوه من قبل العقل» (٣٨).

إن صفة «أداة» التي ربطها مفكرو فرانكفورت بالعقل تعبر عن الصلة الوثيقة بين العقل في ظل المجتمع البرجوازي والتكنيك الذي لم يعد وسيلة البرجوازية في السيطرة على الطبيعة فحسب بل صار وسيلتها في السيطرة على البشر أيضاً. لكي يدافع البشر عن أوضاعهم، يتمسكون بإيقاع لاقتصاد تكون فيه الجماهير، بسبب تكنيك متطور جداً، من حيث المبدأ كماليات بالنسبة للإنتاج. «ولو صدقنا الايديولوجيا لكان مديرو الاقتصاد هم الذين يطعمون العاملين الذين هم السند الحقيقي للمجتمع. لهذا فوضع الفرد حابر. وفي المرحلة الليبرالية كان الفقير شخصاً كسولاً ولكنه اليوم مشتبّه فيه على الدوام. إن من لم ترتب له أى شيء بالخارج، هو مؤهل لمسكرات الاعتقال أو على الأقل للعمل غير الكريم وإلى الجحور» (٣٩).

وبشكل متوازٍ تتطور في المجتمع الرأسمالي تقنيات الإنتاج التي تهمش دور المنتجين وتقنيات التحكم الايديولوجي في هؤلاء المنتجين الذين تم تهميشهم. ويتجلى ذلك في تحليل الكاتبين لدور صناعة الثقافة في المجتمع وتقدمها لصورة من التضامن والمساندة الاجتماعية والتي تتم من وجهة نظر مديري الاقتصاد، «ففي كل مكان هناك جيران وأخصائيون اجتماعيون وفلاسفة من منازلهم يحملون قلبهم على أيديهم ويتصرفون بكرم مع كل فرد لكي يحولوا الشدة المعممة بواسطة المجتمع إلى حالات فردية يمكن علاجها» (٣٠). لقد اتسم كتاب «جلد التنوير» بنوع من التشاؤم فيما يخص إمكانية الخلاص من هذه الدائرة المحكمة. ومع مرور الوقت ازدادت حدة هذا التشاؤم، وخصوصاً لدى أدورنو، وتلاشت امكانيات تحديد مشروع للتحرر وأصبح الفن هو طرق النجاة من هذا الاغتراب المعمم.

لا يمكن التفكير في أي تحرر دون تغيير للعلم والتكنيك تغييراً ثورياً. يقول ماركيز: «إن ما أريد أن أبينه هو أن العلم يسبب منهجه الخاص ومفاهيمه قد طرح عالماً ارتبطت فيه السيطرة على الطبيعة بالسيطرة على الإنسان ... إذا كان الأمر كذلك فإن تغييراً في مفهوم التقدم من شأنه أن يحطم هذا الرباط المصري، كما سيؤثر في بنية العلم نفسه، أي في المشروع العلمي. فبدون أن تفقد الفرضيات العلمية عقلانياتها يمكنها أن تتطور في سياق تجريبي مختلف جوهرياً (سياق عالم يملؤه السلام)؛ وبالتالي سيؤدي إلى مفهوم للطبيعة مختلف بالكلية وسيكون في مقدوره أن يؤسس أيضاً لوقائع مختلفة» (٣٢). إن ما يطمح إليه ماركيز هو إمكانية التوصل إلى موقف جديد تجاه الطبيعة. فبدلاً من معاملة الطبيعة كموضوع يمكن التحكم فيه تكتيكياً، يمكننا أن نتعامل معها كشريك. أو كما يقول هابرماس ملخصاً موقف ماركيز «يمكننا أن نبحث عن الطبيعة الشقيقة بدلاً من الطبيعة التي نستغلها» (٣٥).

التكنيك كأيديولوجيا لدى هابرماس

ولكن هابرماس الذي يوافق على المقولة العامة في الجمع بين منطق التكنيك ومنطق السيطرة يتشكك في إمكانية أن يؤدي تصور ماركيز إلى بديل حقيقي. ويرى أنه ينطلق من الفكرة التي طرحها التصوف اليهودي والبروتستانت عن «ميلاد جديد للطبيعة التي أزيحت عن عرشها». وهذه الفكرة دخلت إلى الفلسفة، فيما يرى هابرماس، مع شلنج. وهي توجد في مخطوطات ١٨٤٤ لدى ماركس، كما أنها هي الفكرة الرئيسية في فلسفة بلوخ والموجه الرئيسي لأعمال بنيامين وهوركهايمر وأدورنو.

وهذا هو ما أدى إلى ازدهار تصور التحرر في تجليات غير عقلانية مثل اللذة وتمجيد الجسد. ولكن هابرماس يريد البحث عن حل عقلاني لمعضلة التكنيك، ويرى من أجل ذلك ضرورة الانطلاق من الواقع المعاش ومن الخبرة الاجتماعية ومصالح الطبقات. ونحن في نظره نعيش في عصر الرأسمالية المتقدمة والتي تتميز باعتماد شرعيتها على التكنيك، والذي يعمل بشكل مختلف عن الأيديولوجيات التقليدية لتبرير الشرعية لأنه ليس مجرد

الجنسية والتحكم فيها اجتماعياً بهدف إطلاق آلية التماس التي تجعل من الحرية نمناً لمنتجات الحضارة، وأساساً معرفياً يمتد إلى المنطق نفسه الذي يكشف عن الميل لاختضاع جميع الموضوعات، سواء كانت عقلية أو حسية، وسواء تعلق بالمجتمع أو بالطبيعة، لنفس القوانين العامة للتنظيم والحسابات والاستنتاج، وهذا الميل يعبر اليوم عن نفسه في صورة منطق السيطرة الكامن في أسلوب التفكير العلمي والتقني الحديث... إن الإنسان الذي تحكمته فيه العقلانية التقنية لا ينفك يمرض تقنياته المتجددة على الطبيعة والمجتمع، تحقيقاً لارادته في عقلنتها وصب ظواهرهما في مقولاته ومن ثم فرض سيطرته عليهما. غير أنه لا يتيه من ناحية أخرى إلى أن هذه التقنيات هي ذاتها نتاج تفكيره، وإن كان بعدها في النهاية حقائق موضوعية ثابتة ومستقلة عنه وتتعامل معها كأنه واقع تحت رحمتها وخاضع لسلطانها. ويسوق هذا الوقوف العاجز ازاء كل ما هو مستقر إلى موقف التصالح معه (٣٣).

ولكن ماركيز، رغم جذرية النقد، يحتفظ بإمكانية للتحرر تنطلق من فعل ارادي جماعي، أي من ثورة لا تقتصر على تغيير شكل الحكم السياسي وحده أو حتى على تغيير نمط الانتاج الاقتصادي وإنما تغيير الحضارة بكل أبعادها وفي كل تجلياتها. وتستند هذه الامكانية لديه على راغبين فكريين:

الأول هو الدور الثوري للفلسفة والذي عبر عنه في كتابه المبكر «الفلسفة والثورة» والذي تبنى فيه شعار ماركس الشاب بضرورة تحقيق الفلسفة لانجاز التحرر من الاغتراب.

والثاني هو المفهوم الهيجلي للعقل الذي ينطلق من مبدأ «السلب» فيطرح باستمرار مهمة تغيير الواقع الموجود. وهذا على عكس العقل الوضعي أو الأداتي الذي يسعى للخضوع للواقع الراهن.

ومن هذا المنطلق يقدم ماركيز إمكانية جديدة لوجود تكنيك منفصل عن منطق السيطرة. فهو يرى أنه إذا كان هناك اختلاط بين التكنيك والسيطرة وبين العقلانية والقمع فلذلك لأن هناك «مشروعاً» محددا لعالم يتحكم فيه موقف تاريخي ومصالح طبقية ولهذا

يشير هابرماس اذن إلى مجالين من النشاط الاجتماعي وهما في نفس الوقت نمطان من النشاط العقلي، يتواجدان معاً عبر جلد متواصل بين السيطرة والتحرر. ولكن هذا لا يعني أنه يطرحهما كبنية لانفكاك منها ولكن كتحليل خاص بالمجتمع الرأسمالي ينبغي تجاوزه عبر النشاط السياسي للقوى الاجتماعية صاحبة المصلحة في التحرر. ويلاحظ هابرماس كثرة الاعتراضات على طموح الثقافة الانسانية الجديدة في سيادة يمارسها المجتمع على شروط وجوده التكنيكية تحت زعم التطور المستقل للتقدم التكنيكي. ويكشف هابرماس زيف هذا الزعم مؤكداً أن «توجيه التقدم التكنيكي يعتمد في أماننا بقدر كبير هذه على استثمارات عمومية: ففي الولايات المتحدة وزارة الدفاع ووكالة N.A.S.A هما أهم مولى ومديرى البحث التكنولوجي» (٢٧).

وفي هذه المرحلة من تطور الرأسمالية يسعى الوعي التكنوقراطي بل والنشاط التكنيكي الرأسمالي أن يقوض من امكانيات التفاعل الاتصالي في تحقيق التحرر الانساني، ويتم استراتيجية الالتفاف عن طريقين أولهما: استخدام البيوتكنولوجيا في التحكم في الغدد وانتقال المعلومات الوراثية والتي قد تضمن في المستقبل تحكماً أكبر في السلوك وتقليص مناطق الوعي التي كانت تتطور بالاتصال عبر اللغة. عند هذه المرحلة من التكنيك الذي يتخذ الانسان كموضوع، يمكننا أن نتكلم عن نهاية التلاعب السيكولوجي كما تحدث اليوم عن نهاية الايديولوجيات السياسية وعن الاغتراب الطبيعي التلقائي.. ولكن التמוضع الذاتي للانسان سيكتمل متخذاً شكل الاغتراب المخطط - فالبرشر يصنعون تاريخهم بإرادتهم ولكن بدون وعيهم» (٣٨).

أما الطريق الثاني فهو حاجة الرأسمالية لأن يدعمها دائماً رأى عام غير ميسوس وهو ما تنجح فيه بواسطة وسائل الإعلام. ولكن هذه الحاجة لدى الرأسمالية توضح فعالية المجال الاتصالي وقررت على تغيير الوضع القائم.

إن المشكلة في نظر هابرماس ليست في معرفة ما إذا كنا نستغل لأقصى مخزون إحتياطي متاح ولكن في ما إذا كنا نختار مايناسبنا وأن نريده في اطار منظور من المسالمة والرضا في وجودنا. ويقتضى ذلك حواراً

ايديولوجيا. ذلك أنه يخلق مصالح مرتبطة بوجوده حتى من مجموعات اجتماعية متعارضة. «فمن جانب، يعد الوعي التكنوقراطي «أقل ايديولوجية» من الايديولوجيات السابقة لأنه ليس لديه هذه القدرة الهائلة على التعمية التي تكفي بتغذية الوهم عن تحقيق المصالح. ومن جانب آخر فإن الايديولوجيات الأكثر شفافية اليوم والتي تسود في الخلفية وتجعل من العلم صنماً فإنها لاتقاوم وتذهب أبعد من الايديولوجيات التقليدية لأنها، بحجها لمشاكل الممارسة، لاتبرر فقط مصلحة جزئية في السيادة لطبقة محددة، وفي نفس الوقت تقمع مصلحة جزئية في التحرر لطبقة أخرى، بل لأنها أيضاً تضر بمصلحة النوع الانساني كله في التحرر» (٣٩). ومع ذلك فالتكنيك أو بالأحرى الوعي التكنوقراطي أبعد من أن يحكر مجمل النشاط الانساني في المجتمع. ولكي يبين هابرماس حدود التكنيك في المجتمع الحديث فإنه يقسم المنظومة الاجتماعية إلى مقولتين: العمل والتفاعل.

ويقصد بالعمل «نشاط عقلائي موجه لغاية» وهو ينقسم بدوره إلى نوعين: نشاط أدائي يخضع لقواعد تكنيكية، واختيار عقلائي ينتظم وفقاً لاستراتيجيات قائمة على معرفة تحليلية. النشاط الأدائي ينفذ وسائل موافقة أم لا، طبقاً لمعايير التحكم الفعال في الواقع، في حين أن الاختيارات الاستراتيجية لاتعتمد إلا تقييماً صحيحاً لبدائل خاصة بسلوكيات ممكنة، تقييماً يعتمد على مجموعة من القيم والمثل.

أما المقولة الثانية وهي التفاعل أو النشاط الاتصالي أي التفاعل الذي يتم مع وساطة مجموعة من الرموز والقرارد الاجبارية التي تحدد ما يتوقعه طرف ما من سلوك الطرف الآخر. وتستمد هذه الرموز معانيها من اللغة الجارية وتحظى باعتراف الجميع وبالتالي بالتزامهم. وبناء على هذه القسمة ينقسم معنى الترشيح أو العقلانية Rationalisation، فهي من جانب «العمل» أو نظم الأنشطة العقلانية الموجهة إلى غاية (سواء كانت أدائية أو استراتيجية) تعني تنمية قوى الانتاج؛ وإمتداداً لسلطة التحكم تقنياً في الأشياء. أما من جانب التفاعل عبر وساطة الرموز فإن العقلانية تعني التحرر والفردية وإمتداد الاتصال المتخلص من السيطرة.

مفتوحاً ومناقشة بلا قهر وسيطرة بين أطراف الاتصال. إن هذا الحوار الذي يكسر الغشاء السميكة الذي يكونه الرأي العام غير المسميس يمكنه أن ينطلق في أعقاب حركات الطلاب والحركات الاجتماعية، التي ربما لا تحقق التغيير الجذري المنشود ولكنها تفتح طاقة أمام الاتصال الحر.

نلاحظ في النهاية إلى أي مدى أصبح التكنيك معضلة كبرى أمام الفلسفة. ولكن يجدر بنا ألا نتعامل مع هذا التكنيك على أنه مجرد مشكلة تبحث عن حل. فكل هذا الاضطراب أمام التكنيك يعبر بالأساس عن قلق على الإنسان وعن تساؤلات محملة بالهموم حول مصيره. وقد نرى أن الحلول المقترحة أو التنبؤات لاندعو للقلق والأطمئنان، ولكننا نشعر في نفس الوقت أن قضية الحلول هي أقل جوانب الموضوع أهمية. فالهام هو وقوف الفكر على ما آل إليه مصير البشر. وبصرف النظر عن الاختيارات السياسية فإننا نجد أن كلا الاتجاهين، اللذين تعرضنا لهما: هيدجر وله اتباع عديدون ومدرسة فرانكفورت على اختلاف توجهات أعلامها، يشددان على جذب الانتباه إلى خطرين لا ينفصلان وهما الأولوية المعطاة لمبدأ الانتاجية والتطور الهائل في تقنيات اسلحة الدمار. كما يشتركان في العديد من الاحكام وزوايا التحليل. وأعلام مدرسة فرانكفورت ينسبون أنفسهم صراحة إلى التيار النابع من ماركس، أما هيدجر والذي لم يشر صراحة في معالجة موضوع التكنيك الى تحليلات ماركس لاغتراب العمل، فقد كان تأثره رغم ذلك كبيراً، وقد أشار لوسيان جولدمان إلى عمق ادراك هيدجر للمشكلات التي طرحها ماركس، والمماه بأعماله (٣١). وهناك اقتراب واضح لدى هيدجر من ماركس حتى في العبارات المستخدمة للتعبير عن آلية الاغتراب. فالإنسان الذي يتعامل مع العالم كمادة خام يصبح هو نفسه «مادة خام» كالعامل الذي تخزل حياته الى انتاج السلع يصبح هو نفسه سلعة. وتحول الإنسان الى كائن تستلج كل طاقاته في العمل، وكذلك استنزاف الأرض والإنسان، والغاء المحدود بين الحرب والسلام وبين ما هو وطني وما هو عالمي... الخ. كلها تعبيرات وردت بوضوح لدى ماركس في توضيحه لانساع نمط الانتاج الرأسمالي.

أما فيما يتعلق بتأثير هيدجر على مدرسة فرانكفورت فهو أكثر وضوحاً. فالربط بين التكنيك ومنطق السيطرة بالاضافة الى «المثل الأعلى الماركسي الجديد عن تكنيك ذى طابع انساني، والعودة إلى حالة من التوافق المنسجم بين الحاجات الانسانية وقوانين الانتاج». فهذا تأثير هيدجرى محض.... فهو ينادى «بتكنولوجيا مسئولة» ويعودة كلاسيكية إلى المستوى الانساني.... هناك مناخ مشترك من القلق واليوتوبيا في أعمالهم جميعاً (٤٠).

ورغم ذلك يبقى الفارق بين المنظورين جوهرياً، ويحدده الفيلسوف الايطالي جيانى فانتيمو في أن فلاسفة مدرسة فرانكفورت مازالوا أسرى القوالب الانسانية الموروثة من عصر التنوير، فهم يريدون استعادة صفات الذات الانسانية المستلبة في التكنيك وهذا في نظره محال لأن التكنيك نتيجة ضرورية لهذا التوجه، في حين أن هيدجر في سعيه لتجاوز الميتافيزيقا يتجاوز في نفس العملية هذه النزعة الانسانية (٤١).

ولكن المشكلة تكمن في نظرا في مشروعية سعي الإنسان إلى التحرر وامكانيته. وهذا التحرر ينبغي له أن يجد دافعه الأساسي في الشعور بالاغتراب تجاه تفاهم التكنيك. هذا الشعور بالاغتراب يطرح على الإنسان باستمرار مهمة تجاوزه. ولذا يظل هناك مجال للارادة الانسانية والإمكانية المقاومة للغالبين في فكر هيدجر. إن كل فعل ارادي هو مشبوه لدى هيدجر، ولهذا انتشر هذا الاتجاه الهيدجرى في تيار ما بعد الحداثة لأنه يفترض غياب المشروع وإنهيار الفاعلية الانسانية. كما يهرب من كل تحليل طبقي وسياسي لظاهرة التكنيك. في حين أن اتجاه مدرسة فرانكفورت يسعى لتخليص الحداثة من ملامح القهر والاغتراب فيظل محتفظاً بالمشروع الماركسي الأعلى في التحرر والذي ازداد جدية برهله بين التكنيك والرأسمالية والذي أشار اليه كثير من المفكرين الماركسيين خارج اطار مدرسة فرانكفورت. وهو ما يشير اليه المفكر الماركسي الايطالي بورديجا في كتاب مبكر «النوع الانساني والقشرة الأرضية» (١٩٥١): «بعد أن يتمكن البشر من القضاء على الاستغلال سوف يكون أول صنم ينهار من أصنام الرأسمالية هو صنم التكنيك» (٤٢).

- Tinlind, De l'autonomie des techniques aux nouvelles dimensions de la responsabilité éthique et politique, in (١)
Justification de l'éthique, XIX Congrès ou l'Association des sociétés de philosophie de langue française,
Université de Bruxelles, 1984, p.425.
- Prevost, L'accroissement de la puissance technique appelle-t-elle une nouvelle éthique? in Ibid., p.370. (٢)
- Ibid., p.372. (٣)
- (٤) رغم الانضمام هيدجر للحزب النازي في بداية صعوده للسلطة، منع هذا الحزب هيدجر من استكمال محاضراته الجامعية الخاصة بكتاب
«العمل» ليونجر في العام الدراسي ١٩٣٩ - ١٩٤٠.
- Heidegger, "L'essence de la technique" in, Essais et conférences, Paris, Gallimard, 19, p.26. (٥)
- Ibid., p.21. (٦)
- Tibaud - Corniot, La transfiguration des corps, Paris, seuil, 1992, p.83. (٧)
- Heidegger, "Le dépassement de la métaphysique", in op.cit., p.103. (٨)
- Heidegger, L'essence de la technique, op.cit., p.30. (٩)
- Ibid., p.23. (١٠)
- Le dépassement de la métaphysique, op.cit., p.110. (١١)
- Ibid., p.112. (١٢)
- Ibid., p.114. (١٣)
- Tourniaux, "L'essence vraie de la technique", in Heidegger, Les Cahiers de l'Herne, Paris, Livre de poche, (١٤)
p.302.
- Haar, "Le tourment de la détresse, in Ibid., p.325. (١٥)
- Ibid., p.323. (١٦)
- Hiedegger, Hérachite, 1975, cité par, Haar, op.cit., p.402. (١٧)
- Ibid., p. (١٨)
- F.Michel, Face à la domination, in cahiers de l'Herne, op.cit., p.482. (١٩)
- Georges Steiner, Heidegger, Paris, champs Flammarion, 19. p.179. (٢٠)
- Ibid., p.97. (٢١)
- Castoriadis, Le carfour des libyrenthes, Paris, Seuil, 1978, p.235. (٢٢)
- Axelos, "Thèses sur Marx", in , Arguments, Paris 10-18, 1973, p.183. (٢٣)
- Marx, Oeuvres, le Capital, vol I, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1965. p.998. (٢٤)
- Cité par, Ted Benton, Marxisme et limites naturelles., in Actuel Marx, Paris, P.U.F, P.91. (٢٥)
- Marx, op.cit, p.997. (٢٦)
- Cité par Benton, op.cit., p.90. (٢٧)
- Horkheimer; Adorno, Dialectique de la raison, Paris, Gallimard, tel, 1986, p.34. (٢٨)
- Ibid., p.158. (٢٩)
- Ibid., p.159. (٣٠)
- Cité par Habermass, la science et la technique comme idéologie, Paris, Denoël, 1973. (٣١)

Ibid., p.9.

(٣٣) د.عبد الغفار مكاوي، «النظرية التقنية لمدرسة فرانكفورت»، حوليات آداب الكويت، ١٩٩٣، ص ٢٨٠.

(٣٤)

Habermass, op.cit., p.12.

(٣٥)

Ibid., p.15.

(٣٦)

Ibid., p.55.

(٣٧)

Habermass, Progrès technique et monde vécu sociale, in la technique.. op., cit., p.92.

(٣٨)

Ibid., p.62.

(٣٩) انظر. Lucien Goldman, Heidegger et Luckacs, Paris, Denoël, 1974.

(٤٠)

Steiner, op.cit., p.191.

(٤١) جياني فانيمو «نهاية الحداثة وأزمة النزعة الانسانية» ترجمة : أنور مغيث، أصول، باريس، العدد الثالث ١٩٩٤.

(٤٢)

Bordiga, Espèce humaine et croûte terrestre, Paris, Payot, 1972, P.208.





ما بعد الكولونيالية وما وراء المسميات

فريال جبوري غزول*

١- مقدمة

البعده (٢). وتدل هذه الظاهرة على مأزق تحديد ماهية هذه الاتجاهات النقدية الجديدة من جهة فتكتفي بأن تروجها بهذه التسميات المفضضة غير المحددة، ومن جهة أخرى تدل على قلق من الركود النظري فتقنمه بمصطلحات مغامرة، وإن لم تكن مبتكرة، لتعطي الإحساس بالمختلف.

يشي المشهد النقدي الحاضر بتعددية المداخل النظرية وتجاورها وتداخلها مما يؤدي إلى إلغاء الحدود الفاصلة بينها. فلم تعد هناك مدارس نقدية أحادية وصارمة، فقد اختلط وتزاوج العديد من المواقف النظرية حتى تلك التي تتضارب منطلقاتها، فمثلاً نجد مدرسة نقدية توفق بين الماركسية وعلم النفس ومدرسة أدبية تركب الواقعية مع السحرية. وهناك ضروب من الكتابة الأدبية والنقدية يمكن توصيفها بكونها جسراً بين ضفتين متقابلتين أو معبراً بين وجهتين متعاكستين، وأرى أن تعبير «ما بعد» يشير تحديداً إلى هذه «الواصلة» ما بين موقفين قد يبدو أن متناقضين إلا أنهما أيضاً متلاحمان. لنأخذ مصطلح «ما بعد البنوية»: إنه لا يعني أن صفحة البنوية قد طويت وجاءت بعدها صفحة نقضت ما قبلها أو ابتدأت من نقطة الصفر، بل تعني أن مفهوم البنوية كما شاع في الستينيات والسبعينيات قد

بين حين وآخر، بل يتواتر مطرد، تطلع علينا مصطلحات جديدة، لا نكاد نستوعبها حتى يعفى عليها الزمن، لتستبدل بأخرى بحيث إن المتابع للنقد الأدبي كثيراً ما يملّ هذه المسميات وعدم تحديد مضمونها ووظيفتها مما يجعله ينصرف عنها. لكنني أرى أنه لا بد من المتابعة والاستجواب والاشتباك مع هذه المصطلحات، لا من أجل ملاحقة الجديد، بل من أجل وضع الجديد في سياقه وإدراك أبعاده قبل أن نلفظه أو نتبناه. فهناك جاذبية للجديد تصل أحياناً إلى حد الانصياع، كما قد يكون هناك نفور منه يصل إلى درجة نجاهله. وأرى أن علينا أن ندرس أبعاد الجديد والوافتد كي لا نقع في مطب الانبهار أو الانغلاق، وكي نرى كيف يمكن الاستفادة من جوانبه الإيجابية والتخيل من جوانبه السلبية.

وفي الآونة الأخيرة ازدادت المصطلحات التي نستخدم «ما بعد» في تركيبها، فهناك «ما بعد البنوية» و«ما بعد الحداثة» و«ما بعد الكولونيالية» و«ما بعد الماركسية» و«ما بعد النسوية»، ضما دفع مجلة قاهرة لاستخدام تعبير «هوس المابدعات» في توصيف المشهد الراهن (١)، ودفع ناقد آخر إلى توقع مصطلح «ما بعد

(*) أستاذة الأدب الانجليزي والمقارن في الجامعة الأمريكية بالقاهرة.

المصادر المرجعية التي تقوم بتعريف المدارس النقدية والنظريات الشكافية، ثم أنتقل إلى تقديم ما بعد الكولونيالية في أعمال المنتخبات المدرسية أو ما يطلق عليه الأنطولوجيات حيث يقوم المشرف على العمل باختيار نصومي تمثل ما بعد الكولونيالية في كتاب جامع كثيراً ما يستخدم في التدريس الجامعي. بعد ذلك سأستخذ من قضية رئيسية في خطاب ما بعد الكولونيالية نموذجاً لتطوير مفاهيم الحركة وسياقها، وأخيراً سأعرض لنقد المنتقدين لها، وأختتم بما يمكن أن يكون موقفنا من كل هذا.

٢- تعريف ما بعد الكولونيالية في المصادر المرجعية

سأقدم تعريف عمليين موسوعيين متخصصين في إضاءة مصطلحات وتيارات النقد المعاصر، أحدهما وأسبقهما عربي ولثانها أجنبي. يترجم المؤلفان مجال الروبلي وسعد البازعي ما اصططلت في هذا المقال على تسميته «ما بعد الكولونيالية» بمصطلح «ما بعد الاستعمارية» ويشيران إلى هذا التيار الفكري بعنوان «الخطاب الاستعماري والنظرية ما بعد الاستعمارية». فيقولان في دليل الناقد الأدبي (١٩٩٥):

«يشير هذان المصطلحان اللذان يكملان بعضهما البعض إلى حقل من التحليل ليس جديداً بحد ذاته، ولكن معالمه النظرية والمنهجية لم تتضح في الغرب إلا مؤخراً مع تكشف الاهتمام به وازدياد الدراسات حوله. يشير المصطلح الأول إلى تحليل ما بلورته الثقافة الغربية في مختلف المجالات من نتاج عبّر عن توجهات استعمارية لزاء مناطق العالم الواقعة خارج نطاق الغرب على أساس أن ذلك الإنتاج يشكل في مجمله خطاباً متداخلاً بالمعنى الذي استعمله فوكو لمصطلح خطاب. أما المصطلح الثاني فيشير إلى نوع آخر من التحليل ينطلق من فرضية أن الاستعمار التقليدي قد انتهى وأن مرحلة من الهيمنة - تسمى أحياناً المرحلة الإمبريالية أو الكولونيالية، كما عرّبها البعض - قد حلت وحلّت ظروفها مختلفة تستدعي تحليلاً من نوع معين. ولذا فإن المصطلحين ينطلقان من وجهات نظر متعارضة فيما

تفرع وتشعب وامتزج مع مداخل نظرية أخرى ليشكل أمرين: تشكيل في المفاهيم البنيوية المتعارف عليها من جهة، وتوليف بين هذه المفاهيم وأخرى جدّت على الساحة النقدية. فوضاً عن صرامة الثنائية وتصوير التضاد بين القطبين المتواجهين، كما في البنيوية التقليدية، نجد في ما بعد البنيوية تداخلاً بين القطبين المتضادين ومناطق رمادية بين أسود التضاد وأبيضه. وهذا «التراجع» أو «التطوير» لمفاهيم البنيوية يمكن اعتباره استكمالاً لمسيرتها أو تكوفاً عليها، ولهذا التمسّت الأمور. ولناخذ مثلاً آخر، هل الماركسية استمرار وتطوير للهيكلية أم أنها تراجع ونقض لها؟ التفسيران ممكنان، وخاصة إذا أخذنا كتابات ماركس الأولى (ذات الروح الهيكلية) أو كتاباته المتأخرة (التي تراجعت فيها الروح الهيكلية). وهذا يساعدنا على فهم مصطلحات مثل «ما بعد البنيوية» التي تخرج من رحم البنيوية، لكنها تنور على مفصلها. «ما بعد»، إذن، تتضمن نقطة انطلاق البنيوية ومسيرة تجاوزها. وما يصدق على ما بعد البنيوية يصدق على لما بعديات كلها، بما في ذلك ما بعد الكولونيالية. فهناك اشتباه - كما يقول أهل الفقه - في هذه المسميات (٣)، لأنها تتأرجح بين النفي والإثبات. إنها تنطلق من حقيقة الكولونيالية وأثرها على العالم المستعمر (بفتح العين)، لكنها تتجاوز مقاومة الاستعمار فحسب، لتتعامل بشكل مناهض مع كل أشكال الهيمنة. وهي في مسيرتها تتبنى بالضرورة ما جدّ في حقول العلوم الإنسانية، فهي تتأثر بالتغيرات الجديدة والوقائع الجديدة، ومنها بالطبع المابعديات المعروفة. ويجدر أن نذكر في هذا السياق أن أياً من التيارات النظرية الراهنة، بما في ذلك المابعديات، لا يندرج تحت راية واحدة لتعدد ممارساتها، وبالتالي فمن الصعب أن نحدد منطلقاتها وأفكارها المحورية وخاصة أن هذه التفرعات قد تتفق في أمور وتختلف، أو حتى تتنازع، حول أخرى.

وأرجو في هذا البحث أن أقدم ما بعد الكولونيالية عبر ما قبل عنها تعريفاً وتقديماً، وعبر تشريح قضية محورية فيها - وهي قضية «التابع» - وجهات نظر المنتقدين لها. وسأبدأ بالاستشهاد بتعريف ما بعد الكولونيالية في

يتصل بقراءة التاريخ، وإن كان ذلك اختلافاً في التفاصيل لا في الجوهر» (٤٤).

ويرى المؤلفان أهمية مفكرين في إرساء هذا النقد، دون التزامهم بمصطلحه، وهم فرانتر فانون، المعدون في الأرض (١٩٦١)، وإدوارد سعيد، الاستشراق (١٩٧٨)، وروبرت يونغ، ميثولوجيات بيضاء: كتابة التاريخ والغرب (١٩٩٠)؛ كما يؤكدان على تقاطع هذا الحقل النقدي مع غيره من مناهج مثل «ما بعد الحداثة» أو «ما بعد البنيوية» ويذكران من مثلي هذا التيار وتفرعاته «هومي بهابها»، الذي يعتمد على التحليل النفسي «وتشاندراموهانتني» التي تعتمد على مفاهيم النسوية «وغاياتري تشاكرافورتى سيبفاك» التي توظف التفويضية (التفكيكية)، وإعجاز أحمد الماركسي. ويجدر بنا أن نضيف توضيحاً في هذا السياق، أن المفكرين المذكورين لا يطلعون على بحوثهم نقد ما بعد كولونيالي، وإنما يعرفون بذلك، ويلتصق المصطلح بأعمالهم، على الرغم من أن بعضهم لا يستسيغ هذا المصطلح لتوصيف كتاباتهم» (٥).

ويرى المؤلفان الرويلي والبارعي أن تخريب الاستعمار وتشويهه للثقافات التي هيمن عليها دفع مثقفي الدول المستعمرة إلى إحياء ثقافتهم وتمجيدها كرد فعل وكنهج مقاومة. وتعدد أشكال هذه التوجهات التي تسمى إلى نهضة ثقافية ورد اعتبار لحضارات غير أوروبية، لكنها تشترك في محاولة «تعمية الخطاب الاستعماري وحمولته الثقافية والمعرفية» (٦). ومن المفيد في هذا الدليل نظرتي إلى ما يتراسل مع هذا التوجه في الوطن العربي، على الرغم من أن هذا التوجه لم يتوج أو يروج باسم «ما بعد الكولونيالية». فيقدم المؤلفان نموذجين لتعمية خطاب الآخر الاستعماري: في كتاب عبد الوهاب المسيري في الإيديولوجية الصهيونية: دراسة حالة في علم اجتماع المعرفة (١٩٨٣)، وتجاوز عقدة الانبهار بالخطاب الاستعماري من خلال تحويله إلى موضوع للدرس كما جاء في كتاب حسن حنفي علم الاستغراب (١٩٩١). ومن الجدير أن نذكر أن المؤلفين يؤكدان أيضاً على دور الترجمة لكتب أجنبية بهز مواطن الحقل في الثقافة الغربية وبذلك تكشف عن وهم «تفوق مطلق وصلاحيه عالمية».

ولنتنقل الآن إلى مرجع آخر بالإنجليزية قاموس

النظرية الثقافية والنقدية (١٩٩٦)، ففي مادة بعنوان «دراسات ما بعد الكولونيالية» بقلم إباراجيتا ساغار (٧)، نجد الكثير من الأسماء التي سبق أن ذكرها الرويلي والبارعي، مثل فانون وسعيد وبهايا وسيفاك وموهانتني. ويعرف المقال دراسات ما بعد الكولونيالية باعتبارها «دراسات كل آثار الاستعمار الأوروبي على معظم ثقافات العالم في كل المؤسسات العلمية». وبما أن هذا الموضوع شديد الاتساع فقد اقتصر المقال على التصدي لهذا الحقل كما يتجلى في المؤسسات الأكاديمية في الغرب مع الأخذ بعين الاعتبار ما يجري في العالم الثالث (ص ٤٢٣).

وبينما يتساءل الرويلي والبارعي - استناداً إلى بعض النقاد - في ملاءمة «المابعية» للخطاب الاستعماري الذي مازال مهيمناً، يطرح مقالنا هذا تفسيراً لمفهوم «المابعية». فهو يعزو مقاومة المصطلح لكون المعترضين عليه يفسرون «ما بعد» بمعنى «بدون» أو «متخلص من» الاستعمار، وبالتالي يصبح المصطلح مرفوضاً لأن الاستعمار مازال حاضراً ومتغلغلاً على مستوى الثقافة والسياسة والاقتصاد. أما الذين يستخدمون المصطلح فيقصودون من وراء «ما بعد الكولونيالية» منذ الكولونيالية أي كل ما ترتب على الغزو الاستعماري وهذا يشمل تحليل سعي الاستعمار للهيمنة وسعي المستعمرين للمقاومة، كما يتضمن تحليل الكولونيالية الجديدة وظاهرة تصفية الاستعمار، وانتقال مؤسسات الكولونيالية السياسية والإدارية إلى مؤسسات الإمبريالية في مرحلة الرأسمالية المتأخرة.

ويطرح المقال اعتراضات أخرى على هذا الحقل المعرفي باعتباره واسعاً يحمل عنواناً فضفاضاً يشمل دولاً كانت ضحية الاستعمار في العالم الثالث كأخرى تشكلت عبر الاستيطان الاستعماري الأوروبي كأستراليا ونيوزيلاند حيث أصبح السكان الأصليون فيها أقلية؛ مما يشكل جمعاً بين حالات مختلفة تحت خيمة واحدة. كما يعترض آخرون على حقل ما بعد الكولونيالية لأن الجانب المشترك في أجزائها لا ينطلق من قاسم مشترك فيما بينها أو من داخلها؛ وإنما يفعل عامل خارجي هو الاستعمار، وبذلك تعزز مركزية الكولونيالية وفاقليتها.

وتفصيلاً نوعاً من الانغلاق الأصولي، وتقرّح نافذة مثل سيبفك أن يجري الإنتاج الثقافي بحيث تكون كل من الممارسة والنظرية عاملاً مسائلاً لتماذي الآخر. ويخلص المقال المقاربات الثلاث التي تلون دراسات ما بعد الكولونيالية بالمقاربة الماركسية، والمقاربة النفسية التحليلية والمقاربة التفكيكية. كما أن الحركة النسوية قد ساهمت في كل المقاربات المذكورة (ص ٤٢٦).

تبدو لنا دراسات ما بعد الكولونيالية عبر هذا المقال زاخرة بكل التيارات النظرية والتعبوية، فهي مزيج من الرغبة في التغيير والرغبة في التجريد، وهي تعيش آخر التطور النظري في المركز كما تعيش هموم الغلبة في الأطراف. إن تأملاً عابراً في وضعنا يجعلنا نتعرّف على الصيغة العربية لهذه الانشغالات، وإن كنا نراها في مرآة الإبداع الأدبي أكثر مما نراها متبلورة في نظرية أدبية محكمة. فقصائد محمود درويش تحكي مسيرة الهوية المضطّردة كما تحكي رواية الطيب صالح، موسم الهجرة إلى الشمال، مشكلة الهجنة الثقافية، وتتناول روليه لطيفة الثيات، الباب المفتوح، تلاحم التحرر من الإمبريالية بالتحرر من البطيركية، وكلها تثير قضايا تندرج تحت دراسات ما بعد الكولونيالية من منظور التجربة العربية.

٣- تقديم ما بعد الكولونيالية في أعمال المنتخبات

والآن ننتقل إلى منتخبات تجمع بين دفتيها نصوصاً مختارة تمثل توجه ما بعد الكولونيالية. وسأركز في هذا الجزء من دراستي على تصنيف المختارات والتقديم لها في عمليتين ضخمتين بالإنجليزية أحدهما يحمل عنوان النصوص الأساسية في دراسات ما بعد الكولونيالية (١٩٩٥)، والذي يتجاوز الخمسمائة صفحة، وهو بإشراف الثلاثي بيل أشكروفت وغارث غريفيت وهيلين تيفن (٨)، وهو الثلاثي الذي أشرف قبل ذلك على عمل واسع التأثير بعنوان الإمبراطورية تزد: النظرية والتطبيق في آداب ما بعد الكولونيالية (١٩٨٩). ونظرة سريعة على أبواب هذا العمل - وكل باب منها يحتوي على عدة مقالات - تعطينا فكرة عن سعة أفق هذه الدراسات. وهذه الأبواب هي على الترتيب: (١) القضايا المحورية

ويقدم المقال القضايا الرئيسية التي تركّز عليها دراسات ما بعد الكولونيالية وهي نقد القومية من منطق المسكوت عنه والمستمع عليه من هذا الخطاب (النساء المهمشون، التابعون) ومن منطق التمجيد الذي يصل إلى حد «العنصرية المضادة» كما أهتمت به حركة الزنوجة، وإغفال الثقافة الجماهيرية والتركيز على الثقافة الرفيعة في تشكيل الخطاب الوطني أو القومي. ومصاحباً لتحليل الثقافة الوطنية جاءت دراسات حول الشتات بأشكاله المختلفة: استيراد العمالة الرخيصة، التزوج من الدول المهيمين عليها إلى الدول المهمشة، الهجرة لأسباب اقتصادية أو سياسية، وكل ما يتركه هذا من ارتباطك بنفسى وهوية مزدوجة. وهنا تدخل مسألة اللغة وثنائية المستعمرين للغة. فأديب مثل الكيني نجوغي واليونغو الذي أبدع روايات عديدة باللغة الإنجليزية، قرر هجرها للتعبير الإبداعي بلغته الأفريقية. ومع أنه يدرك أن الكتابة الإبداعية الأفريقية باللغة الإنجليزية قد حولت اللغة الأدبية الإنجليزية وأفرقتها - إن صح التعبير - إلا أنه يرى ضرورة أن يستمر الأديب مبدعاً في لغته المحلية حتى لا تضمر أو تنقرض (ص ٤٢٦). وهناك جماعات نزحت عن موطنها وفقدت لغتها الأصلية كما في منطقة الكاريبي، لكنها لم تفقد روح اللغة الأم وأسقطتها على الإنجليزية المكتسبة.

ويلازم الحديث عن الوطن والقومية والشتات مفهوم الهوية بالضرورة، وهذا بدوره يثير قضية تصوير الآخر وتمثيله في وسائل الاتصال والإعلام، وفي الثقافة بصورة عامة. وبما أن الاستعمار سعى إلى تشويه ثقافات من استعمر واتهمهم بالبدائية والتخلف، فقد قام المثقفون الوطنيون بمهاجمة هذه الصورة المخلة وتشريع آليات التحيز والكشف عن ادعاءات الغرب الإمبريالي بعالمية ثقافته وإنسانيتها (ص ٤٢٦).

وفي هذه الأوساط نجد سجلاً بين هؤلاء الذين يهتمون بالتنظير الغربي لإهماله أوضاع ومتطلبات العالم الثالث وإغراقه في رطانة نقدية لا طائل منها، كما تقول نافذة مثل برنار كريستيان، وبين آخرين ممن يجادلون في النظرية الغربية تشكيكاً في الذات الأوروبية وتقويضاً لادعاءاتها، وبالتالي يرون في رفض الفكر الغربي جملةً

(٢) العالمية والاختلاف (٣) التصوير والمقاومة (٤) ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية (٥) الوطنية (٦) لهجة (٧) العرقية والأصلانية (٨) النسوية وما بعد الكولونيالية (٩) اللغة (١٠) الجسد والأداء (١١) التاريخ (١٢) المكان (١٣) التعليم (١٤) الإنتاج والاستهلاك. ويساهم في العدد أكثر من ثمانين مفكراً ويختم بثت مراجع من أربع وعشرين صفحة.

ويقوم المشرفون على العمل بعرض مفهومهم لما بعد الكولونيالية في مقدمة الكتاب (ص ص ١-٤)، ويستهلون تمهيدهم بالإشارة إلى كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد حيث يؤكد على اعتماد الهيمنة الإمبريالية على القوة والمعرفة، وقد قامت السلطات الإمبريالية بتصدير معارفها المكونة بمصالحها إلى المستعمرات وفرضت على المهيمين عليهم رؤية أنفسهم باعتبارهم أدنى. لقد صدرت أوروبا لغتها وأدبها وعلمها باعتبارها تمدناً تهبه للآخر، مما أدى إلى إزاحة وقمع الشراء الحضاري في المستعمرات. لكن تفكك الإمبراطورية وانتزاع الاستقلال منها أدى إلى انتعاش ثقافي في مجتمعات ما بعد المرحلة الكولونيالية (ص ١)، وما حدث لم يكن بحسبان الاستعمار، فقد استولى المستعمرون على لغة ومعرفة المستعمرين ووظفوها لمانهضة الاستعمار بعد تلقيحها ومزاجتها بالإبداع المحلي، «فأدب ما بعد الكولونيالية نتيجة تفاعل بين الثقافة الإمبريالية والممارسات الثقافية المركبة لسكان البلاد الأصليين» (ص ١)، وبالتالي فنظرية ما بعد الكولونيالية وجدت قبل أن يتشكل مصطلحها في الحقل الأكاديمي.

وتنبه المقدمة إلى أن مجتمعات ما بعد الكولونيالية مازالت تعاني من آثار السيطرة الكولونيالية ومن هيمنة الكولونيالية الجديدة، وعليه يجب أن لا يفهم من المصطلح «في أعقاب الكولونيالية». إن استمرار التخب الجديدة بعد الاستقلال السياسي في التواطؤ مع المؤسسات الإمبريالية واستمرار الاتكافؤ بين المستوطنين وأهل البلاد، بالإضافة إلى التمييز العنصري والطائفي واللغوي الساري في هذه المجتمعات لأقوى دليل على أن المجتمعات ما بعد الكولونيالية مازالت في

حاجة إلى المقاومة وإعادة البناء (ص ٢). وترى المقدمة أن أصحاب نظرية ما بعد الكولونيالية - باتسماء غالبيتهم إلى العالم الثالث أو ما أستخدم على تسميته بالأطراف - يقومون برأب الصدع الناتج من التركز المنحلّ على النظرية الأدبية في الغرب أو ما عرف بالمرآكز. كما أن المؤلفين يتوقعون بكتابتهم هذا خدمة المثقفين في الأطراف بتوفير تواصل بينهم، فلما يتاح لوجود أزمة نشر وتوثيق وتوزيع في العالم الثالث (ص ص ٢-٣).

كما يرفض المؤلفون استخدام مصطلحي «العالم الأول» و«العالم الثالث» لأنهم يرون في ذلك ربطاً بين ما بعد الكولونيالية وما يسمى بالخلف الاقتصادي، وهم يصرون على أن الاستغلال الإمبريالي يتم عبر الأفراد وعليهم وأنه يحدث بأشكال مختلفة في مجتمعات متعددة بعضها يتشكل من مستوطنين (ص ٢). وفي هذا إشارة إلى العالم الجديد الذي يقطنه سكان نزحوا إليه من أوروبا وأفريقيا، وامتزجوا بالسكان الأصليين إلى درجة ما، مثل منطقة أمريكا الجنوبية والكاريبي، وهي مناطق تعاني أيضاً من الهيمنة الإمبريالية. وتؤكد المقدمة على أن دراسات ما بعد الكولونيالية وأساليب المقاومة الثقافية غير متجانسة ومع هذا فهي تشكل شبكة من الآليات والتمفصلات التي يمكن أن تتجاوز وتقرن، كما يتعرف المؤلفون بأنهم اقتصروا في منتخباتهم في الغالب على أعمال مكتوبة بالإنجليزية لأن الحيز لا يسمح بأكثر من ذلك.

وتعليقاً على اعتبار المؤلفين لعدم إحاطتهم بكل روافد الفكر المناهض للهيمنة التي أسس لها الاستثمار - سواء أطلقت على نفسها تسمية «ما بعد الكولونيالية» أم لم تفعل - علينا أن نقوم بدورنا في تقديم الرافد العربي، فمؤدج من كتابات غسان كنفاني الفلسطيني في المقاومة الثقافية، وجمال حمدان المصري في عبقرية المكان، وعبد الكبير الخطيبي المغربي في الهوية المزدوجة، وعلي الورد العراقي في التأريخ الاجتماعي - على سبيل الذكر لا الحصر - يمكن أن تشكل رافداً من روافد هذا الفكر، وأهمية التجميع لا تكمن في رغبتنا بالتعريف بإسهامنا في هذا الحقل فحسب، وإنما عبر

الجمع والحشد ربما اكتشفنا خطوط مسيرة في هذا الشتات والتشتيت.

لنتنقل الآن إلى مجموعة منتخبات أخرى لنصوص أساسية، وهي منتخبات أرنولد لأدب ما بعد الكولونيالية بالإنجليزية (١٩٩٦)، التي أشرف عليها جون تيم، وتشمل نصوصاً إبداعية ونصوصاً فكرية لمبدعين، ففيها عينات من الشعر وقصص وفصول من روايات ومسرحيات ومقالات تدرج كلها تحت مسمى «ما بعد الكولونيالية» (٩). وقد قام المشرف على الكتاب بتقسيم أجزائه إقليمياً: (١) أفريقيا، وتنقسم بدورها إلى جهاتها الأربعة، غرب أفريقيا وشرقها وجنوبها وشمالها، وقد اقتصر شمال أفريقيا على نص واحد للكاتب السوداني جمال محجوب المقتبس من روايته الأولى (بالإنجليزية) إبحار مستنزل المطر (١٩٨٩)، مع أن المناطق الأخرى من أفريقيا يمثل كل منها نماذج متعددة؛ وكان بالإمكان إدراج نص لأهداف سوفف أو لوجيه غالي المصري وقصائد للشاعر الليبي خالد مطاوع في هذا الباب، (٢) أستراليا (٣) كندا (٤) الكاريبي (٥) نيوزيلاند وجنوب المحيط الهادئ، (٦) جنوب آسيا، وتنقسم بدورها إلى الأقطار التالية: الهند وسريلانكا وبنغلاديش وباكستان، (٧) جنوب شرق آسيا وتنقسم إلى الأقطار التالية: ماليزيا وسنغافورة والفلبين وتايلاند، وأخيراً (٨) الكتابة العابرة للثقافات وتمثل المبدعين الذين يصعب إدراجهم في بلد أو منطقة وهم في الغالب نزحوا من مواطنهم واستقروا في الغرب، من أمثال مايكل أونداجي، صاحب رواية المريض الإنجليزي الشهيرة، وسلمان رشدي. ونعتقد في هذه المنطقة إقليم غرب آسيا بما في ذلك الأدب العربي المشرقي الناطق بالإنجليزية، والتي أفردت له سلمى خضراء الجبوسي باباً كاملاً في كتابها منتخبات الأدب الفلسطيني الصادر عن دار كولمبيا في نيويورك (١٩٩٢). فمن الفلسطينيين الذين أبدعوا أدباً بالإنجليزية جبرا إبراهيم جبرا ولينا مقدادي وفواز التركي وشريف الموسى وحنان عشراوي، ومن سوريا كتبت سمر العطار سيرة روائية بالإنجليزية، على سبيل الإشارة. يكتب المشرف على هذا العمل الذي يكاد يصل

إلى الألف صفحة في مقدمته أنه حرص على تقديم مختارات من الأدب الجديد المكتوب بالإنجليزية كي يبين اتساع رقعة وثراء مادته، وكيف أنه ينافس إبداعاً الأدب الإنجليزي وتقاليداً؛ كما أنه يقدم نصوصاً نقدية لهؤلاء المبدعين ليكشف عن أبعاد التوجه والتجاوز في هذا الأدب.

مرة أخرى - وكالعادة - تستعرض المقدمة مفهوم «ما بعد الكولونيالية» موجزة «معاني المصطلح في ثلاث دلالات: (١) الكتابة التي بدأت منذ الغزو الاستعماري حتى اليوم في الثقافات التي عانت من الغزو الإمبريالي، وهو التعريف الذي جاء به كتاب الإمبراطورية ترد (١٩٨٩) الذي سبق ذكره؛ (٢) الكتابة التي انطلقت في أعقاب المرحلة الاستعمارية وبداية الاستقلال، وهذه الدلالة ترد عند المؤرخين وعلماء الاجتماع؛ (٣) الكتابة المناهضة للاستعمار والتي تقف في مقابلة الكتابات التي تواطأت مع الاستعمار ومشروع (ص ١). وتستخلص المقدمة دلالتها الخاصة لهذا المصطلح الملتبس باعتباره يشير إلى تاريخية متواصلة أو سبورة زمنية لا تنفص في الفواصل الحادة بين مرحلة وأخرى، وأن أهم سمة لكتابة ما بعد الكولونيالية هي سمة التشويش التي يأتي بها الاستعمار والتي تغير من خطاب الثقافات المستعمرة كما تغير من الكتابة بالإنجليزية المستوردة إلى المستعمرات، أي أن الإبداع ما بعد الكولونيالي يتضمن في ثناياه الشرخ الذي فرضته الكولونيالية والتعامل معه. إنه أدب يشكل ازدواجية وتباين المصادر (ص ٢). وتتخذ المقدمة من الأدب الاسترالي بنماذجه المكتوبة من قبل السكان الأصليين أو المستوطنين ساحة لتمثل ظاهرة الازدواجية، طبعاً بمستويات وملامح مختلفة، وترى في هذا التوليف بين خطاب ثقافي وفعالية تشويشية السمة الأساسية في أدب ما بعد الكولونيالية (ص ص ٢-٣). وهذا الأدب يتحدى النقاء الثقافي في خطاب المستعمّر والمستعمر، وبالتالي فهو يزعزع مفهوم الأدب القومي الخالص. وتقتبس المقدمة تعبير لويس بينيت «الغزو المضاد» لتوصيف ما حدث للأدب الناطق بالإنجليزية بفعل الاستعمار وآثاره (ص ٣). وما يهمنا في هذا السياق هو الكشف عن ظاهرة فريدة وهي

أن الغزو الثقافي ارتد على الغازي، فبينما كان الاستعمار يضع ثقله وراء اختراق الآخر حدث أيضاً اختراق عكسي. كان الاستعمار يستخدم فعلاً متعدياً فانقلب الفعل فعلاً ارتدادياً.

وتأخذ المقدمة بنظر الاعتبار الجوانب السلبية لهذه الهجة الإبداعية أو الازدواج والتؤلف الأدبي الذي ارتفع شأنه مما أدى إلى الاحتفاء بكل ما هو مزج متعدد ومتنقل، وبالتالي تم إسقاط السياق التاريخي والجغرافي للمادة الإبداعية في أحيان كثيرة. وخشية من الوقوع في فخ العمومية المنتزعة من سياقها وخصوصيتها، عكف الكتاب على تقديم يكاد يكون شمولياً للظاهرة في منتخباته، مع تزويد القارئ بمادة تفسيرية في الهوامش ليستعيد النص تربته الثقافية، دون مصادرة تأويلات القارئ للنص (ص ٣). ومن الطريف في هذا الكتاب، أنه يحيلك عند قراءة نص لأديب ما إلى نصوص أخرى تقاطع معه أو تتراسل مع مضمونه في الكتاب ذاته. فمثلاً في قصيدة شهيرة للأديب النيجيري وول سوينكا بعنوان «أبيكو» (ص ص ٣٣-٣٤) يتوه الكتاب في الهامش السفلي في الصفحة بأن «أبيكو» روح طفل تتخطف في الرجوع الدوري للحياة والموت، أي أنها تولد ثم تموت ثم ترجع في ولادة أخرى لتموت مرة أخرى فيما يشبه لعنة التكرار. وإضافة إلى هذا يشير الكتاب في نهاية القصيدة إلى الأديب الكاريبي ولسن هاريس في نص له مقتبس من روايته قصر الطاووس والذي يتقاطع مع ليمة سوينكا في «أبيكو». ونرى في هذه المرجعية المتصالية كيف يمكن تشكيل وشائج بين ثقافات متباعدة جغرافياً ومتقاطعة فكرياً. وهذا أمر في غاية الخطورة لأن الثقافات المقهورة ليس لها وسائل اتصال سهلة مع غيرها من الثقافات التي عانت من الاغتراب الإمبريالي، مما يضطرها - للتعرف على ملاسبات الآخر المتراسل معها - إلى المرور بالمركز، وهو الغرب.

وتسعى المقدمة إلى جذب الأنظار إلى حاجس «اللغة» في الكتابات الإبداعية والنقدية، وكيف يمكن تعليم لغة الغازي بروح وإيقاع المستعمرين، بالإضافة إلى أهمية إعادة كتابة التاريخ من خلال منظور الضحية وعبر النص الإبداعي (ص ص ٦-٧). وأما الذين

يهمهم التطور التاريخي لأدب ما بعد الكولونيالية، فقد حرص المشرف على تقديم كل جزء من الكتاب في تسلسل زمني بحيث أن القارئ يمكنه أن يستشف نصوصاً أفزها قهر الكولونيالية، وأخرى كرد فعل لغدر العولمة (ص ٨). ويجسر الإضافة في هذا السياق، كما فعلت مقدمة الكتاب، بالتنويه بأهمية التجميع والمنتخبات في إرساء الإطار الثقافي والتقاليد الإبداعية. فما أحوح مؤسساتنا الثقافية العربية الجامعة للعكوف على منتخبات تتجاوز القطر الواحد لتغطي الوطن العربي كله، وما أحوح دور النشر الطليعية إلى منتخبات جامعة تعرفنا بأداب وثقافات مقهورة وكيف تقاوم إبداعياً. هناك سلاسل تعني بذكرة الشعوب صدرت عن مؤسسة الأبحاث العربية وأشرف عليها المفكر والمبدع اللبناني إلياس خوري ونشرت العشرات من روايات العالم الثالث ويقلم أديبنا مناهضين للاستعمار من العالم الأول، لكن ما نطالب به كمرحلة أولى للتعرف هو نشر منتخبات من هؤلاء تعطينا الفرصة، وفي كتاب واحد، لتذوق مجموعة واسعة من الكتاب والمبدعين.

٤- من قضائنا ما بعد الكولونيالية

أطرق في هذا الجزء من الدراسة إلى قضية محورية في خطاب ما بعد الكولونيالية لأستشف من روايتها الإشكاليات المعلنة والمتضمنة، الهواجس الصريحة والمضمرة في هذه النقاشات والسجلات بين نقاد ينتمون بشكل أو بآخر إلى مشروع معاصر ومناهض للهيمنة، إمبريالية كانت أو «وطنية». وسأرجع إلى فصلين من كتاب قيم كتبه أستاذة الأدب الإنجليزي في جامعة جواهر لال نهرو (نيودلهي) أنيا لومبا بعنوان الكولونيالية / ما بعد الكولونيالية، وهو منشور في سلسلة للتعريف بالمصطلحات النقدية الجديدة ومكتوب بأسلوب سهل وسلس ويقدم هذا الحقن الأكاديمي الجديد عبر ثلاثة أبواب: (١) سياق دراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية (٢) الهويات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية (٣) تحدي الكولونيالية. وسأكتفي بفصلين من الباب الثالث، أحدهما يحمل العنوان الفرعي «الوطنية والقومية»، والثاني «هل يقدر التابع أن يتكلم؟» (١٠).

يجدر بنا قبل البدء في استكشاف تداعيات قضية محورية في نقد ما بعد الكولونيالية التذكير بأن همّ المهجريين انتقل من كونه مركزاً على قهر الغازي الأجنبي ومناهضته كما في المقاومة، إلى تطوره ووعيه للقهر المحلي الذي يمارسه المهجرون سابقاً وأساليب مناهضته. وواضح أن الاستقلال بقصوره عن تحقيق آمال الشعوب في حياة حرة وكريمة، قد أدى إلى إسقاط التضاد الحاد بين القاهر الأجنبي والمقهور الوطني، كما أدى إلى المسألة في مستويات القهر على مختلف تجلياتها. وهذا لا يعني أن الناقذ قد غُضَّ النظر عن إمبريالية الأجنبي وأساليب قهره المتجددة، وإنما بدأ أيضاً يفكر بجديّة في دور المؤسسات المحلية أو «الوطنية» في تعزيز ذلك القهر أو إضافة أشكال أخرى له. وتبعاً لذلك فقد انتقل التركيز من القهر الأجنبي إلى القهر عامة، ومن نقد الكولونيالية إلى إضافة نقد آخر للحركات الوطنية والقومية التي عجزت بشكل أو بآخر عن تحقيق الاستقلال الذاتي. وبالتالي فهناك انشغال ومسألة للأسباب التي تقف وراء ذلك، ومن هنا تطرح مشاكل الطبقات والطوائف والشرائح والفئات المهمشة والتابعة بكل ثقلها فهي لم تحقق ما كانت تصبو إليه في مقاومتها. وهكذا نجد إعادة قراءة للحركات الوطنية والقومية وتاريخها من منظور المستبعد عنهم. وهكذا نجد الماركسيين يذكرون ببورجوازية الأنظمة الحاكمة والنساء ببطريكتها والطوائف كالمينودين في الهند باستمرار قمعها. وأخذ قهر كالتطبيقية والمنصرية والجنسوية - الذي يفرض تفوق طبقة على أخرى أو لون على آخر أو الرجل على المرأة - بعداً تحليلياً في القضايا الملحة ما بعد الكولونيالية. وواكب هذا نشاط نظري يناصر تطلعات الشرائح المحققة والسود والنساء، مما صبّ بدوره في دراسات ما بعد الكولونيالية.

ومن التنظير الجديد حول مفهوم الوطن، كتاب بينيديكت أندرسون بعنوان *الأقوام المتخيلة: مخاطر حول نشوء وانتشار القومية* (١٩٨٣، ١٩٩١)، والذي يرجع فيه إلى تاريخ أوروبا حيث يرى أن النسق الإقطاعي بترابه أوجد وشائج بين جماعات مختلفة. ووجد بينهم تحت راية الدين أو الطائفة على الرغم من الاختلاف

لغويًا وتاريخيًا فيما بينهم. ونجحت البورجوازية الصاعدة في خلق رباط بين جماعات متقاربة جغرافياً مع أنها لا تتقاطع في مصالحها، مشكلةً قومية الدولة الحديثة. وقد ساعدت المنشورات من جرائد وروايات وقنوات اتصال في تصنيع ثقافة قومية توحد بين طبقات مختلفة ومتضادة (ص ١٨٦)، وكما يقول أندرسون - في اقتباس لومبا - «تقاطع الرأسمالية بتكنولوجيا الطباعة خلق إمكانية نوع جديد من قوم متخيل» (ص ١٨٧). ثم ينتقل أندرسون في تحليله للقوميات إلى أمريكا الجنوبية والوسطى ليركز على الكريوليين ذوي الأصول الأوروبية والقاطنين في هذا العالم الجديد. إنهم متميزون ويشكلون النخبة لروابطهم الأوروبية، ولكنهم أيضاً غير مستقلين ومستعمرين، فشأت القومية عندهم عبر تقاطع تميز صفوة بحرمان مستعمرة. وهذا التلاحم بين ضدين - التميز والحرمان - يشكل القوميات المناهضة للاستعمار كما يراها أندرسون. أما في أفريقيا وآسيا فقد تشكلت قوميات مشابهة ذات طابع رجعي تمثل محكومين متفرجين يسمون إلى أن يصبحوا حكاماً فيلبسوا عبادة القومية ورفعوا شعارات جماهيرية وديمقراطية، خوفاً من أن يكتسحهم مد تحرري أعنف وأصدق. وبذلك تبقى هذه الأمم التي استقلت - كما يرى أندرسون - محتقظة بلغة القاهر الأجنبي بجانب لغتها. ومفاهيمها القومية لا تتجاوز استيعابها لما جاء منها في الثقافة الأوروبية الغالبة (ص ١٨٧ - ١٨٩). وتعلق لومبا على ذلك قائلة أن أندرسون الذي شكك في تجانس الجماعات المكوّنة للأمة، بل أكد على ترابها طبقياً، وبالتالي فهو يرى في القوميات الجماهيرية أقمعة تخفي شات متضاربة وبالتالي فالشعب فيها قوم متجانس في الخيال فقط أي متخيل، يتطابق مع التاريخ الكولونيالي عندما لا يرى في الحركات القومية في المستعمرات إلا استعارة ونقلاً عن ظواهر أوروبية، وتواجه تصوّره بدراسات بارثا تشارجي للقومية وأهمها الفكر القومي والعالم الكولونيالي (١٩٨٦).

ينطلق موفد «تشارجي» من أصالة القومية الهندية ونقائها بقدر ما ينطلق من دور القومية الهندية في غربلة الأفكار الأوروبية التي وصلتها والتي كانت سائدة، فهناك

كل المعادل بما في ذلك العائلة متذرعاً بحجة إنهاء تخلفها، عزز ذلك البطورية كرد فعل مقاوم للاختراق في الميدان الأخير من انتهاكات الاستعمار. وأوضح فرانتر فانون في كتابه *الاستعمار المحتضر* كيف وظفت المرأة الجزائرية حسب متطلبات النضال والمقاومة لتكون تارة سافرة ومتشبهة بالأوروبية عندما يراد منها أن تختلط بالأوروبيين حاملة المتفجرات، وتارةً محببةً وبتيبة كرد مضاد لمطالبة الاستعمار بسفور المرأة، وهكذا تكشف معركة الحجاب والسفور مستوى آخر من الهيمنة والمناهضة والمواجهة تتجاوز الظاهرة نفسها لترمز إلى معركة أوسع (ص ١٩٢ - ١٩٤). وقد انتقد البعض قانون كما انتقدوا حركات التحرر الوطني لاهتمامهم بقضية المرأة من أجل دورها في الصراع، لا من أجلها هي كإنسان في حد ذاتها، لها هويتها التي، لا تقتصر على وظيفتها الرمزية (ص ١٩٥).

وكما أن المرأة ابتسرت إلى وظيفة في صراع أوسع، كذلك اختزلت مستويات أخرى من المقاومة لأنها لا تشفع أو تعزز «الجوهر» الذي تم الاصطلاح عليه لبناً للصراع. فمثلاً النضال الوطني في الهند ركز على اللاعنف وطرح من حساباته مناهضة وقائع عنيفة وانتفاضات فلاحية لأنها لا تخدم الصياغة الموحدة للمنظور القومي، وهكذا يصح كلام رينان في مقاله «ماهي الأمة؟» (١٨٨٢)، عن ضرورة النسيان في الذاكرة الجماعية. فعلى الرغم من عنصرية رينان إلا أنه أدرك أهمية الانتقاء في خلق أواصر الترابط في الأمة وخاصة محورية الفواجع لأنها تفرض مسؤوليات جماعية. ويصح أيضاً في هذا السياق مقولة إيريك هوبسبوم وتيرينس راتجر في كتابهما *اختراع التقاليد* (١٩٨٣)، حيث تم تصنيع تقاليد بعضها من صنع المستعمرين وبعضها من صنع المستعمرين، بالإضافة إلى تصنيع أقطار وتلبسها مفهوم الوطن مع أنها ليست إلا دويلات اخترعها الاستعمار لتشكّل دولا تغير المفاهيم السابقة للجماعة والماضي (ص ١٩٦).

وقد نبّه بعض النقاد إلى أهمية دور القومية المناهضة للاستعمار، لكن صاحبة الكتاب لومبا تؤثر أن لا تحتمي بها دون ذكر سقطاتها - كما نبّه من قبل فرانتر فانون

جانب مستعار وهو حركة الاستقلال السياسي وجانب آخر أصيل وغير منقول وهو جانب حركة الاستقلال الثقافي. يرى تشارجي أن تبلور الصراع السياسي ضد الاستعمار كان نتيجة للإصلاحات الاجتماعية والتحديث الذي قام به البريطانيون في الهند، لكن كان هناك أيضاً في موازاته وقبله محاولات لمناهضة الاستعمار وخلق سيادة وطنية في ساحة الدين والعادات والعائلة. لقد اعترف الجميع بالتفوق المادي للثقافة الغازية، لكن جوهر الثقافة القومية كان في الميدان الروحي الذي دافع عنه الوطنيون دون حافز خارجي أو نموذج أجنبي. ويرى تشارجي أن النضال القومي بادر تاريخياً ولإدعائياً بتقديم مشروع هام وهو تحديث الثقافة الهندية دون تفرنها وامثالها للثقافة الغربية، ويصر تشارجي على أنه إذا كانت القومية تنطلق من «قوم متخيل» فهذا التخيل نابع من إبداع أصحابه لا من استنساخه من آخر. فلأمة سيادة حتى عندما يكون نظامها السياسي خاضعاً للاستعمار، والتاريخ التقليدي لا يصر هذا لأنه ينطلق من المقاومة السياسية لا المقاومة الثقافية، وهذه المقاومة الثقافية تحديداً تصر على تباينها عن الحضارة الأوروبية وقيمها ومفاهيمها، أما الانتلجنسيا الهندية فعلى الرغم من ثقافتها الإنجليزية احتفظت بلغاتها المحلية باعتبارها محط الهوية الهندية وصارت اللغة الإنجليزية الوسيط لنقل تلك الهوية للعالم (ص ١٩٠-١٩١). ويقدم تشارجي مثلاً: فالمثقفون البنغاليون تعلموا بالإنجليزية إلا أنهم حرصوا على أن يقدموا إبداعاً مسرحياً وروائياً وفنياً ذا خصوصية هندية، كما حرصوا على إنشاء مؤسسات تعليمية تختلف عن تلك التي أنشأتها الإرساليات الأجنبية والحكومة الاستعمارية (ص ١٩٢). وقد بلورت حركة النضال الهندي مفهوم «المرأة الجديدة» باعتبارها مختلفة عن المرأة التقليدية والمرأة الغربية.

وتضيف مؤلفة الكتاب لومبا إلى أطروحة تشارجي أمثلة من جنوب وشمال أفريقيا، حيث زوّج الخطاب القومي الأدوار على الجنسين، فأصبح الرجل وكلاء عن سياسة واقتصاد الشعب والمرأة وكيلة عن هويته وقيمه الأخلاقية والروحية. وعندما أصر الاستعمار على اقتحام

في «سقطات الوعي القومي» - فهي ترى أنها قد استبعدت العديد من الفئات والشرائح على الرغم من أنها تزعم تمثيل الجميع وتآخي الكل (ص ١٩٧)، وأحياناً يكون هذا الإقصاء لغة ما بموافقة غالبية الشعب لما تحمله القومية المناهضة للاستعمار من جاذبية. وعندما يصبح الفكر القومي عقيدة رسمية في دولة ما بعد الكولونيالية، حينذاك تكسر إقصاءاته واستثناءاته في قوانين ومؤسسات تعليمية. وفي الحركة النسوية والانتفاضة الفلاحية والانشقاق الطبقي نتعرف على الهوية بين البهائم والإنجاز. وانطلاقاً من هذا الإحساس بأن التاريخ الوطني والهومي لا يعبر عن الجميع، بل يحجب أو يتعمد على ما لا يستسيغه، نشأت مجموعة بحثية في الهند تسعى إلى التنقيب في ثنايا الأرشيف التاريخي على الحركات المقاومة التي استبعدت وحذفت من التاريخ الرسمي. وكانت مقالة المؤرخ راناجيت غوها بعنوان «حول بعض جوانب التاريخ في الهند الكولونيالية» نقطة انطلاق هذه المدرسة التي عرفت بدراسات التابع والتي تقدم التاريخ من وجهة نظر الأدنى أو من تحت (١١). وهذه المدرسة تعجب على التاريخ القومي تجاهله لمقاومة الفئات التابعة والكادحة من الشعب. وقد أوضح غوها ما يعني بمصطلح «التابع» الذي استعاره من جرامشي باعتباره كل من لا يدخل في النخبة، ثم عرف النخبة: (١) الجماعات الأجنبية المهيمنة وتشمل المسؤولين البريطانيين في المستعمرة الهندية بالإضافة إلى الصناعيين وأصحاب رؤوس الأموال والمزارعين الكبار والإقطاعيين والمبشرين من الأجانب، (٢) والجماعات الهندية المهيمنة وتنقسم بدورها إلى تلك التي تهيمن على مستوى الهند ككبار الإقطاعيين وكبار ممثلي قطاع الصناعة والبورجوازية التجارية وكبار المسؤولين في المؤسسة البيروقراطية، ثم هؤلاء الهنود الذين يهيمنون على مستوى الأقاليم أو على المستوى المحلي باعتبارهم أفراداً في منظومة الهيمنة على مستوى الهند وممثلها (ص ١٩٩).

ويجدر بنا أن نتأمل في هذا التعريف الذي لا يلقي الثنائيات الكولونيالية لكنه يرهف ويركب من تضادها فلا يكتفي بمواجهة البريطاني بالهندي، وإنما يبحث عما

هو مهيمن بأشكاله المختلفة، كي يتسنى تلمس «التابع» الذي لا يندرج في النخب بتجلياتها المتعددة. ويؤكد غوها على أن الغرض ليس رسم حدود فاصلة بين صفوة وعامة، بقدر ما هي الكشف عن فئات منسية قومياً وأن القومية الهندية على الرغم من ادعائها باحتواء الكل إلا أن هناك تفاوتاً بين من تحتضنهم ومن تتجاهلهم. ويخلص غوها من كل هذا إلى أن «البورجوازية الهندية فشلت في تمثيل الأمة والتحدث باسمها فهناك روافد من الأمة ومن وعي الشعب لا تدخل في حساباتها» (ص ٢٠١). ويرى بعض الباحثين أن التاريخ من منظور الأدنى لا يأخذ بنظر الاعتبار تصفية الكولونيالية فحسب وإنما مقاومة الشعوب المستعمرة لشدها إلى عجلة الرأسمالية، وكيف تركت بصماتها في التاريخ الممتد عليه.

وهكذا تبدو حركات التحرر الوطني أو القومي أكثر اتساعاً وضيقاً في آن واحد: أوسع لأنها تشمل شرائح أكبر من الشعب وأضيق لأنها لم تحقق إلا اليسير من طموحاتها ومشاريعها. وفي احتفالية الاستقلال القومي يتم تجاهل قضايا مصيرية فرضها الاستعمار مثل تقسيم شبه القارة إلى الهند وباكستان وبنجلاديش (ص ٢٠٣). وتخلص المؤلفة لومبا في هذا الفصل إلى أهمية ما قاله اميلكار كابرال الذي التزم بصياغة ثقافة وطنية لا تغفل أي جزء من مكوناتها والتزامها بها، فقد طالب كابرال بأن تحافظ الحركة الوطنية على «القيم الثقافية الإيجابية لكل جماعة اجتماعية محددة، لكل فئة، وتحشد هذه القيم في خدمة النضال بإعطائها بعداً جديداً، وهو البعد الوطني»، كما أكد كابرال على أن «لا ثقافة مكتملة ومنتبهة فهي كالتاريخ ظاهرة متطورة» (ص ٢٠٣).

إن نقد باسحي ما بعد الكولونيالية للقومية الثقافية في الهند من منطلق قصورها يتراسل مع نقد الزوجية في القارة الأفريقية، وهي التمرکز الأفريقي على الذات وتمجيدها، وإن اختلفت أساليب التناول. وحتى في مجموعة دراسات التابع علت أصوات تنتقد مفهوم التابع وقصوره، ومنهم غابياتري شاكرافورتى سبيفاك، فهي تتساءل في مقالها الشهير عن التابع عن أي صوت يستخدم التابع ليعبر عن نفسه؟ هل يتكلم بصوته هو أم

وترد الناقدة بينيتا باري في مقالة لها تعارض فيها تحليل سيففاك لصمت المرأة التابعة في رواية جان ريس، بحر ساراغوسا الواسع، لتكشف عن أساليب النساء الميتكرة للتعبير، ومنها الحرف اليدوية والغناء، مما يجعلهن يسجلن إسهامهن بطرق مغايرة، وبالتالي فهي تنهم سيففاك بالطرش لأنها لا تسمع صوت التابعات وبالتالي تصفهن بالصمت المطبق (ص ٢٣٥).

وتثير المؤلفة لومبا إشكاليات أخرى فبعض الأرامل لم يحرقن وعشن لكنهن لم يحكين حكايتهن إلا فيما ندر، وحتى عند الوقوع على هذه المرويات نجد الأرملة تقيم حياتها بعد موت زوجها والعذاب الذي يفرض عليها باعتباره موتاً بطيئاً، كما أنها تثير تساؤلاً حول الأرامل الأرستقراطيات اللاتي حرقن بعد موت أزواجهن، هل يصح توصيفهن في باب «التابع»؟ (ص ٢٣٧). وكلما ازددنا تعرفاً على هذا النقد كلما اكتشفنا سذاجة أن نفكر بقوالب مسبقة وثنائيات جاهزة وغير متداخلة فيما بين بعضها. فهذه البثيدة السريعة حول مسألة «التابع» تكشف لنا أنه ليس هناك تابع بالمعنى المطلق أي الذي لا حول ولا قوة له على الإطلاق وإنما حتى في دوره التابع يستطيع أن يؤثر بشكل أو بآخر، بدرجة أو بأخرى، على القوة المهيمنة وعلى المسار السائد، أي أن هناك مساحة للمناورة. كما أنها تكشف أن فرداً قد يكون تابعاً في سلم ما وفي نفس الوقت مهيماً في سلم آخر، كأن يكون العامل تابعاً بالنسبة لرئيسه وأن يكون مهيماً بالنسبة لزوجته. وأخيراً فالتعرف على قضايا التابع تكشف عن كم من الاستسهال في الحديث باسمه واستنطاقه، فهناك رمال متحركة في هذا المشروع الجذاب. وأخيراً ساهم هذا النقد في الكشف عن الفرد باعتباره نسجياً معقداً ومركباً، لا يمكن اختزاله إلى جوهر مستقر، وبالتالي فمن الأهم درس تعديدية التراتب وتداخله في مجتمع ما، وكيف يمكن الاستفادة من فترات المنظومة للتغلب على الهيمنة والاستغلال.

٥- نقد دراسات ما بعد الكولونيالية

سأكتفي بمقالين ينتقدان هذا الحقل الأكاديمي مفصلة مواقع الهجوم وأسباب التجهيز. المقال الأول لناقدة متخصصة في دراسات ثقافية وجنومية تدرس في

صوت مستعار من أسياده؟ وهل من الأصح أن نسترجع التابع عبر الكشف عن انزعاله عن الثقافة المهيمنة أم بالكشف كيف شكل الثقافة التي هيمنت عليه؟ وأخيراً هل يمكن للمثقف أن يتمثل ويمثل التابع؟ (ص ٢٣١). وهذه الأسئلة لا تقتصر في أهميتها وخطورتها على الكولونيالية وما بعدها وإنما تعداها إلى تاريخ ومنظور المهتمين، على اختلاف أوثانهم وأجناسهم. فالسؤال المطروح هو إلى أي حد نحن نتيجة الإيديولوجيات السائدة وإلى أي حد نؤثر فيها؟ هل نحن نفعل به أم أيضاً فاعل؟ وكيف يبدأ التمرد؟

وتعزز تساؤلات سيففاك إضاعات «هومي بهابها» لتشكيل الذات الكولونيالية، فاعتماداً على علم النفس التحليلي يرى «بهابها» بأن الخطاب الاستعماري المتحيز لا ينطلق دون عوائق كما يبين سعيد في كتاب الاستشراق، وإنما يتمتع ويلتبس في مرحلة التوصيل ليفقد الثنائية التضادية التي يسعى لها الخطاب الكولونيالي وبذلك تزعزع الهويات المتقابلة بين «السادة» و«المبيد». فحتى العبد أو التابع أو الأدنى له فاعليته ويستغل فترات الخطاب المهيمن بشتى الطرق (ص ٢٣٢). ومما يجدر توضيحه أن مفكرتي ما بعد البنيوية لا يرون في الذات الإنسانية جوهرًا ثابتاً، بل تنكلاً مستمراً. فالهوية الإنسانية في سيولة وتشتت. ويرى بعض النقاد أن هذا المنظور للذاتية يسهل إدراك التبادل والتفاوض بين القاهر والمقهور بمعنى أن الاختراق لا يتم في فراغ وأن هناك مجالاً لتي ذراع القاهر أو تحويل اتجاهه إلى حد ما.

أما سيففاك فتري في صورة للأرملة الهندية التي تحرق بعد موت زوجها بحكم التقاليد في طقس الساتي صمتاً يؤكد على عدم إمكانية تمثيل التابع، كما أنها تشير إلى قصور تحليل غوها عن التابع حيث إنه لم يأخذ بنظر الاعتبار البعد الجنسي الذي يجعل من المرأة تابعاً من نوع مزدوج فهي تابع بالنسبة للكولونيالية وتابع بالنسبة للبطيركية. ومع أن سيففاك تشكل فلسفياً في إمكانية استرداد الأصوات الغائبة في التاريخ إلا أنها تؤمن أيضاً بشرف المحاولة وواجب الاسترجاع. وهي تنبه ضمناً وتصريحاً بأن التابع متعدد لا يمكن وضعه في خانة واحدة.

جامعة كولومبيا ونشرت كتاباً عن الإمبريالية والمرأة، وهي آن ماكلينتوك وعنوان مقالها: «ملاك التقدم: سقطات مصطلح ما بعد الكولونيالية» (١٢).

تفتح الباحثة مقالها بوصف لمعرض يسعى لتصوير الكولونيالية وما بعدها عبر معمارية رمزية، ثم تحول إلى فكرة التقدم التي تبناها المعرض الإمبريالي في باريس عام ١٨٨٥ وكيف وصف فكتور هوجو التقدم باعتباره «خطوات الله». وترى أن مصطلح ما بعد الكولونيالية يشير ضمناً إلى خط تقدمي للتاريخ كما أنه يمنح الكولونيالية ميزة البصمة التاريخية وبالتالي يصبح العالم بثقافته المتعددة خاضعاً لصورة الزمن الأوروبية بافتراضها مسيرة خطية. وترى أن التركيز على التاريخ كالتركيز على المرأة أو النص أو الذات لا يؤدي إلى نتائج مفيدة، وأن التركيز الآن على ما بعد الكولونيالية نابع من إمكانية تسويق المصطلح على حساب إغفال الفروق الجغرافية والسياسية (ص ص ٢٥٣-٢٥٥). ولو استخدم المصطلح بمعناه الحرفي لكان عام غزو القارة الأمريكية في ١٤٩٢ هو العام الفاصل، ولكن أديب أمريكي مثل هنري جيمس في المشهد ما بعد الكولونيالي وبنقطة أديب مثل نغوي واثينغو. وواضح أن هذين الكاتبين مختلفان تماماً في توجهاتهما ولهذا تكشف الناقدة عن الالتباس الذي قد ينجم عن استخدام مصطلح فضفاض كهذا، وما يوضح على الأدبيين المذكورين يصبح على الفرق بين البرازيل وزيمبابوي اللتين تندرجان في دراسات ما بعد الكولونيالية على الرغم من تباينهما. وترى الناقدة أن فلسطين، على سبيل المثال، مازالت تعاني من الاستعمار ولم تصل إلى مرحلة ما بعده (ص ٢٥٦).

إن ما تنتقده ماكلينتوك هو لا تاريخية المصطلح لأنه يكاد يغطي مراحل عديدة في مناطق مختلفة، كما أنه مسكون بشبح التقدم، وهي تعبد التمييز بين استعمار خارجي، واستعمار داخلي حيث يستغل المركز إقليمياً من أقاليمه. وهي تعطي أمثلة عديدة مازال الاستعمار ضالماً فيها، كما أنها ترى أن انتهاء الاستعمار قد خلف وراءه اشكالا مختلفة من ما بعد الكولونيالية لا يمكن جمعها في سلة واحدة (ص ٢٥٧). وبالإضافة ترى في

أستراليا على سبيل المثال دولة استيطان استعماري، لا دولة في مرحلة ما بعد الكولونيالية، وأن الإمبريالية الأمريكية بتحكمها في وسائل الإعلام والتكنولوجيا وإنشائها شركات متعددة الجنسية قد فاقت في استغلالها ومكرها الكولونياليات السابقة، فلا معنى لإضفاء هذا المصطلح على الراهن لأنه يوهم بقطعية تاريخية مع الكولونيالية لا أصل لها. ثم تعطي الباحثة نماذج من تصرفات الولايات المتحدة الاستبدادية والاستغلالية واستفادها بالسلطة (ص ص ٢٥٨-٢٥٩)، كما تبه إلى اللاتجانس بين المستعمرات السابقة في أفريقيا وآسيا المندرجة كلها في مصطلح ما بعد الكولونيالية وتستكر الباجئة بشكل خاص البعد الاحتفالي بما بعد الكولونيالية مع أن العالم يتدهور وينهار ويزداد عسكرية وذكرية مقدمة نماذج من سياسة البنك الدولي وصندوق النقد الدولي وتراجع مستوى الحياة والتفاوت الطبقي (٢٦٠-٢٦١).

إن أسطورة التقدم بشقيها الشيوعي والرأسمالي قد تصدعت، فلماذا هذه النبرة التغايرية في دراسات ما بعد الكولونيالية؟ ترد ماكلينتوك على تساؤلها بما يلي: إن الحركة تبدو «مقبولة سياسياً» لكنها مناهضة وهي أكثر ملائمة من مصطلح «دراسات العالم الثالث» أو «معاربة استعماريين» أو «دراسات الكومنويلث». كما أن المصطلح يستفيد من رواج مصطلح آخر وهو «ما بعد الحداثة» ليمسح بتسويق كتب وندوات ومؤتمرات (ص ٢٦٢).

إن الإحصائيات التي تقدمها ماكلينتوك كاشفة ومرعبة، لكن ما الحل؟ ترى هي أن لا يكون في مصطلح جامع مانع لا يقيم وزناً للفروق الهائلة ويوجب التدهور المائل أمامنا. ما نحتاجه - كما تقول الباحثة - هو نظريات واستراتيجيات تاريخية متعددة تعيننا على التدخل في إيقاف هذا الانهيار وفي خلق انتماء وتضامن بين البشرية وإلا فبدون إرادة التدخل في المسار التاريخي للبشرية لن نجد سوى التحديق في المرحلة السابقة وإضفاء صفة «ما بعد» على حاضرتنا (ص ٢٦٦).

وفي مقال لإعجاز أحمد بعنوان «سياسة ما بعد الكولونيالية الأدبية» يكتب محللاً وأحياناً ساخراً من المقولات التي يتناولها أصحاب هذا الفكر (١٢). وإعجاز أحمد مفكر هندي كبير يعمل باحثاً في مؤسسة الدراسات المعاصرة في نيودلهي، وله كتاب هام بعنوان «النظرية» (١٩٩٢)، يحلل فيه المواقف والنظريات السائدة في الميدان الطليعي وينتقدها من منظور ماركسي. وهو - كما قال عنه الناقد تيري إيجلتون - يواجه الراجح ويقف منه موقف التردد (١٤).

يستهل أحمد مقاله باستشهاد لناقد كويتي - أمريكي يقول فيه إن ما بعد الحداثة تستخدم مصطلح ما بعد الكولونيالية لتستعمر الآداب غير الأوروبية وغير أمريكية شمالية. ويفسر أحمد هذه المقولة الشفوية للناقد بأنها تعني الانتقال من تسمية «أدب العالم الثالث» الذي ارتبط بحركات المقاومة القومية إلى تسمية «أدب ما بعد الكولونيالية» المرتبط بنقد «ما بعد الحداثة». ويستطرد أحمد ليحلل أسلوبياً مقطعين من نقد ما بعد الكولونيالية مدينًا التعميم اللامسؤول والقاء الكلام على عواهنه فيهما. ففي مقال ينظر في ما بعد الكولونيالية من عمل يجمع نصوصاً أساسية في الموضوع يختار أحمد مقطعا يزعم أن أدب ما بعد الكولونيالية الذي يكتب بلغة أجنبية يحارب العالم الإسلامي كما حدث مع سلمان رشدي. يكشف أحمد عن خطأ هذا الزعم فأول من منع رواية آيات شيطانية كان الحكومة الهندية وليس دولة إسلامية، وإنما هناك عدد كبير من الأدباء في العالم الإسلامي يكتبون ويدعون باللغة الإنجليزية دون أن يهاجموا. ثم يتساءل كيف يمكن ربط فتوى الخميني في هذه القضية بما بعد الكولونيالية، فمتى كانت إيران كولونيالية؟ هل كان الشاه وحكومته جزءاً من نظام كولونيالي أم ما بعد كولونيالي؟ ويخلص أحمد من اسئلته البلاغية إلى القول أن هذه التسميات التي شاعت لاتشي بتأمل وتدقيق في معانيها ودلالاتها وملاءمتها للواقع. وبأسلوب مشابه ينقد أحمد مقطعا لسيففاك يقول فيه أن ما بعد الكولونيالية هي «التركة الإمبريالية في بقية العالم» التي يقيم فيها الناقد الما بعد كولونيالي إقامة نفوذية. يرى أحمد أن استخدام مصطلح «التركة» أو

«الإرث» الإمبريالي تشير ضمناً إلى اعتبار الإمبريالية أمراً ماضياً، كما أنه يكشف أن تعبير «في بقية العالم» يشير إلى المعمورة باستثناء الغرب، إلا أن نقاد الما بعد كولونيالية يقيمون تحديداً في الغرب. ويرى أحمد أن اعتبار الأمة والدستورية والمواطنة والديمقراطية والاشتراكية تركة إمبريالية - كما يشير مقطع سيففاك - فهذا أمر خطير وخطأ ويتقاطع مع المزاعم الاستعمارية في ثقافة الهند. ويوضح مستشهداً بتاريخ الهند كيف أن حركات المقاومة كانت أكثر ديمقراطية من الممارسات الكولونيالية بكثير، وبالتالي لا يمكن اعتبارها تركة من تركت الاستعمار. ويضيف أن المواطنة لاتعني شيئاً في ظل الحكم الاستعماري وبالتالي ليست من إرثه. ويخلص أحمد إلى استحالة أن تكون سيففاك تتحدث عن التركة الإمبريالية باعتبارها ديمقراطية أو اشتراكية، وإنما تعني أن أصول هذه المفاهيم يرجع إلى الغرب. لكن إصرارها على عدم وجود مرجعية هندية لهذه المفاهيم أمر شديد الخطورة لأنه يعزز اليمين في الهند الذي يرفض الإسلام والمسيحية باعتبارهما وافدين كما يرفض العلمانية باعتبارها مفهوماً مستورداً. ويستغرب أحمد كيف يمكن لسيففاك أن تفكر بأسطورة الأصل التي انصرفت الأنظار عنها في النقد الجديد لكونها غير صالحة للتفسير (ص ٥٠).

وككل سجلال بين طرفين يصطاد أحمد نقاط الضعف في التعبير ليهاجم المقولات التي تسمح بالالتباس والإبهام، ولكن انتقاده هذا هام لأنه يكشف عن عدم الدقة واختقاد الموضوع في بسط الموضوع مما يخلق اضطراباً فكرياً وذهنوياً نقدياً. ويذكر أحمد بأن بداية النقاش حول ما بعد الكولونيالية كان في مجال العلوم السياسية، وبعد نيل الاستقلال في العديد من دول العالم الثالث حيث طرحت فكرة خصوصية الهيمنة في هذه الدول عبر مؤسسات «وطنية» لا «أجنبية». وهذا فارق هام بين الأنظمة التي كانت تديرها قوى استعمارية من الخارج وبين أنظمة تديرها قوى داخلية من أهل البلاد، ويعيب أحمد على نقاد ما بعد الكولونيالية كونهم لم يعمروا هذا النقاش السابق اهتماماً، وكون تمييزهم بين ما هو كولونيالي أو ما بعد كولونيالي على

والرأسمالي ثم يتجهون بأصواتهم الثقافية وقومياتهم المنغلقة، أي أنهم يجمعون بين الانقياد لمصلحة الأجنبي مع رفع رمز ضده، وفي هذا السياق يرى أحمد أن مفهوم المركب والهجين والتوليف يمرر مزاعم الرأسمال متعدد الجنسية الذي يخترق الآخر لكنه يشجع الآخر على رفع شعارات هوية ثقافية أو دينية مغايرة (ص ١٢).

أما بالنسبة لوسائل الإعلام الإلكترونية، فهي في يد المصلحة الإمبريالية وهي تروج للعولمة وثقافة كونية ولملذات جاهزة بينما قارة مثل أفريقيا تعاني من الجوع والمرض. فكيف تتمكن هذه الاحتفالية الإلكترونية ما بعد الكولونيالية من أن تساعد شعباً محرومة من أبسط مقومات الحياة؟ (صص ١٢-١٣). ويرى أحمد أن مهاجمة «الجوهرية» برفع شعار التوليفية المبنية على تداخل الثقافات وتواجد جاليات من العالم الثالث في الأول لا تأخذ بنظر الاعتبار متاعب وآلام النازحين، وإنما تهمل لحظة من المثقفين مزدوجي اللغة الذين ينتقلون من مؤتمر لآخر ويستمتعون بلا استقرارهم. أما العمالة النازحة إلى الغرب فموقفها ومشاكلها مختلفة تماماً (ص ١٣). وينتقد أحمد أيضاً «رأناجيت غوها» و«فيينا داس» لكونهما يؤهلان لمفهوم «الطارئ» الذي يعتبره «إستراتيجية مناهضة الهيمنة». ومفهوم الطارئ يعني إسقاط أي سياق مسبق ومعرفة جاهزة، وأن لكل حادث خصوصيته وإلا سقط الباحث في «الجوهرية» كما يزعم ما بعد الكولونياليين. ويرى أحمد أن هذا المنطق يؤدي إلى إسقاط الإطار التاريخي وعمقه، والتخلي عن البنية التي تخلق التفاوت للانشغال بتوصيف حدث ما غير توزيع القوى دون الاتكاء على سياق أوسع (ص ١٥)، مما يجعلنا نتوصل إلى أن ما بعد الكولونياليين من شدة خشيتهم من الأفكار الجاهزة والمبسطة يسقطون في حبال بحث أي موضوع بدءاً من نقطة الصفر متخلصين من أي إطار مسبق وهذا ما يطلقون عليه إستراتيجية الطوارئ.

وينبه أحمد إلى أن التوليف المحففى به الذي يمزج بين ثقافتين قلما يتصدى إلا لهذا التفاعل. بين الأوروبي واللا أوروبي ولا ينشغل بالتوليف بين ثقافتين من العالم

المستوى الثقافي لا يبنيني على فاصل كما يحدث على المستوى السياسي، بل هو هلامي وغير محدد. ويرى أحمد أن هناك دولاً لم تقع تحت سيطرة الاستعمار المباشر مثل تركيا وإيران، وأنه إذا ما عممنا المرحلة الكولونيالية باعتبارها قاسماً مشتركاً لوجدنا أن الولايات المتحدة الأمريكية نفسها كانت يوماً مستعمرة، فهل يصح أن نتدرج أيضاً تحت ثقافة ما بعد الكولونيالية؟ (ص ص ٦-٧). وعندما يستخدم مصطلح الكولونيالية - كما يحدث الآن - ليشير إلى «الاستعمار» العشوائي أو الصيني وفي عصور أخرى فإنه يفقد بعده التاريخي ويصبح خاتة نكاد نضع فيها كل ما يحلو لنا، على حسب قول أحمد (ص ٩). وهذا بدوره يؤدي إلى تفسخ المفهوم ويضعف من قوته التحليلية، فتتبعثر الدلالة عوضاً عن أن تحتشد لمواجهة خطر قائم (ص ٩).

ثم يواجه أحمد مقولات ما بعد الكولونيالية كما صاغها «هومي بها بها» وغيره، ويمكن حصرها في ثيمات ثلاث (١) الهجنة والتوليف والأضداد (٢) انهيار الدولة ككيان قومي (٣) الثقافة الإلكترونية والتردد بين اعتبارها خطراً أو مكسباً (ص ١٠). ويرد أحمد فيقول إن هناك تقليصاً من دون شك لدور الدولة القومية لكنها مازالت فاعلة مثلاً في الولايات المتحدة الأمريكية وفي اليابان، كما أن انهيار الاتحاد السوفيتي أدى إلى تشكيل دول عديدة مبنية على العرقية أو الإثنية. والأهم أن البورجوازية القومية في دول عديدة قد قوت نفوذها إلى درجة أنها تطالب بمطالب متناقضة، منها إضعاف كيان الدولة ليسمح لها بذلك بالتصرف كيفما تشاء والتعاقد مع مؤسسات وشركات عابرة للجنسيات وللدول، بينما تريد من الدولة أن تكون قوية على مستوى الأمن المركزي كي تعطل أي تمرد وتتحكم في القوة العاملة (ص ١١). وقد أدى كل هذا إلى التخلص من قوانين الدولة التي تحمي الجماهير والبيئة، واستبدالها بوضع قوانين ومؤسسات تحمي أصحاب رؤوس الأموال من التدمير الشعبي بدلاً منها (ص ١١-١٢). ويستنتج أحمد مما سبق أن الإمبريالية تخترق العالم بشكل أعمق وأن أرباء العالم الثالث ينخرطون في التوجه الإمبريالي

الثالث (ص ١٧)، واعتبر هذه نقطة هامة ومفيدة،
 فيمكن استخدام التوليف والتزاوج بين ثقافات في طرح
 آفاق توحد بين الإلنيات والطوائف والجماعات بين
 المقهورين، لا الاقتصار على استشرافها بين ثقافة القاهرة
 والمقهور، وذلك من أجل منع تفتيت بلدنا على أسس
 الاختلاف العرقي أو الطائفي.

٦- الخاتمة

ماذا نفعل لإزاء هذا الفيضان من النظريات والمفاهيم
 المتشابكة والمتداخلة من وجهة نظرنا نحن كعرب قهرنا
 الاستعمار ومازال يقهرنا ويستفزنا؟ هل ندير ظهرنا لكلام
 تتداوله الدوريات الأكاديمية ويستعير الإعلام مفرداته،
 لكنه لا يؤثر على مجرى الأمور على صعيد الواقع، أم
 ندرس ونرى كيف يمكن أن يثير فينا الرغبة في تأمل
 وضعنا بملابسنا المختلفة؟ من الواضح أننا - فيما عدا
 إدوارد سعيد - لانجد مفكراً عربياً آخر يستشهد به في
 خطاب ما بعد الكولونيالية، كما أن غالبيتهم من الهنود،
 وبالتالي فهذه الحركة النقدية تستمد ألقها من تجربة شبه
 الفارة الهندية، وهذا في حده أمر يستوجب الاطلاع
 حتى لانكتفي بما يصدر لنا من الغرب، بل نعدد مصادر
 الاستيراد. والتعرف بعمق على هموم وقضايا بلد كالهند
 يستحق أن نوفر له الوقت والتفرغ. وعلينا أن لا نقبى
 هذا النقد أو نتجرأ منه. علينا أن نستوعب مقوماته
 ونستطلع فروعائه والتحفظات عليه، ولكن أهم من كل
 هذا أن نتأمل كيف يمكننا أن نوظف هذه الموجة
 العارمة التي تصلنا وتدخل في عقر دارنا، أينما أم رضينا.

الهوامش

إنها في رأيي جرعة منبهة لو عرفنا متى وكيف
 نستخدمها، وهي جرعة مخدرة إذا أفرطنا فيها وسلمنا لها
 أمر القيادة.

لأبد لنا من أن نقوم تجربتنا الوطنية - كما فعل نقاد
 ما بعد الكولونيالية - لكن أيضاً آخذين بنظر الاعتبار
 مواطن الضعف الداخلية في إنجازاتها وممارساتها
 ومواطن الهجوم عليها من دول الاستعمار. وما يصح على
 القومية يصح على الاشتراكية والتعليم وقضية المرأة، فلا
 يكفي أن نقول إننا لم نحقق الكثير أو تراجعنا. هذه
 الأحكام العامة لم تعد تنفع؛ علينا أن نأخذ كل خيط
 في النسيج وتتساءل كيف تحول وتعديل وكيف تفاعلت
 معه خيوط أخرى في هذا النسيج لتحبطه أو تعززه. وإذا
 اعتبرنا النقد عندنا ركباً فكيف نفسر هذا الركود مع أن
 الإبداع عندنا حيوي؟ هل هناك عائق وكيف يمكن
 مواجهته؟ اعتقد أن توفير نصوص أساسية في منتخبات
 متاحة سيتغلب على التششت، وإذا قارمنا ثنائية الشجب
 والترحيب واستبدلنا بها التحليل والتأمل، منطلقين من
 حركة الإبداع عندنا ومتسلحين بالنظرية الأدبية الوافدة
 من كل مكان وزمان - شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً،
 قديماً وحديثاً - لربما طلعنا بشيء ما قد لايهز العالم
 لكنه يرضي ضميرنا، وهذا هو الأهم. وخلاصة القول
 فكل ما تطرحه ما بعد الكولونيالية نجد بذوره في كتابات
 فرانتز فانون، إعادة قراءته تبدو ضرورة ملحة أكثر من أي
 وقت آخر.

(١) سطور ٢٦ (يناير ١٩٩٩)، ص ٤.

(٢) في حديث جانبي مع زميل لي.

(٣) راجع مفهوم الاشتباه في ورقة حسن حنفي المقدمة في ندوة «ذكرى ملك حنفي ناصف»، ١٧-١٨/١٠/١٩٩٨ التي أقامها ملتقى
 المرأة والذاكرة في القاهرة.

(٤) ميجان الرويلي وسعد البارعي، دليل الناقد الأدبي (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٥)، ص ٧٨.

(٥) ذكر ذلك إدوارد سعيد عن نفسه في مناقشة رسالة الدكتوراه المقدمة من هاني محمد حلمي حنفي في جامعة طنطا، بتاريخ
 ١٩٩٨/١١/١٧.

(٦) الرويلي والبارعي، دليل الناقد الأدبي، سبق ذكره، ص ٨١.

(٧) راجع البحث التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Aparajita Sagar, "Postcolonial Studies", *A Dictionary of Cultural and Critical Theory*, ed. Michael Payne (Oxford: Blackwell, 1996), pp.423-428.

(٨) راجع الكتاب التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, eds., *The Post - Colonial Studies Reader* (London: Routledge, 1995).

(٩) راجع الكتاب التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
John Thieme, ed., *The Arnold Anthology of Post-Colonial Literatures in English* (London: Arnold, 1996).

(١٠) أئشكر الصديقة أمينة رشيد لإعازني هذا الكتاب القيم (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Ania Loomba, *Colonialism / Postcolonialism* (London: Routledge, 1998).

(١١) نشرت مدرسة دراسات التابع أعمالها في عدة مجلدات، وجمعت مختارات منها بإشراف رانا جيت غوها وغايا تري تشاكرافورتى سيبفاك وتقديم إدوارد سعيد في مجلد واحد. راجع:

Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

(١٢) راجع البحث التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Anne McClintock, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term Postcolonialism", *Colonial Discourse / Postcolonial Theory*, eds., Francis Baker et al. (Manchester: Manchester University Press, 1994), pp. 253-266.

(١٣) راجع البحث التالي (وكل الإحالات إلى صفحاته ستوضع في متن المقال بين قوسين):
Aijaz Ahmad, "The Politics of Literary Postcoloniality", *Race and Class XXXVI*: 3 (January - March 1995), pp.1-20.

(١٤) للمزيد عن إعجاز أحمد، وكذلك عن دراسات التابع، راجع عدد ١٨ من ألف: مجلة البلاغة المقارنة (١٩٩٨)، الصادرة في القاهرة، ومحررها د. خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا.



الحدث / مابعد الحدث بعض الخصائص والإشكاليات

عاطف أحمد *

وطبيعة الحال، سوف أبدي بعض الملاحظات النقدية على التوجه ما بعد الحدثي ككل متمثلاً في الفرضية الأساسية الكامنة وراءه، ثم على نظرتي للغة و«الحكايات الكبرى»، ثم أبدي انطباعي الشخصي عما يمكن تسميته بالهاجس مابعد الحدثي.

الخصائص العامة لما بعد الحدث:

أود قبل الاطلاع على بعض الآراء حول الخصائص العامة لما بعد الحدث، أن أحاول فض الاشتباك بين بعض المصطلحات المتداخلة.

فنحن لدينا على الأقل ثلاثة مصطلحات: البنيوية، وما بعد البنيوية، وما بعد الحدث، تدور جميعاً - بهذه الدرجة أو تلك - حول محور رئيس هو اللغة. لكن بينها فروقاً كما أن بينها سمات مشتركة.

وعادة ماتمقد المقارنة بين البنيوية وما بعد البنيوية ثم تدخل ما بعد الحدث على ما بعد البنيوية لتوسع من مجالها أساساً.

فالبنيوية اللغوية تفترض أن ظواهر الحياة الإنسانية إنما تفهم من خلال علاقاتها المتبادلة، وأن هذه العلاقات ذات بنية عميقة واحدة تكسر وراء ظواهر السطح المختلفة. وتتمثل هذه البنية في النظم الإشارية التي هي

يهدف هذا المقال إلى تحديد بعض الخصائص العامة للاتجاه ما بعد الحدثي والتي تدور حول نقد بعض جوانب الحدثية بهدف تجاوزها؛ وإلى طرح بعض الإشكاليات التي تبرز في سياق العملية النقدية مابعد الحدثية.

وقد أشرت عقب هذا المقال مباشرة**، إلى أهم الأفكار الممثلة لعدد من أبرز مفكري ما بعد الحدث (أو ما بعد البنيوية). بحيث يمكن اعتبار الخصائص العامة التالية بمثابة استنتاجات مبنية على ما هو مشترك - بهذه الدرجة أو تلك - بين تلك الأفكار. فعلى الرغم من الاختلافات البينة بين أفكار ونقاط التركيز لدى مفكري ما بعد الحدث كل على حدة، فإن هناك روحاً نقدية عامة ونظرة جديدة لمسائل فكرية معينة تجعل من الممكن لنا اعتبارهم تياراً فكرياً متميزاً.

كذلك سأحاول أن أشير إلى بعض الآراء حول الأصول الاجتماعية - الثقافية لذلك التيار؛ وإلى مدى إمكانية بناء نظرية اجتماعية تأسيساً على التوجهات مابعد الحدثية؛ ثم أعود إلى مفهوم الحدثية لنرى نقاط التوتر داخله التي دفعت إلى نقده ومحاولة تجاوزه، وما إذا كان ذلك النقد يعني انتهاء الحدثية فعلاً أم يعبر عن انعطافة ما داخليها.

(*) مفكر وطبيب نفسي. (**) راجع صفحة (٤١٣).

إذ يرى «ليميرت» (Lemert, 104-107) أن الاتجاهات الثلاثة (البنوية، مابعد البنوية، مابعد الحدثة) تشترك في موقف مضاد للحدثة هو تبني مقارنة جديدة مبنية على اللغة، تحل محل مبادئ الحدثة حول المعرفة الوضعية في العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والفلسفة. وأن هذه المقارنة تميز تلك الطريقة في التفكير عن غيرها حتى وإن أعطت أهمية مماثلة للغة (مثل هابرماس).

لكن ليميرت لا يوضح الفارق بين نفى مقولة الذات من قبل البنوية والتي تتم من خلال نقل الموضوعية إلى بنية النظم الإشارية التي من خلالها ندرك بنية العقل البشري؛ وبين نفى ما بعد البنوية ومابعد الحدثة لمقولة الذاتي / الموضوعي باعتبارها مقولة ميتافيزيقية. ومصدر الخاصة الميتافيزيقية فيها هي أنها تقيم العلاقة بين الذاتي والموضوعي على فكرة «التمثيل» أي أن ثمة واقعا موضوعيا تحاول الذات أن تتمثله في الفكر واللغة. على أن ليميرت يحمي بعد ذلك موضوعا نقد الاتجاهات ما بعد الحدثة لمقولة الذاتي / الموضوعي، من خلال تجنب تلك الكتابات للموضوع. فوضوح المعنى يقوم على افتراض فلسفي بأن المعنى والحقيقة يمكن أن يصبحا حاضرين في الوعي. فأن تكون واضحا معناه أن تمثل أو تعكس شيئا ما، أو بتعبير «رورتي» أن تقدم صورة مرآوية للطبيعة. ومثل ذلك الافتراض يحاول اختراق اللغة لينفذ منها إلى الواقع بينما اللغة ذات وجود مستقل بذاته. فاللغة يفترض أنها ذلك الشيء الاجتماعي الذي حينما يصبح مركزا للأشياء، فإنه يمزق كل شيء، بما في ذلك إمكانية وجود مركز للأشياء.

كذلك تميل الاتجاهات ما بعد الحدثة إلى إبراز حقيقة أساسية للحياة الإنسانية هي «الاختلاف». وهي مقولة موجهة ضد الحدثة على اعتبار أن عالم الحدثة هو عالم ذو مركز، وذو مراتبية، وأوربي الجنسية، ومهيمن. وأن مقولة الاختلاف تعبر عن الخبرة الفعلية - للنساء ولغير البيض، وللطبقة العاملة، وللعالم الثالث.

وتفرق الاتجاهات مابعد الحدثة بين العمل العقلي (الكتاب مثلاً)، وبين «النص» باعتباره مجالا منهجيا أو فضاء اجتماعيا يحدث اضطرابا في اللغة ولا يفسر إلا في

ذات طبيعة لغوية. والمهم بالنسبة لنا هنا هو أن البنوية ترى أن هناك حقيقة قائمة وراء النص تفصح بنية النص عنها. وإذا كانت تلك الحقيقة المجردة تتمثل في «أنظمة حقيقة» إلا أنها تتميز بخاصتين: أولاً أنها قابلة للتحويل بعضها إلى بعض وبالتالي فنحن نتعامل هنا مع ذوات متعددة، وثانياً أنها تشكل في مجموعها حالة موضوعية تمتلك حقيقة خاصة بها بعيدة عن أي ذات. وهي حقيقة تنسم بالتزامن وليس بالتعاقب الزمني التاريخي. (Blackwell; Oxford; Sarup: Intro-duction).

هذا هو ما تتميز به البنوية، أما بعد البنوية فهي تؤكد على التفاعل المتبادل بين القارئ والنص وعلى أن القراءة فقدت وضعيتها كاستهلاك سلبي لمنتج معين وتحولت إلى أداء، كما أنها شديدة النقد لفكرة الوحدة التي تقوم عليها العلامة المستقرة لدى سوسير. فهي تنقل مركز الثقل من المدلول إلى الدال مما يؤدي إلى نشوء حركة دائمة الدوران في الطريق إلى حقيقة فاقدة لأية مكانة أو وضع نهائي. فالذات الإنسانية بالنسبة لها ليست وعيا موحدا وإنما تنبني عن طريق اللغة في عملية مستمرة. وهي بذلك تتخذ موقفا نقديا من مفاهيم العلية، والهوية، والذات، والحقيقة. فما بعد البنوية لا ترى أن ثمة شيئا قائما خلف اللغة مثلما كانت تذهب البنوية وبذلك فهي إعلان بنهاية التفكير البنوي في العلوم الإنسانية.

أما مابعد الحدثة فهي، وإن كانت تعبت نفس مقولات مابعد البنوية، إلا أنها توسع مجالها ليشمل ثقافة مابعد الحدثة ككل وفي مختلف النطاقات. وبذلك يمكن القول بأن مابعد الحدثة تتضمن مقولات مابعد البنوية لكنها تركز النقد ضد عقلانية الحدثة بكاملها، خاصة الأنظمة الفكرية الكبرى ذات المركز الواحد والتي حاول الإنسان من خلالها فهم كل شيء. وعلى ذلك فتعبير «مابعد الحدثة» فيما يلي يشير ضمنا إلى «مابعد البنوية».

وربما كان من المفيد هنا الاطلاع على وجهة نظر كل من تشارلز ليميرت؛ وستيفن سيدمان؛ وسكوت لاش؛ في الخصائص العامة لـ «مابعد الحدثة».

القواعد الجمالية، وإلى الحنين إلى الماضي والتقاليد المحلية، وإلى موقف يتسم بالسخرية واللعب بدلا من الموقف المتمسك بالجدية الأخلاقية الذي ميز الجماليات الحدائية.

وقد فسر بعض المحللين الاجتماعيين هذه التحولات الجمالية بأنها جزء من تحولات أكبر في مجال الثقافة والمجتمع في الغرب.

وتتمثل المعالم الأساسية للتحولات الأخيرة في عمليتين: الأولى هي إلغاء التمايزات de-differentiation: أي انهيار الحدود القائمة بين المؤسسات الاجتماعية وبين المجالات الثقافية. والثانية هي عملية التخلي عن الارتباط بالمكان de-territorialization ذلك الارتباط الذي كانت تتمس به الاقتصاديات والثقافات الحدائية القومية.

وتبرز تيمات مابعد الحدائية خاصة في مجال المعرفة حيث تندثر الحدود الفاصلة بين المباحث المعرفية المختلفة وتبرز مباحث ببنية جديدة ومعارف جديدة مختلطة الأصول مثل: النسوية Feminism والشبابية والدراسات اللغوية والمدنية والثقافية. كذلك اندثرت الحدود الفاصلة بين العلم، والأدب، والأيديولوجيا. وبين الأدب، والنقد الأدبي. وبين الفلسفة، والنقد الثقافي. وبين النقد الثقافي الرفيع، والنقد الشعبي.

بل لقد تغير معنى المعرفة ذاته نتيجة ثلاثة عوامل: - زوال الحدود الفاصلة بين ماهو علم وما ليس علما،

- فقدان دعاوى المعرفة الشاملة لمصداقيتها،
- النظر إلى المعرفة على اعتبار أنها متشابكة مع الصياغة اللغوية ومع السلطة (القوة).

فالتحول ما بعد الحدائي يقدم أفكارا تتحدى النموذج التنويري للمعرفة الاجتماعية. ويستهدف النظر في كل ما يحاول إعادة التفكير في الدراسات الإنسانية. وهذه المعرفة مابعد الحدائية تتحدى أي فصل بين فروع المعرفة، وأي فصل بين العلم، والأدب؛ والأيديولوجيا. وأي فصل بين المعرفة، والسلطة (القوة).

ضوء نصوص أخرى، وباعتباره كذلك فعلا لازما غير متعدد. ومثل هذه النظرة تحل ثنائية: الممارسة (الكتابة) / المجال (التنامي) محل الثنائية الحدائية: الذات (المؤلف) / الموضوع (العمل). وتجعل علاقة النص بالمجال التنامي علاقة فعالة، خلاقة، وعملية. حيث يصبح النص لعبا في مجال مفتوح دائما ونا نهائية مفتوحة ينتجها وينتج هو نفسه من خلالها، ويفسر داخلها. كل ذلك دون أية علاقة بمؤلف العمل.

لذلك تتسم كتابات ما بعد الحدائيين بأنها لا تقدم براهين ولا استدلالات على أية فكرة تطرحها على أنها صحيحة أو حادثة فعلا. كما تصاغ تلك الكتابات في قوالب خاصة تجعل القارئ غير متأكد من ذلك الذي يريد الكاتب أن يقنع به القارئ. وتفعل ذلك من خلال عبارات خاصة تسبق أو تلحق أو تأتي في سياق عرض الفكرة. مثل «ربما» أو «في حالة غياب المركز أو الأصل» أو «شرط أن نكون قد اتفقا على هذه الكلمة «الخطاب» أو غير ذلك من أساليب القراءة. وهذه الخصائص مقصودة ومتعمدة بحيث يشعر القارئ أن هذه الكتابات لا تحاول البرهنة على حقيقة ما وإنما هي دعوة إلى طريقة ما في التفكير لتتجاوز فيها المعاني للغة التي تصاغ بها. ولما كانت اللغة نفسها وسيطا غير محايد وغير محدد وغير شفاف ومشعب بالمجاز والتحويلات، فهي غير قادرة على التعبير عن معان محددة متسقة. لكن لا توجد وسيلة للتعبير عن الأفكار سوى اللغة. وعلى ذلك تستخدم اللغة، من ناحية، لتبر عن أفكار الكاتب، ولتنفي عن نفسها أية قدرة على التعبير عن أية أفكار محددة، من ناحية أخرى.

بينما يرى سيدمان (Seidman, p2) أن الحدائية / مابعد الحدائية هي تعبيرات تشير إلى أنماط أو حساسيات اجتماعية وثقافية عريضة يمكن فصلها تحليليا حين نكون بعدد إلقاء الضوء على التيارات الاجتماعية. وقد برزت «مابعد الحدائية» على السطح في مجالات الفن والجماليات والمعمار، لتشير إلى تبني أساليب جديدة، وإلى تقليص الفواصل المراتبية بين الفن الرفيع والفن الشعبي، وإلى المزج الانتقائي بين مختلف

- لامتمايزاً:

ففى الجانب الانتاجى نجد نظرية موت المؤلف، أو ذوبان المؤلف فى المنتج الثقافى. وفى الجانب الاستهلاكى نجد ميلا فى المسرح لاحتواء المشاهد ذاته كجزء من المنتج الثقافى. كذلك نجد أن «النقد» أصبح أهم «مؤسسات» الثقافة، التى تتوسط بين المنتج والمستهلك. ونجد أن «المؤسسات» تنتج سلعا ثقافية تجارية وتستخدم الدعاية والاعلان وسيلة لذلك.

٤- والأهم من ذلك كله نمط التمثيل ذاته:

فبينما تميز الحداثة بين الدال، والمدلول، وموضوع الدلالة؛ تحول ما بعد الحداثة هذا التمايز إلى اشكالية. خاصة بين الدال وموضوع الدلالة أى بين التمثيل والواقع.

فأولا: تزايدت نسبة الدلالة التى تعتمد على الصورة بدلا من الكلمة،

وثانيا: أصبحت نسبة كبيرة من موضوعات الدلالة ذاتها دوالا. فقد أصبحت مساحة كبيرة من حياتنا اليومية، محللة بواقع يتكون هو ذاته من تمثيلات. فقد غزا موضوع الدلالة فضاء الدال، واحتل الدال مكان موضوع الدلالة.

وهناك فرق خاص بين الحداثة وبين ما بعد الحداثة يبدو أكثر مغزى وأساسية عن الفروق الأخرى: ذلك أنه بينما تجعل الحداثة الاشكالية فى التمثيلات (أى أن التمثيلات يمكن أن ينمكس فيها الواقع)؛ تجعل ما بعد الحداثة الاشكالية فى الواقع ذاته (أى امتناع الواقع عن الحضور فى التمثيلات التى تحاول أن تعكسه وتووب عنه).

فالواقع الذى تتعامل معه ما بعد الحداثة، واقع يتسم بأن سطحه ذاته وحقيقته التجريبية ذاتها: تتكون فى معظمها من صور وتمثيلات.

ومن هذه الزاوية، يمكن النظر إلى ما بعد الحداثة على أنها بحث عن حل لمشكلات هذا الواقع، عن فهم للكيفية التى تحول بها الواقع وأصبح هشا نتيجة لغزوه بواسطة الصور، والتبدلات الأساسية التى حدثت أثناء ذلك وما تطوى عليه من تأثيرات.

والتفكير الذى يحاول استخلاص المعنى - على

كانت تلك هى الخصائص المميزة لما بعد الحداثة من وجهة نظر «سيدمان».

تبقى تحليلات سكوت لاش، وهو متخصص فى الدراسات السوسولوجية الثقافية، لما بعد الحداثة. وسوف أتناول هذه التحليلات بشئ من التفصيل لما تتسم به من تعددية زوايا النظر. (Scott Lash, part one&two)

فهو يتناول ما بعد الحداثة باعتبارها نمطا فكريا ثقافيا. والنمط الفكرى - الثقافى له أربعة مكونات:

١- العلاقة بين أنواع الموضوعات الثقافية المنتجة؛
أى بين: الجمالى؛ والنظرى؛ والأخلاقي - السياسى؛
الخ.

٢- العلاقة بين الثقافى ككل وبين الاجتماعى.

٣- اقتصاد ثقافى معين: بعناصره المعروفة:

- شروط الانتاج والاستهلاك

- المؤسسات الثقافية المنتجة

- نمط الدوران

- الموضوع الثقافى أى المنتج أو السلعة ذاتها.

٤- نمط معين للدلالة: أى العلاقات بين الدال والمدلول وموضوع الدلالة.

وتتسم ما بعد الحداثة «باللامتمايز» بين كل من المكونات الأربعة للنمط الفكرى - الثقافى على النحو التالى:

١- اختفاء التمايز بين الدوائر الثقافية الثلاث، حيث أصبح الجمالى يميل إلى احتلال كل من النظرى والأخلاقي / السياسى. وداخل المجال النفسى، أصبحت الرغبة تقع على سطح الجهاز النفسى بعد رفع التمايز بينه وبين العقل الواعى (مثلا كان عند فرويد)

٢- المجال الثقافى ذاته لم يعد ذا خصوصية متفردة. أى لم يعد مستقلا بصورة منهجية عن الاجتماعى. فالحاجز بين الثقافة الرفيعة والثقافة الشعبية تلاشت جزئيا، وأخذت دائرة التذوق للثقافة الرفيعة تتسع وسط الجماهير. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، أخذ الثقافى يتخلل الاجتماعى على نحو بدأت فيه التمثيلات تقدم بوظيفة الرموز*

٣- الاقتصاد الثقافى أصبح - فى «ما بعد الحداثة»

المستوى الجمالي أو النظرى - من هذا الواقع الهش، هو تفكير يتسم بدرجة عالية من العقلانية وإن كانت من نمط مغاير. وهى عقلانية تهدد النظام الاجتماعى والثقافى أكثر مما تفعل الحداثة. فهى تخرق الثقافة الرفيعة والشعبية على السواء، وتكشف الفوضى، والهشاشة، وعدم الاستقرار، فى خبرتنا بالواقع ذاته.

ويتحدث «لاش» بعد ذلك عن سيميوطيقا ما بعد الحداثة، فيعد أن أبرز التحول ما بعد الحدائى من التمايز إلى اللاتمايز ثم أبرز اشكالية تمثيل الواقع، يبرز هنا تحولاً آخر من «الخطاب» إلى «التشكيل». فبينما تميل الحداثة إلى استخدام «الخطاب» كدال، تميل ما بعد الحداثة إلى استخدام التشكيل. وهناك عدة فروق بينهما: «فالخطاب» يمنح أولوية للكلمات على الصور؛ ويحتفى بالخصائص الشكلية للموضوع الثقافى؛ ويتبنى نظرة عقلانية تجاهها؛ ويعطى أهمية قصوى للمعاني المتضمنة فى النصوص؛ ويعبر عن حساسية الذات (Ego) (الأنى) بدلا من حساسية الهو (Id) (الرغبة أو اللاشعور)؛ ويعمل من خلال خلق مسافة بينه وبين المتلقى.

بينما «التشكيل» ينطوى على حساسية «بصرية» أكثر منها أدبية؛ ويقلل من أهمية الخصائص الشكلية ويجاور بين دوال مستقاة من الأحداث الصغيرة الشأن للحياة اليومية؛ ويسأل وجهات النظر العقلانية وأو «التعليمية» للثقافة؛ ويتساءل ليس عما «يعنيه» النص بل عما «يفعله»؛ ويفسح المجال لاقتحام عمليات التفكير الأولية، بالمعنى الفرويدى، فى المجال الثقافى (وهى عمليات التفكير اللامنطقية والمعبرة عن الرغبات والخيال المباشر)؛ ويعمل على إشراك المتلقى من خلال استثمار رغبته فى الموضوع الثقافى دون وساطة بقدر الإمكان.

ويمكن القول عموماً أن ما بعد الحداثة تتسم بأنها؛ أولاً: ترفض النظريات والأنساق التفسيرية الكبرى، التى تحاول تفسير كل الظواهر، وتوجه الممارسة فى اتجاهات معينة على اعتبار أنها التى تحقق التحرر والتقدم، وتنبأ بالمستقبل الإنسانى وتصنعه.

ثانياً: تمارس التفكير داخل نطاق اللغة. على اعتبار أن اللغة هى كل ما هنالك. فهى لا تبحث الظواهر على أنها قائمة فى الواقع وإن كانت تدرك من خلال اللغة، وإنما تبحث فى الصياغات اللغوية ذاتها المتعلقة بالواقع الذى لا يتجاوز نطاقها.

ثالثاً: تنفى وجود معان أو حقائق ما، يعمل التفكير على اكتشافها. بل ترى أن ما نتعامل معه على أنه حقائق ما أو معان ما، إنما يتمثل فى الطريقة التى نفكر بها فيها، والتى هى دائمة التغير وتتسم بالاختلاف.

رابعاً: تنفى العقلانية الموضوعية، لأنها ترى أن ما نسميه العقل إنما هو متدخل ومحتمل بالرغبة وإرادة القوة. وهى حينما تنفى العقلانية الموضوعية تنفى دعالها المتمثلة فى مقولة الذات، والموضوع، والأصل والمركز الواحد، وتمثل الفكر للواقع.

خامساً: ولكل ماسبق، فهى تحتفى احتفاء خاصاً بالجزيئى واليومي والرغبة والجسد، وبالصور المباشرة والحضور المباشر (الذى ينطوى على غياب أية حقائق وراءه)، وبالممارسات الحسية عموماً، وتؤكد على الاختلاف وعلى منطق التجاور.

المنشأ الاجتماعى - الثقافى لما بعد الحداثة

يتحدث «ليميرت» عن الانعطافة اللغوية (Lemert, 1971) التى حدثت فى النصف الثانى من هذا القرن ويتساءل لماذا ذلك التحول إلى تفسير المجتمع والثقافة كما لو كانت نصاً أدبياً أو لغة أو نظام علامات؟

لا بد أن هناك شيئاً ما فى الوضع السياسى الاجتماعى الاقتصادى قد تغير مما استدعى التحليل اللغوى (أو السيميائى).

ويلاحظ أن ثمة اضمحلالاً قد حدث فى البنيات الاقتصادية والاجتماعية التى ازدهر داخلها العالم الحدائى من حيث طبيعتها ومن حيث التوقعات المأمولة منها. وهو اضمحلال أدى إلى الإدراك المتزايد بأن الفرد كفاعل أخلاقى لم يعد كافياً لاعتباره وحدة للتحليل أو فاعلاً للتقدم.

فالأفكار الحدائية حول التقدم استنفدت قواها، وجيل المفكرين الذين أدركوا ذلك أصهبوا يشعرون بشك متزايد فى أبنية الحداثة نفسها. من هنا اتجاه ليغى

أخذوا يبحثون عن بديل رافض للشيوعية التقليدية
ولسياسة الأحزاب الاشتراكية، وكانوا «مابعد ماركسيين»
دون أن يكونوا ضد الماركسية.

ففى بيان مشترك نشر فى مجلة Tel Quel فى
خريف ٦٨، أعلن فوكو وبارت ودريدا وسوليرز
وكريستيفا، فى مقدمته، أن ذلك المشروع المشترك
يستهدف، جزئيا، الاعلان عن سياسة مرتبطة منطقيا
بكتابة ديناميكية غير- تمثيلية، أى، تحليل لحالة التشوش
التي نتجت عن تلك الوضعية، والافصح عن طابعها
الاجتماعى والاقتصادى، وإقامة العلاقات بين هذه
الكتابة وبين المادة التاريخية والديالكتيكية. (Lemert,
109-110).

ويبدو أن الموضوع الذى يدور حوله النقاش بين
مختلف الأطراف هو «البنية الكلية للأشياء الاجتماعية».
ولو لم تكن الاتجاهات مابعد الحداثية تعبيراً عن تغير ما
فى تلك البنية لما حظيت بمثل ذلك الاهتمام سواء من
معارضها أو مؤيديها.

و«المابعد حداثيون»، خاصة الاستراتيجيين* منهم،
لديهم شك عميق فى أن القيم العريضة للحدادة كانت
فى يوم من الأيام أو كان بإمكانها أن تصبح البنية
المتجلية الحقيقية لأشياء العالم. (Lemert, p74)

لكن، مرة أخرى، لماذا الانعطاف للغربة بالذات وفى
زمن السياسة البنوية؟ لأن البنيات الاجتماعية بحكم
طبيعتها هى إعادة بناء للواقع بعد حدوثه. إذ ليس
بمستطاع أحد أن يرى البنيات وإنما هى نتاج للتخيل
الاجتماعى الموجه لبناء الواقع. وبالتالي أصبح من
المعقول أن يتجه التفكير إلى دراسة الوسائط التي تتجسد
من خلالها تلك البنيات وهى لغة الثقافة. فبدلاً من
تحليل البنيات الاجتماعية ذاتها اتجه التحليل إلى
العلامات واللغات والخطاب والحديث، من حيث هى
المادة الحسية التي تتشكل من خلالها وتتوزع وتنتشر
بنيات المعنى.

وقد شهد ذلك الاتجاه الذى مثله شتراوس وبارت فى
مرحلته الباكره، تطورات وتفصيلات تجسدت فيما
سمى ما بعد البنوية خاصة لدى فوكو ودريدا ولاكان
وبارت فى مرحلته المتأخرة. ومن اللافت للنظر أن نقداً

شتراس إلى تحليل البنية الثقافية باعتبارها خاضعة لنفس
بنية اللغة. ومن هنا رصد التغيرات الاجتماعية التي
شهدتها بنيات الحدادة فى كتابات جالبرث وروستو ودانيل
بل فيما أسماه المجتمع مابعد الصناعى.

بعد الحرب الثانية، وقت ظهور السيميائية البنوية،
كانت الثقافة التي حاول دوركايم علاجها «القائمة على
الصراع الصناعى وتقسيم العمل الجديد المتسم
باللاأخلاقية» قد شهدت انحساراً واضحاً تحت تأثير
حروب التحرر من الاستعمار من جهة، وصراعات الحرب
الباردة بين القوى العظمى من جهة أخرى. وحينما
أفسحت البنوية مكانها لما بعد الحدادة، كانت تلكما
القوتان قد التقتا معاً محدثة تأثيرات ملحوظة فى
الستينيات تجلت فى المضلات شبه الثورية داخل
المجتمعات الاستعمارية فى أمريكا وأوروبا.

فما بعد الحدادة، التي يمكن اعتبارها نوعاً من
السيميائية أقل وعياً بالذات، كانت إحدى الاستجابات
الهامة للصدمات التي فككت كل شيء فى ذلك
الحين: الصدمات التي زاد من حدتها انكشاف الأوهام
التي انتطرت عليها النظام الاستعماري والكاذب التي
تأسست عليها الحرب الباردة والتي جعلت الغرب عاجزاً
عن تأكيد (دع عنك انجاز) ما يدعيه لنفسه من تفوق
أخلاقي. وجعلت الحرب الباردة التي تهاوت تبدو بمثابة
لوحة استعراضية للادعاءات العالمية حول جوانب الخير
والشر فى الآمال المحيطة للحدادة.

وعلى ذلك يمكن القول بأن مابعد الحدادة هى نتاج
للأحداث السياسية والاجتماعية التي أدت والتي تربت
على حركات مايو ٦٨ فى باريس. فالسياسة الجنسية
لفوكو، وإعادة صياغة لاكان للتحليل النفسى،
والنظريات النسوية لكريستيفا وإيجراى، وسياسة
الاختلاف لدريدا، وسياسة التحليل الشيزويدي لدولوز
وجوتارى*؛ كلها استمدت جذورها، بطريقة أو أخرى،
من السياسة الثورية فى أواخر الستينيات، التي تحدث
طموحات العالم الممرز «لديجولية» مابعد الحرب.

فإذا كان اليساريون الأمريكيون قد أخذوا يفكرون فى
بديل يسارى جديد لكل من اليسار الماركسى القديم
وليبرالية جونسون - همفرى؛ فإن المثقفين الفرنسيين

حدثا راديكاليا مثل الذى نجده لدى «هابرماس» لم يجد بدا من التحول إلى اللغويات فى نظريته عن الفعل التواصلى.

يمكن إذن تصور تلك التحولات متسلسلة على النحو التالى:

حدث تحول فى النظر إلى وحدة التحليل السوسولوجى - الثقافية من التصورات الحدائية التى تجعل وحدة التحليل هى الفرد المستقل باعتباره مصدر الفعل الاجتماعى، إلى ادراك أن الفرد محدود أو مقيد ببنيات الأشياء.

وبذلك تحول التحليل إلى بنيات الأشياء، لكن لكونها غير ملموسة وتترك بالمرجى، اتجه التركيز إلى نظم العلامات (اللغة) باعتبارها التجسيد الملموس للممارسة.

وتم التعامل مع تلك النظم العلامية أولا على أنها تمثيلات للبنيات الاجتماعية أى تتحقق فيها ويتم الافصاح من خلالها عن بنية الواقع (البنيوية).

ثم تحولت نظم العلامات التى أصبحت هى اللغة، إلى المجال الوحيد الذى يمكن التعامل معه والذى لا يفسح بأى درجة من الوضوح عن حقيقة محددة ذات معنى كامنة وراءه. (مابعد البنيوية ومابعد الحدائية).

لكن «سكوت لاش» يحلل نفس الموضوع من زاوية أخرى تركز على التحولات التى طرأت أساسا فى مجال الاقتصاد السياسى وتأثيراتها فى التركيبية الاجتماعية والثقافة وممارسات الحياة اليومية.

فهو يرى أن مابعد الحدائية مرتبطة بتحول الرأسمالية من رأسمالية منظمة إلى رأسمالية غير منظمة، وما يصاحب ذلك من إعادة صياغة البنية الاجتماعية، ومن عدم تنظيم العلاقات الاجتماعية. فثمة نظام جديد للتراكم أخذ يصبح بصورة متزايدة نظاما دلاليا (علاميا). فالسلع المنتجة أصبحت تتعوى بصورة متزايدة على قدر أكبر من السلع الثقافية. ووسائل الانتاج نفسها أخذت تكتسب طابعا ثقافيا بصورة متزايدة، مما جعل علاقات الانتاج بلا وسط قائم فى وسائل الانتاج المادية، بل أصبحت تلك العلاقات مسائل تتعلق

بالخطاب وبالتواصل المفتوح بين الادارة والموظفين.

كذلك يتسم الاقتصاد السياسى لما بعد الحدائية بالانتاج المرن متعدد الأنماط الذى يلبي الاحتياجات الخاصة والمتغيرة ويهتم بالأسلوب ويزمينة المنتج، الذى أصبح يستهلك لقيمته الدلالية أكثر من قيمته الاستعمالية. كذلك تنوعت الهويات الجمعية والفردية فى ظل الرأسمالية غير المنظمة مما خلق تنوعا فى التدفق وفى أنماط الاستهلاك. وفى الميل الشديد لما هو عملى ومباشر.

كذلك فاعتماد ثقافة مابعد الحدائية فى تأثيرها، ليس على المعنى بل على وقعها على المتلقى، أدى إلى أقول المعنى. وهى عملية يمكن فهمها من خلال المفهوم الاقتصادى الخاص بوفرة الدوال بما يزيد على المدلولات مما جعل جزءا من الدوال يهيم بلا معنى. كما جعل الجزء المحمل بالمعنى ينتمى لبيئة مصنوعة وليس لعمليات السوق. كما أن كثرة من السلع أصبحت قيمتها تتحدد فى قدرتها على تقديم خدمة ثقافية. مما أوجد اقتصاد «الخدمة الذاتية» ليحل محل اقتصاد الخدمات. وهو الاقتصاد الخاص بالسلع الثقافية التى تحمل قيمتها الاستعمالية وقيمته الدلالية فى خواصها الدلالية وهى سلع تتراوح بين أن تكون تمثيلات أو رموز أو معلومات. وفروع مثل ذلك القطاع أصبحت متسعة ومتنامية متمثلة فى التعليم، والأدوات السمعية والبصرية، والنشر، والسياحة، والاعلان.

ويمكن ملاحظة أن ثمة عمليتين ترافقتا مع تيار ما بعد الحدائية:

الأولى هى الاحباطات الناشئة عن اخفاق توقعات الحدائية فيما يتعلق خاصة بالثوحد والتقدم الانسانى والتحرر فى مختلف المجالات،

والثانية هى التحولات التكنولوجية - المعلوماتية والاتصالية - التى شهدتها المجتمع المعاصر، وتأثيراتها الملموسة، من خلال القوى المهيمنة عليها، على مختلف مجالات الواقع الاجتماعى والمعرفى. وهى التى تحدث عنها ليوتار فى «الوضع مابعد الحدائى».

ما بعد الحدائية والنظرية الاجتماعية:

لعل الاشكالية الحقيقية للرؤية مابعد الحدائية هى

والحكايات، وما إلى ذلك من تمثيلات تجرى عبر مختلف مستويات الحياة الاجتماعية. (Blackwell)

كيف يمكن إذن تكوين نظرية اجتماعية من داخل اللغة أو من داخل التفكير الذى لا يتجاوز ذاته؟ هذا ما يحاول «ليميرت» أن يفعله. فهو يرى أن ما ينطوى عليه الموقف من الكتابة باعتبارها ممارسة عقلية هو - من المنظور السوسولوجى - أن الفعل متوجه نحو مجال لعب مفتوح لا وجود فيه لقواعد مقيدة متأصلة. فالمجال المبني على ذلك النحو يتميز بأنه مجال مفتوح حافل بالاختلافات، والغياب، واللعب. فمثل هذه النظرة يمكن أن تشكل أساسا لنموذج نظرى مضمونه هو النظر للفعل الاجتماعى باعتباره ممارسات لا تتجاوز ذاتها فى مجال لعب مفتوح ديناميكيا. لكن ما بعد الحدثة، من ناحية أخرى، ترفض النماذج لأن النموذج يفترض أن الواقع (الطبيعى أو الاجتماعى) يمكن تمثيله أى يمكن أن يصبح «حاضرا مرة أخرى» فى لغة المعرفة. وعلى ذلك، فالمعرفة ما بعد الحدثية، هى نتيجة ترتب على الفعل فى مجال اللعب، وليست تمثيلا له، والنظرية الاجتماعية ما بعد الحدثية، سواء أكانت سوسولوجية صريحة أم لا، تظل ذات طبيعة خطائية بمعنى أنها تفسر موضوعها من خلال تأملها لضرورة ولطبيعة التفسير ذاته. ولاشك أن ثمة مشكلة فى جعل الخطاب موضوعا للتحليل السوسولوجى ووسيطا له فى نفس الوقت. لكن المشكلة الأكبر هى اتخاذ الخطاب كموضوع للدراسة. وهى مشكلة تفصح عن نفسها بجلاء إذا تساءلنا حول ما إذا كان هناك، فى العالم «الحقيقى»، فعل اجتماعى غير خطائى. أم إن الفعل العقلى الخطائى عليه أن يتعامل مع مواد خطائية أخرى من نفس النوع. فهذا هو ما تعنيه ما بعد البنيمية «بالتناص» بمعناه الدقيق. ومن هذه الناحية، فبإمكانها تحقيق نجاحات فى مجالات مثل الأدب وكذلك بالنسبة للمتممين للزعة النسوية أو العالم الثالث أو الأفراد أمريكان الذين يستطيعون القيام بتعرية خطاب القوة من خلال مثل تلك التحليلات.

لكن يظل السؤال قائما: كيف يمكن بناء نظرية اجتماعية دون الاقرار بوجود حقيقة أو حقائق ما فى الواقع؟

الموقف الذى يترتب عليها تجاه الواقع الاجتماعى. فهى من ناحية تنفى الواقع الاجتماعى باعتباره حقيقة ما متجاوزة للغة، لكنها من ناحية أخرى لاستطيع ألا تتعامل مع الواقع الاجتماعى الذى نحا فيه جميعا والذى تشكل داخله ظاهرة الوجود الإنسانى ذاته بوصفه وجودا لا يمكن اختزاله إلى المستوى البيولوجى وحده.

ولو أخذنا أحد قواميس علم الاجتماع وبحثنا عن مادة «ما بعد البنوية» و«ما بعد الحدثة» لوجدنا أن ما بعد البنوية هى منظور يقوم على الاعتقاد بأن الكلمات لا تشير إلى واقع خارجى ملموس وإنما تشير فقط إلى كلمات أخرى. وهذه الكلمات الأخرى نستخدمها لبنى الحقيقة الاجتماعية. ونحن نخطئ لو تصورنا أن تلك الحقيقة المبنية هى شيء أكثر مما هى عليه، أى أن لها واقعا يتجاوز الكلمات التى نستخدمها لبناء أفكارنا حول ما هو حقيقى أو واقعى. ربما أن الناس هم الذين يبتكرون ويستخدمون تلك الكلمات فهم إذن مشاركون فاعلون فى خلق الحقيقة الاجتماعية التى يحون داخلها وليسوا هم مجرد كائنات واقعة تحت تأثيرات محدودة بحقيقة خارجية قائمة وراء ما نسموه. على أن هناك اتجاهها وسطا يذهب إلى أن الأفراد يشكلون واقعهم الاجتماعى ويتشكلون من خلاله فى آن معا. (Blackwell)

كذلك فتعريف «ما بعد الحدثة» سوسولوجيا لا يكاد يخرج عن ذلك المضمون. فهى وجهة نظر رافضة لمقولات الحدثة حول الحقيقة والجمال والأخلاق. إذ ترى أن هذه الأشياء ليست ذات وجود موضوعى تتجاوز الطريقة التى نفكر أو نكتب أو نتحدث بها عنها. وبالتالي فبالنسبة لما بعد الحدثة، فالحياة الاجتماعية ليست واقعا اجتماعيا قائما هناك ينتظرنا لنكتشف كيف يعمل. وإنما ما نخبره نحن بوصفه حياة اجتماعية لا يزيد على كونه - بهذه الدرجة أو تلك - ما نفكر فيه على هذا النحو، وثمة طرق متنوعة ومتغيرة للتفكير فيه بوصفه كذلك. أى أنه لا وجود لمجتمعات أو جماعات أو تكوينات أسرية ككيانات ثابتة، وإنما كل مالدينا هو تيار متواصل من المحادثات، والنماذج المجردة،

فالذي يجعل نصا ما «تجريبيًا» هو اشارته إلى معطيات واقع غير لغوي، لكنه لا يشير إليها فحسب بل لا يمكن تجنب فكرة أنه مستمد منها، وكون أنه مستمد منها يعنى أنها هي المصدر والأصل، أى أن الممارسة الواقعية هي مصدر نشأة النص التجريبي وأن هذه الخاصية - تحليلًا - هي ما تجعله كذلك.

من ناحية أخرى، فوفقًا لأية قواعد أو مناهج سيتم تعامل النص النظري مع النص التجريبي؟ أعنى هل يمكن أن تكون تلك القواعد والمناهج لغوية بحتة؟ أم أنها تنشأ من التفكير في معطيات الواقع الذي يتحدث عنه النص التجريبي. ليس هذا فحسب، بل ان معطيات هذا الواقع تصبح هي مرجعية الصواب والخطأ في الحكم على النص التجريبي. فليس كل نص تجريبي صحيحًا بالضرورة والا كان علينا أن نفترض مصدرًا مجاوزًا للواقع يضمن صوابه. وحتى في هذه الحالة فمن الصعب تصور أن مثل ذلك المصدر يمكن أن يكون لغويًا.

وعلى ذلك، فالنموذج مابعد الحدائي للنظرية الاجتماعية، كما يقدمه «ليميرت»، يجد نفسه مضطراً أولاً للتعامل مع واقع تجريبي وثانياً لجعل الممارسة التجريبية ذاتها هي مقياس صواب النص التجريبي المستمد منها. لكنه - حين يفعل ذلك - يكف عن أن يكون «مابعد حدائياً» لأنه يطوى صراحة على الاقرار بفكرة التمثيل، التي يعتبر رفضها المحور الأساسي للفكر ما بعد الحدائي.

ما هي الحدائيات؟

ما بعد الحدائيات، كما يتضح من العرض الذي قدمته، هي محاولة للتجاوز النقدي للمقولات الفكرية للحدائيات. فما هي هذه الحدائيات وما أهم ملامحها؟

يشير سيدمان إلى أن ثقافة «التنوير» هي مركز الحدائيات الغربية. (Seidman, p.1) و «التنوير» هو مرحلة في الفكر الأوربي تميزت بالتأكيد على الخبرة والعقل الانساني، وعلى عدم الثقة بالدين وسلطة التقاليد. كما تميزت بالنشأة التدريجية للمثل التي تبنتها المجتمعات الليبرالية، العلمانية، الديمقراطية. ورغم اختلاف تعبيراتها الفكرية، إلا أنه يمكن القول بأنها كانت مرتبطة - فكرياً - إلى حد كبير بنظرة مادية للكائنات البشرية، ويشعور

يجب ليميرت على ذلك بأنه من الممكن أن تتفق على أن معطيات الواقع ضرورية حتى بالنسبة للسوسيولوجيا مابعد الحدائيات. ومع ذلك فقد نقبل القول بأن تلك المعطيات ليس من الضروري أن تكون من نوعية مختلفة عن النظرية ولا أن تكون غير خطائية.

فمقاربة مابعد الحدائيات لفكرة «الواقع» أو «الحقيقة» يمكن ان تكون ذات طابع عملي. بأن نتساءل عما نعنيه بتلك الفكرة وما اذا كان من الممكن أن نلتف حولها حتى نزيد من قدرتنا على أن نعرف ونناقش. فهل بمقدور نظرية «النصوص»، بما فيها النصوص الخطابية، ان تقارب المشكلات التي تتعامل معها السوسيولوجيا والعلوم الأخرى بالرجوع إلى فكرة مثل «الحقيقة» أو «الواقع التجريبي»؟

يتوقف قبول مثل هذا البديل على معقولة أربعة افتراضات:

- ١- أن النظرية في صميمها نشاط خطائي،
- ٢- أن النصوص النظرية يمكن أن تكون على علاقة خطائية بواقع تجريبي هو بلا استثناء نص،
- ٣- أن النصوص التجريبية تعتمد على هذه العلاقة بالنصوص النظرية لكي تصبح ذات قيمة عقلية أو علمية،
- ٤- أن التفسيرات الخطابية، في بعض الحالات على الأقل، تؤدي إلى مزيد من الفهم بدرجة معقولة (Lemert, 110,113)

ومن الواضح هنا أن «ليميرت» يحاول التوفيق بين الاقرار بمعطيات الواقع الموضوعية وبين العالم اللغوي لما بعد الحدائيات. وهو يفعل ذلك بأن يحول الواقع التجريبي إلى «نص تجريبي»، ورغم أنه «تجريبي» أى يتحدث ويتعامل مع وقائع غير لغوية، إلا أنه لغوي من حيث هو «نص». وتأتى عملية التنظير - التفكير التحليلي والتركيبى والاستدلالي - للتعامل مع ذلك «النص التجريبي» بدلا من التعامل مع الواقع المنتج لذلك النص.

ومثل هذا النموذج لا يخلو من تناقضات ولا يجب عن تساؤلات أساسية بالنسبة لموضوعه.

وهذه التمايزات مكنت من نشأة «الواقعية» فى مختلف المجالات. ومحور الواقعية هو فكرة «التمثيل»: أن شيئا ما يمثل (أو ينوب عن أو يعكس) شيئا آخر، غالبا من طبيعة مغايرة. فالواقعية المعرفية تفترض أن المفاهيم والأفكار بإمكانها إعطاء صورة حقيقية عن الواقع (الموضوعي). وتفترض تمايز العلمانى عن الدينى، والفكرى عن الطبيعى والاجتماعى. والواقعية الأخلاقية / السياسية تؤسس الأخلاق (أو السياسة) على قوانين الطبيعة أو على العقل. والأخلاق تفرق بين «ما يجب أن يكون» وبين «ما هو كائن».

أما الواقعية الجمالية فهي تعتبر أن «الجمالى» هو «تمثيلات»: يقوم فيها نوع معين من الكيانات بتمثيل نوع آخر. وإن كانت مثل هذه «التمثيلات» لاتصور «حقيقة موضوعية» على نحو ما نجد فى قضايا ومفاهيم العلوم. لكنها فى الفن تتبنى الموصفات العلمانية الخاصة بالمنظور، وفى الأدب تجرى الأحداث وفقا لمفهوم السببية (النفسية غالبا) وتتكون الرواية (خاصة فى القرن الثامن عشر) من بداية ووسط ونهاية فى تسلسل عقلانى. (الواقعية السردية).

(Lash: 6-8 & 1394)

وتترتب على فكرة «التمثيل» هذه عدة نتائج هى فرضيات قائمة وراء تلك الفكرة:

- أن المعرفة تمثيل للواقع (الطبيعى أو الاجتماعى)
- أن هناك حقيقة قائمة فى الواقع تقوم الذات العارفة بتصويرها، وتصوغ ذلك فى لغة محملة بالمعنى الذى يشر إلى «أصل» «موضوعي»، أو إلى «مركز» تنبع منه الحقائق.
- أن «الذات» الانسانية واعية وعاقلة وقادرة على ادراك الواقع، وهى بذلك متماثلة مع ذاتها دون انقسامات أو تمايزات داخلية.
- أن الفرد الانسانى فاعل اجتماعى عاقل قادر على الاختيار العقلانى، وعلى السيطرة على الواقع الطبيعى والاجتماعى.
- أن التقدم الانسانى والتحرر يشكل مسار حركة التاريخ.
- أنه يمكن لمنظومات تفسيرية كبرى ان تقدم تصورا صحيحا للواقع بمختلف جوانبه ومستوياته، وتقود إلى

متفائل بقدره الانسان على تحقيق التقدم من خلال التعليم (والبحث العلمى الهادف للسيطرة على الطبيعة والمجتمع)، وبموقف يعلى من قيمة المنفعة فى المجال الاجتماعى والأخلاقي. (Oxford., Flew)

ومثل هذا التعريف، وإن كان ينطوى ضمنا على مقولات الحدأة التى ركزت عليها مابعد الحدأة، إلا أنه لا يبرزها بدرجة كافية. لكننا نجد هذه المقولات - بدرجة أو أخرى من الوضوح - فى التعريف السوسولوجى للحدأة، وفى تحليل سكوت لاش لمقولاتها.

فسوسولوجيا، نجد أن الحدأة هى وجهة نظر خاصة تدور حول امكانات واتجاه الحياة الاجتماعية البشرية. ونجد جذورها فى «التنوير» وتأسس على الإيمان بالتفكير العقلانى. ومن منظور الحدأة فإن: الحقيقة؛ والجمال؛ والأخلاق؛ توجد كحقائق موضوعية يمكن اكتشافها ومعرفة وفهمها من خلال التفكير العقلانى والوسائل العلمية. ومثل هذه النظرة، لاتجعل التقدم الانسانى حتميا فحسب، بل هى تزوده بأساس لزيادة سيطرة الانسان على الوضع الانسانى ولزيادة حرية الأفراد. (Blackwell)

أما سكوت لاش، فهو يركز على جانب آخر. فالحدأة، كما يراها، تتميز بأن المجالات الثقافية المختلفة تمايز وتستقل عن بعضها البعض استقلالا تاما، بحيث يصبح كل مجال هو الذى يضع معايير من طبيعته ذاتها وليس من أى شىء خارجه. وهذا يعنى أن القيمة داخل أى مجال ثقافى تعتمد على كيف يتطابق الموضوع الثقافى مع المعايير الخاصة بذلك المجال فى حد ذاته. فالقضايا النظرية تصبح أقل اعتمادا على مدى اعادة انتاجها للواقع، وأكثر اعتمادا على مدى استنادها إلى الأدلة والبراهين المستمدة من «المقال النظرى». والشئ نفسه صحيح بالنسبة للأخلاقيات.

ويحدد لاش، داخل عملية الحدأة الفكرية، مرحلتين - بمعنى من المعانى - شهدت الأولى منها تمايزا بين الثقافة العلمانية والثقافة الدينية فى عصر النهضة، وشهدت الثانية تمايزا بين النظرى؛ والأخلاقي (السياسى)؛ والجمالى؛ فى القرن الثامن عشر.

وهذه المقولات هي محاولت ما بعد الحداثة تجاوزه نقديا.

والمسألة هنا هي أن ثمة افتراضات حداثية أصبحت تعاني من أزمة نتيجة للأحداث والتطورات التي شهدتها القرن العشرون خاصة. افتراضات من مثل: وحدة الانسانية؛ وأن الفرد هو القوة المبدعة للمجتمع وللتاريخ؛ وتفوق الغرب؛ وأن المعرفة العلمية هي «الحقيقة»؛ والايمان بعتمية التقدم الاجتماعي والانساني.

فقد عانت تلك الافتراضات من أزمة ظهرت ملامحها الخارجية في حالة من الفوران الثقافي في كل مكان (بتعبير سيدمان) تمثل في: عودة الأصولية الدينية؛ انحسار سلطة مؤسسات اجتماعية أساسية؛ ضعف الأيديولوجيات ودور الأحزاب الغربية؛ الحروب الثقافية التي احتدمت حول المعايير الأدبية والجمالية وحول نماذج المعرفة.

فهل يعني ذلك انتهاء الحداثة؟ يجب سيدمان على ذلك بالنفي. ذلك أن ثمة معالم حداثية أساسية تشكل قوام العالم المعاصر. منها: الاقتصاد القائم على الصناعة؛ والسياسات المتمركزة حول الدولة القومية؛ والأحزاب السياسية؛ وجماعات المصالح؛ والمناظرات الأيديولوجية التي تدور حول الجدارة النسبية لتنظيم السوق والدولة بحيث يؤدي للنمو الاقتصادي والتقدم الاجتماعي؛ والتخصص المؤسسي وتخصيص الأدوار والبخيرات داخل المؤسسات؛ والمعرفة المقسمة إلى مباحث والمنظمة حول أيديولوجيا التقدم والتنوير العلمي؛ والاحتراف العام بثقافة الخلاص الفردي والأمل التحرري.

ومعنى ذلك: أن الحداثة لم تستنفد قواها. فهي وإن كانت في أزمة إلا أنها مستمرة في تشكيل معالم حياتنا المعاصرة. (p2. Seidman).

أود في ختام هذا المقال أن أبدي بعض الملاحظات أو التساؤلات النقدية حول مابعد الحداثة. وسأجزها في أربع نقاط:

- تختص الأولى بالفرضية مابعد الحداثية: إذ يتحرك ما بعد الحداثيون داخل فرضية أساسية، غير معلنة، لكنها متحققة وراء طريقة تفكيرهم في كل النقاط التي أتاروها ضد الحداثة: اللغة هي كل ما هنالك؛ الذات تصور وهمي؛ المعنى والحقيقة صياغات لغوية؛ العقل الفاعل افتراض ميتافيزيقي.

هذه الفرضية هي أنه إما أن تكون اللغة وسيطا تتعامل معه من خارجه أو أن تكون هي كل ما هنالك. والذات: إما أن تكون متوحدة داخليا وثابتة وكائنة على نحو ملموس أو تكون وهما. والمعنى والحقيقة: إما أن تكون أشياء قائمة هناك برأسها بحيث يمكن رصدها أو تكون مجرد صياغات لغوية. والعقل: إما أن يكون كيانا مستقلا بذاته أو يصبح فرضية ميتافيزيقية.

أعني أنه وراء كل نقطة من تلك النقاط هناك تصور محدد لما يجب أن تكون عليه الأشياء حتى نتعامل معها على أنها موجودة فإن لم تكن كذلك فهي ليست ذات وجود. فليس لديهم أي تصور أو احتمال لأن تكون تلك الموضوعات حقيقية على نحو غير الذي يتصورون به ما يجب أن يتسم به ما هو حقيقي. والتصور الذي يتخذونه موضوعا لنقدهم هو بالفعل ذلك التصور الذي يسهل نفاه. فإذا تم ذلك اعتبروا أن الموضوع ذاته أي موضوع ذلك التصور، نفسه، قد تم نفاه. وتصوراتهم ذاتها لتلك الموضوعات تتسم بالاختزالية والتشويه.

فهم يتوقعون أن يروا الذات، والمعنى، والحقيقة، والعقل: كأشياء كائنة قائمة بذاتها. فإذا لم تكن موجودة على هذا النحو فليس لها وجود. وهذا هو الجذر الحسي المباشر للتصورات ما بعد الحداثية. وهو تصور في أساسه ميتافيزيقي بمعنى أنه مفارق للواقع دون أن يكون تجريدا مستمدا منه، ذلك الواقع الذي هو ليس مجرد أشياء: بل أيضا عمليات وعلاقات. وعلى المستوى الانساني: فعاليات وإرادات ورغبات واحتياجات. هذا أولا. وثانيا: فللواقع أيضا، على ذلك النحو، مستويات متعددة تدرسها العلوم الفيزيائية والرياضية والانسانية. ولكل منها مفاهيمه ومناهجه وأدواته التي تشكل الوسائط المعرفية للتعامل معه. هذه الوسائط ذاتها ابداع انساني. وهي امتداد للحواس الانسانية، وهي بصفتها تلك، وإن كان لها

فى تلك الحالة. هل يبقى لها سوى الاحالة الذاتية الى نفسها والتي هى عملية لانهاية ودائرية لاتتوقف. ألا تتحول اللغة فى هذه الحالة، الى أصل ما، ومركز ما، وهوية ما، مكتفية بذاتها عما سواها. تفرض نفسها على الحياة الانسانية دون وظيفة ودون معنى. وتتوقف عن أن تكون ابداً انسانياً تاريخياً ينشأ تلبية لاحتياجات ووظائف الحياة الاجتماعية والانسانية. وتتحول بذلك إلى وجود ذاتي الخلق ذاتي المركز ذاتي الحركة مستغن عما سواه.

ألا تتحول اللغة - لدى ما بعد الحدائين - إلى إله جديد. جنيد لأنه إله بلا معنى يتمتع حين يكفى بذاته بمقام خاص يجعله زائداً على الحاجة ويجعله مجرد موضوع للعب. إلى نوع خاص من اللعب يفرض نفسه علينا دون أن يستدعيه أحد أو يختاره أحد.

والا تكون ما بعد الحدائة، من هذه الزاوية، بعد أن وعدتنا بإلغاء الأصل والمركز والذات والهوية والمعنى والحقيقة المتعالية، تركتنا أمام وجود حولته إلى ميتافيزيقا كاملة. فوق بشرية وفوق اجتماعية وفوق تاريخية وفوق فيزيقية. أمام وجود ذاتي المنشأ والغاية متعالي على كل ما يتعلق بالعالم الأرضي. يفرض نفسه علينا ويتخللنا فى كل جوانب حياتنا دون أن تكون لنا إرادة ولا قدرة على فهمه بل دون أن تكون لدينا أية رغبة أو حاجة إلى وجوده.

- أما النقطة الثالثة فتتخص بحكاية «الحكايات الكبرى»؛ والتي هى مسألة الأساق التفسيرية ذات الطابع الكلى.

فالواقع أن الانسان فى حاجة عميقة إلى الشعور بالمعنى فى العالم الذى يحيا فيه. وهى حاجة ليست فردية فحسب بل اجتماعية أيضاً. لذلك يميل الانسان دائماً الى تكوين صورة ما لتفسير ذلك العالم. هذه الصورة لا تكون غالباً، ذات طبيعة معرفية بالكامل، أى أنها ليست انساقاً مبنية على معارف علمية خالصة، بل هى مزيج من المعارف (الجزئية وربما غير المترابطة بالحكام)؛ ومن الايديولوجيا (التصورات الناشئة عن الوضع الاجتماعى والثقافى والتي تعبر عن منظور معين للرؤية)؛ ومن الرغبة أو التمنى أو التخيل (المسيخال بالتعبير الحديث). هى مزيج من كل ذلك، لكننا - فى

واقعا الخاص، إلا أنها ليست من طبيعة مستوى الواقع الذى تدرسه. واللغة هى إحدى تلك الأدوات وإن تميزت عنها جميعاً بأنها ملازمة للتفكير الانسانى، وبأنها بينما تتشكل من خلال الفعلية الانسانية فإنها بدورها تشكل طريقة التفكير وبنية التصورات والفعاليات الانسانية.

وما بعد الحدائة تتوقف عند هذه اللحظة. أى اللحظة التى تبدو فيها اللغة وهى تحيل الى ذاتها؛ وهى تشكل العقل الانسانى؛ وهى تحيط بعالم الانسان من كل جوانبه. دون أن ترى اللحظات الأخرى فى نفس الظاهرة اللغوية. لحظات نشأة التاريخة للغة؛ واكتساب اللغة؛ وتطور اللغة مع تطور الوضع الانسانى؛ واحالتها المستمرة الى مالىس لغويًا. وهو ما نقفنا إلى النقطة الثانية التى تتخص باللغة ما بعد الحدائية.

فاللغة وسيط تعبيرى / تواصلى / اخبارى يتعلق بالخبرة الانسانية بالواقع، وتدألها فى الفضاء الاجتماعى. وهى أكثر من ذلك وسيط لفهم ذلك الواقع من خلال الخبرة الانسانية. فهى تتخلل كل عمليات التفكير والاحساس والادراك.

رغم ذلك فهى لاتشكل نفسها بنفسها تلقائياً. أى انها لاتنظم فى عبارات ذات معنى (أى تنتظم فى تكوينات رمزية تصبح مفهومة لدى المتلقى) إلا من خلال عملية ليست هى ذاتها لغوية. ذلك ان اللغة نشأت داخل التاريخ وتشكلت من خلاله. وإذن فهناك عمليات ذات طبيعة غير لغوية تنظم مفردات وتراكيب اللغة بطريقة معينة وخاصة تجعلها قادرة على القيام بوظيفة محددة بالنسبة لكل موقف محدد.

وهى لا يمكنها القيام بتلك الوظيفة الا من خلال احوالها الدائمة الى مالىس لغويًا. وهنا بالتحديد تكمن قيمتها كإطار رمزى.

وتصور أن اللغة لاتحيل الا لذاتها لايفسر لنا أهم خصائص اللغة وهى أنه يتيح العبارة اللغوية فعل ما أو استجابة ما؛ على مستوى التفكير أو الشعور أو الادراك، أو فعل حركى يحدث تغييراً ما أو أثراً ما فى واقع معين. فلو كانت اللغة لاتحيل الا لذاتها فكيف نفسر اقترانها بالتأثيرات التى تحدثها. وماذا يمكن أن تكون وظيفتها

نهاية الأمر (أو في بدايته) - تعبر عن احتياج انساني - فردى واجتماعى - لتحقيق الشعور بالمعنى والغاية. وكون أن مثل تلك الأنساق التفسيرية الكلية يمكن أن تتحول - أو تحولت بالفعل - إلى منظومة دوجمائية تردى ثوبا معرفيا، فليست هذه خاصية متأصلة فى بنية تلك «الحكايات» ذاتها. وإنما هى تعبير عن تحولات تجرى عليها من قبل فاعلين اجتماعيين وسياسيين لأسباب ليست ناشئة بالضرورة من خصائص تلك «الحكايات».

ولعل الموقف الفعال ازاء تلك التحولات هو تحليلها نقديا لكشف آليات عملها وتحديد نطاقها التاريخي وحدودها المعرفية.

ولست أعنى بذلك، أننا علينا أن نبقى على تلك «الحكايات الكبرى» كما هى. لأنها فى الواقع الفعلية، تشهد تغيرات بفعل عوامل عديدة: معرفية وثقافية واجتماعية وتكنولوجية. فمع تغير الوضع الانساني تتغير طبيعة ومكونات «الحكايات» المانحة للمعنى. لكن يبدو، أن الانسان، حتى عصرنا الحالى على الأقل، مازالت لديه حاجة عميقة للمعنى، للشعور بأن العالم حوله مفهوم على نحو ما، وقابل لأن يسيطر عليه الانسان ويوجهه اى قابل لأن يكون انسانيا. وبالتالي، فهو فى حاجة «الحكايات الكبرى» ما.

على أن الشعور بهذه الحاجة الانسانية العميقة هو ما نفتقده عموما لدى ما بعد الحداثيين، فهم يتحدثون عن الانسان دون أن يلتفتوا كثيرا الى انه كائن حى وأغ. وأن الحياة والوعي لها متطلباتها ولها فعاليتها ولها تحقيقاتها. وما يفعلونه، على مستوى الفعل، هو أنهم يستبدلون «الحكايات الكبرى»، «حكايات صغرى» بعضها ينطوى على تبصرات نافذة، لكن أكثرها، عقيم غير منتج للمعنى.

فحكاية «اللغة» التى لانحيل إلا لذاتها، وحكاية «الذات» التى تحلت إلى وهم؛ وحكاية «المعنى» الذى اختفى بلا رجعة؛ وحكاية «الواقع» الذى أصبح من المحال ادراكه: هذه كلها حكايات «صغرى» تتسم بعقم معرفى متفرد. وهى فى أحسن الحالات تعبير عن احتجاج ما وتمرد ما على أوضاع واحباطات شهدتها القرن العشرون.

على أن ثمة «حكايات صغرى» أخرى، يمكن أن تكون ذات تبصرات معرفية وفكرية عميقة، خاصة إذا نزعنا عنها قشرتها الخارجية التى تدخلها فى اطار حكايات النوع الآخر. أعنى بذلك: حكاية المعرفة التى تتخللها وتشكلها وتشكل بها القوة (أو السلطة) والتى تخلق - من هذه الزاوية - أنظمة متعددة للحقيقة؛ وحكاية التحليل الملموس للوقائع التاريخية (خاصة تاريخ نظم الأفكار) دون قوالب جاهزة سلفا؛ وحكاية النضالات السياسية «الصغرى» التى تشكل فى مجموعها تمحرا من مفهوم السلطة ذاته. فأمثال هذه الحكايات يمكن فعلا أن تؤدى بنا إلى وضع انساني ومعرفى أفضل، اذا تم تبنيها وتحويلها إلى ممارسة اجتماعية فعلية.

- أما النقطة الأخيرة فتتعلق بما يمكن تسميته بالهاجس مابعد الحداثي.

فالملاحظ - أولا - أن ما بعد الحداثة تقوم على رفض أشياء معينة: التفسيرات والأنساق الكلية التى تحاول فهم كل شيء من خلال نظرية واحدة؛ والذات المتوحدة العاقلة التى تختار أفعالها بحرية والقدرة على المعرفة وعلى صنع الواقع الانساني؛ والموضوعية التى تجعل الواقع - الطبيعي والانساني - ذا حقيقة مستقلة، على الذات العارفة أن تكتشفها؛ وتمثيل الواقع فى الفكر بحيث يصبح منعكسا فى مقولاته، ويصبح بمثابة الأصل والمركز الذى تستقى منه الحقائق؛ وحيادية المعرفة العلمية التى تستبعد العناصر الذاتية وتجعل المعرفة تبدو يقينية النتائج.

والملاحظ - ثانيا - أن رفض مابعد الحداثة لتلك الأشياء لا يستند إلى استدالات أو منطق متماسك يحاول أن يقتنع القارئ بصواب مايلذهب اليه. وإنما يعزو الأفكار المرفوضة إلى أوهام معينة مثل ميتافيزيقا حضور الصوت أو الكلمة، ويجرز التحول المستمر بين الدوال والمدلولات؛ أو تشيع اللغة بالمجاز؛ أو تخلل الرغبة وإرادة القوة للعمليات العقلية؛ أو يصف عمليات صنع الحقائق فى السياقات المختلفة بهدف السيطرة العقلية على الأفراد من داخلهم؛ أو عزو العلامات والدوال لعالم الانسان وحلولها محل المدلولات.

ادعاء امتلاك الحقيقة، أن يتم نفي كل المقولات المعرفية المتعلقة بمسألة المعنى والحقيقة (أو الواقع)؟
 أعتقد أن ذلك لم يكن ضرورياً، بل ربما كان من شأن ذلك النفي جعل المسألة إشكالية بلا حل. بينما لو فهمنا تلك المقولات داخل إطار التفاعل المتبادل بين الإدراك والخبرة الإنسانية من جانب وبين معطيات الواقع - كأشياء وعمليات وعلاقات - ذات المستويات المتعددة، من جانب آخر؛ فسنجد لدينا منظورات متعددة للتعامل معرفياً مع الواقع دون أن يكون علينا أن نتصور أن ثمة جوهر ما أو ماهية ما قائمة وراءه علينا أن تمثلها في أذهاننا، ودون أن يكون علينا أن نبرهن نظرياً على وجود الواقع لأن التفكير النظري نفسه منشؤه الممارسة الإنسانية الاجتماعية التاريخية ذاتها وليست أية أطر استدلالية منطقية.

والنقطتان أولاً وثانياً معاً تعطيان الانطباع بأن رفض تلك الأشياء كان سابقاً على وليس تالياً لما يقدم كتبرير له. وبذلك يظل التساؤل عن مصدر ذلك الرفض مفتوحاً.

ولو بحثنا عما هو مشترك بين الأشياء المرفوضة لربما وجدناه فيما يمكن تسميته بادعاء امتلاك الحقيقة. إذ يبدو أن ثمة حاجساً أو مزاجاً عقلياً ونفسياً خاصاً تكون لدى مفكرى ما بعد الحداثة، وربما لدى غيرهم من المثقفين من جيلهم والأجيال التالية، جعلهم ينفرون من ادعاء امتلاك الحقيقة، ذلك الادعاء الذي بدا لهم - على المستوى العقلي والنفسى والاجتماعى - واضح البطلان. من هنا نشأت التفسيرات العديدة التي تحاول تصوير الأوهام أو العمليات التي أدت إلى ظهوره بل وهيئته، ثم إلى سقوطه بعد ذلك.

على أن السؤال هو: هل كان من الضروري، لنفى

المصادر

- (1) Sarup, Madan: Past-Structuralism and Post Modernism: an Introductory guide., Harvester Wheatsheaf. N.Y. London., 1988.
- (2) ليونار : الوضع ما بعد الحداثي. ترجمة: أحمد حسان. دار شرقيات. القاهرة ١٩٩٤.
- (3) Lemert, Charles, Post modernism is not what you think., Blackwell Publishers., 1997.
- (4) Seidman, Steven, The Postmodern Turn, Cambridge University Press, 1994.
- (5) Webster, Frank: Theories of information Society, Routledge, London and N.Y. 1995.
- (6) Gutting, Gary: The Cambridge Companion to Foucault, Cambridge university press, 1994.
- (7) Blackwell, The Blackwell Dictionary of Sociology, Allan G.Johnson, Blackwell reference., 1995.
- (8) Oxford, Dictionary of Philosophy, Simon Blackburn, Oxford University press., 1996.
- (9) Flew, Antony, A dictionary of Philosophy, Pan Books, 1981.
- (10) Lash, Scott, Sociology of Post modernism, Routledge london and N.Y., 1992.

(*) التمثيلات تنطوي على محاكاة للواقع؛ بينما الرموز تشير إلى معنى وليس إلى واقع؛ أما المعلومات فهي تشير إلى الواقع لكنها لا تحاكيه، كما أنها قابلة للاستخدام الفوري.

(*) يقسم ألبيرت ما بعد الحداثيين إلى مجموعتين:

الراديكاليون؛ مثل درفريار، يعتبرون أن الحداثة شيء ينتمي إلى الماضي، وأن الوضع الراهن: فوق حقيقي (hyper real) والاستراتيجيون؛ مثل فوكو ودريدا ولاكان، يرون أن اللغة (الخطاب) أساسية بالنسبة لأي علم حول الإنسان، ويرفضون أية صياغة لجوهر شامل أو كلية، كأساس أو مركز لفكرهم.
 أما من يتخذون موقفاً نقدياً من فكرة الأساق الكلية لكنهم لا يرفضون مفاهيم الحداثة مثل مدرسة فرانكفورت خاصة هابرماس، فيسبغهم حداثيين راديكاليين.

مفكرو ما بعد الحداثة*

ويحمل خصائصها دون أن يدرك ذلك.

ذلك أن اللغة هي التي تشكل بنية اللاشعور، تلك البنية التي تحكمها نفس الميكانيزمات التي تحكم اللغة. فالاستعارة في اللغة (أى التشبيه الذى غاب فيه أحد الطرفين) تقابل عملية التكيف فى اللاشعور (أى العملية التي تندمج فيها صور من أكثر من موضوع لتكون صورة مركبة محملة بالمعنى والطاقة المستمدة من الصور الأصلية). والكناية فى اللغة (والتي هي تشبيه غاب فيه الطرفان مع وجود شبهة حقيقية) تقابل عملية الإزاحة فى اللاشعور (وهي العملية التي تتحول فيها الطاقة النفسية الخاصة بصورة عقلية معينة إلى صورة أخرى بديلة). وعمليات اللاشعور جميعا تستخدم هاتين العمليتين لتجنب الرقابة النفسية، فتجعل بذلك ما ليس مقبولا فى الوعي يبدو مقبولا. ولذلك فعمليات اللاشعور، مثل الخطاب، تقول فى الظاهر غير ما تعنيه فعلا. فهناك اختلاف بين المحتوى الظاهر والمحتوى الكامن.

ولأن اللغة هي التي تشكل «الذات» فلا وجود للذات فى استقلال عن اللغة. فنحن جميعا مغمورون فى لغة الحياة اليومية وليس بإمكاننا الخروج منها. والمعنى يظهر فقط من خلال الخطاب نتيجة للإزاحات المستمرة

فيما يلى - كما سبق أن ذكرت - مدخل القسم الأول من المقال - أهم الأفكار التي ترتبط بالمفكرين ما بعد الحداثيين البارزين. والذين ارتبطت أسماؤهم فى أذهاننا بما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية وهما مصطلحان استخدمتهما بنفس المعنى خلال معظم أجزاء المقال السابق.

لاكان : البنية اللغوية للاشعور:

يمكن رصد نوعين من النظريات لدى لاكان؛ أحدهما يختص بالتحليل النفسى، والآخر يختص باللغة. والنوعان مترابطان على نحو ما. على أن ما يهمنا هنا بالدرجة الأولى هو نظرياته فى اللغة والتي من خلالها يمكن التعرف على نظريته فى «الذات» و«المعنى» و«الحقيقة» والعالم الانسانى بصفة عامة. وعلى ذلك سأركز هنا على نظريات اللغة وفى الوقت نفسه، سأشير إلى نظريات التحليل بقدر اتصالها بنظريات اللغة. يتحدث لاكان عن اللاشعور (الفرويدى) باعتباره بنية متخفية تشبه فى تركيبها بنية اللغة. واللغة عنده هي الشرط المسبق للفعل الذى بواسطته تصبح مدركين لذواتنا باعتبارها كيانا متميزا. إلا أنها فى الوقت نفسه هي حامل المعطى الاجتماعى، والثقافة، والتحريمات، والقوانين. والتكوين النفسى للطفل يتشكل من خلالها

(*) تابع للقسم الأول من مقال الدكتور عاطف أحمد.

لسلسلة الدلالات. والدال يحيل دائما إلى دال آخر. ولا توجد كلمة لغوية خالية من الاستعارية (أى إحلال دال محل آخر). والكلمة تعرف فقط من خلال كلمات أخرى. والفرد خلال مسار حياته يبنى باستمرار سلاسل كثيرة من الدوال يحل فيها باستمرار دوالا محل أخرى ومن ثم تتباعد المسافة دائما بين الدال المتاح والمرئى وبين كل ما هو لاشعورى. ولاتنتاج الفرصة أبدا لكى تتكون لدينا صورة ثابتة للذات لأننا لانملك مجموعة خصائص ثابتة.

وهناك ثلاثة أنظمة يتحرك داخلها التكوين النفسى: النظام الصورى: أى حالة الحضور البصرى المباشر فى العالم الذى لا يتميز عن الذات بل يكونان حالة واحدة دون أدنى تمايز، وهى حالة قبل لغوية وبالتالي قبل رمزية. والنظام الرمضى: حيث تدخل اللغة وتشكل الذاتية وتميزها عن العالم، وحيث يدخل الاجتماعى بما يحمله اسم الأب من معنى مبهم ومن تحريجات تتخذ شكل القوانين. والنظام الواقعى أو الحقيقى: وهو نظام لا يمكننا معرفته لأنه مجاوز للغة وإن كان علينا رغم ذلك أن نفترض وجوده. وبالتالي فليس بمقدورنا أن نخبره مباشرة وإنما نتعامل معه من خلال وساطة النظامين الآخرين. (Sarup. ch.one)

دريدا : تفكيك المعنى :

كان سوسير يميز بوضوح بين الدال اللغوى (منطوق اللفظ) وبين المدلول (الصورة التى تتكون عنه فى الذهن). ويرى أن العلاقة البنوية بين الدال والمدلول تكون العلامة اللغوية. ومجموع العلامات اللغوية يكون اللغة. وهذه العلامات ذات طبيعة اتفاقية أى أنها تشير إلى ما تشير إليه نتيجة للاتفاق والاستعمال المتداول، وليس لأية ضرورة كامنة فى هذه العملية. ويكتسب الدال قيمته الدلالية من خلال اختلاف موضعه داخل بنية اللغة.

وكانت هذه النظرية هى محور الاهتمام الرئيسى لدريدا فوجه كثيرا من نشاطه الفكرى إلى نقدها. فهو يرى - مثل لاكان - أن الدال لا ينتج مدلوله مباشرة. فالدوال والمدلولات ليست بينها علاقة تقابل واحد لقاء واحد، بل هى تنفصم عن بعضها باستمرار وتعود فتكون

ترابطات جديدة وهكذا. بل ليس هناك تمييز واضح بين الدوال من ناحية والمدلولات من ناحية أخرى وإنما يتحول الواحد منها إلى الآخر فيتبادلان المواقع باستمرار. وهى عملية ليست فقط لانهائية بل هى فى الوقت نفسه دائرية. فلا نستطيع أن نصل إلى أى دال لا يكون مدلولاً فى سياق آخر.

وينبنى على ذلك أن المعنى لا يكون ذا حضور مباشر فى العلامة اللغوية. ذلك أن معنى العلامة هو مسألة ما ليست عليه هذه العلامة، وبالتالي فهو غائب عنها أيضا. فالمعنى متبهر ومتناثر على طول سلسلة الدوال. فلا وجود له فى أية علامة لغوية واحدة لأنه دائما فى حالة تراوح للحضور والغياب معا.

وبنية العلامة تتحدد من خلال «الأثر» لذلك الآخر الذى هو دائم الغياب. والذى لا يمكن العثور عليه فى وجوده الكامل.

ومعنى ذلك أن «هدف» المعرفة (أى المعنى) لا يمكن أن يتطابق مع «الوسيلة» (أى العلامة) التى تستخدمها. فالعلامة ليست جسرا يصل ما بين أصل (الواقع المشار إليه) وما بين الهدف أو الغاية (المعنى) لأن العلامة مسكونة بالفعل بأثر لعلامة أخرى لانظهر أبدا بصفته تلك.

كذلك فهناك حقيقة أن اللغة عملية زمنية. المعنى فيها دائما معلق، دائما مؤجل. فهو لا يتمثل مع ذاته أبدا.

وافترض أن هناك منطقة يقين متاح التعامل معها مباشرة، هو ما يسميه دريدا «ميتافيزيقا الحضور». وهو أن نتصور أن العالم الإدراكى الذى نخبره هنا والآن هو عالم مدرك مباشرة. وميتافيزيقا الحضور هذه هى ما تجعلنا نعطى أولوية للكلام المنطوق (للصوت) على الكتابة وهى الأولوية التى يسميها دريدا «مركزية الصوت» وهى مركزية ترتبط بمركزية أخرى هى «مركزية الكلمة أو العقل»: أى الحضور الذاتى للرعى الذاتى بكامله.

وميتافيزيقا الحضور هى ما جعلت التقليد الفلسفى الغربى، من أفلاطون إلى شتروس، يتعامل مع الكتابة على أنها طريقة فى التعبير تتسم بأنها مغترية وفاقة للحياة، بينما يحتفى بالصوت الحى. وتقف من وراء هذا

بدرجة من التمعن بحيث تتمكن من الكشف عن أن التصنيفات المفاهيمية التي يستند إليها النص تخفق في تحقيق ما تطالب به هي ذاتها. الأمر الذي يتضح من الاستخدام غير المتسق والمتناقض لهذه المفاهيم داخل النص ككل. أى أن النص يخفق في تطبيق المفاهيم التي يدعو إليها، على نفسه. بمعنى آخر فالمعايير أو التعريفات التي ينشعها النص، يستخدمها هو بطريقة تجعلها تنفى نفسها.

وتتحقق تلك العملية التفكيكية عن طريق قراءة النص من الداخل، ومساءلته، واختراق دفاعاته والكشف عن أنه يستخدم غالبا مجموعات من الثنائيات المتعارضة، يجعل أحد طرفيها له الأولوية والأفضلية على الطرف الآخر. ثم يوضح كيف أن هذه الأولوية لأحد طرفي الثنائية تستند، لكي تجعل هذا الطرف متماثلا ذاتيا، إلى إقصاء الطرف الآخر. وأن عملية الإقصاء هذه تستند بدورها، ليس على أى منطق مقنع، بل على قوة وهيمنة المجاز. فالمجازات هنا تقوم بوظيفة تزئيق منطق الاستدلال، بحيث تظل المعاني غير مستقرة وغير مؤكدة ومؤجلة دائما.

وهذا التفكك لا يقتصر، عند دريدا، على الخطاب وحده، بل يمتد إلى أشياء أخرى، منها مفهوم الذات. فبدلا من الذات الموحدة والمستقرة أو الوعى المتجانس، يرى دريدا أننا أمام ألعاب متعددة الوجوه ومقتة لما قد نراه ذاتا موحدة.

على أن دريدا، يفهم عنه أحيانا أنه ينكر امكانية وجود حقيقة ما، لكن يبدو أن الأقرب للمصواب أن نفهمه على أنه يحاول تجنب أية تأكيدات حول طبيعة الحقيقة.

(Sarup. ch.2)

فوكو : جنياالوجيا التاريخ وأركيولوجيا المعرفة :

يتسم فكر فوكو بأنه يقف ضد أى نوع من أنواع التنظير الكلى. وضد التحليل الذى يتناول ظواهر كلية بطريقة تشكل نسقا نظريا.

وهو يستند فى أعماله، على رؤية للتاريخ، استمدها من نيته، تقوم على مفهوم الجنياالوجيا الذى يعتمد

التحيز نظرة معينة للإنسان، باعتباره قادرا على خلق معانيه والتعبير عنها بصورة تلقائية، وممتلكا لنفسه بالكامل، ومسيطر على اللغة كوسيط شفاف يعبر عن كل ما بداخله. وما أخفقت هذه النظرة التقليدية فى رؤيته هو أن الكلام المنطوق يمكن أن يكون من درجة أدنى من الكتابة مثلما يمكن للكتابة أن تكون ذات درجة أدنى من الكلام المنطوق.

كذلك فميتافيزيقا الحضور تتجاهل خاصية أساسية فى اللغة هي المجاز (الاستعارة). فعلى خلاف النظرة التي كانت ترى المجاز باعتباره يمثل أحد جوانب الوظيفة التعبيرية للغة، يبدو المجاز، بالنسبة لدريدا على الأقل، خاصية أساسية للكلام. فاللغة تعمل دائما من خلال نقل نوع ما من الحقيقة الى نوع آخر، وبذلك فهي أساسا ذات طبيعة مجازية. فحتى النظريات والفكر الفلسفى مشبعان بالمجاز دون أن ندري.

فالمعاني تتحول هنا وهناك. والمجاز هو الاسم الذى تحمله العملية التي تقوم بذلك. والتي تنتج كثرة من المعاني. أولا: لأنه لا توجد حدود لعدد المجازات الممكنة لأية فكرة معطاء. وثانيا: لأن المجاز هو نوع من الصياغة اللغوية ذات المعنى المزودج. فهي تقول شيئا وتعنى - أو تدل على فهم - شيئا آخر. فهي تستثير إقامة علاقات لكن تحديد هذه العلاقات هو - إلى حد كبير - مهمة المستمع أو القارئ. ففهم المجاز عملية خلاقة مثل صناعة المجاز ذاته. والنقطة الهامة هنا هي التأكيد على أن المجاز هو أحد الطرق التي تتشكل بها كثير من أنواع الخطاب والتي تؤثر بقوة فى الكيفية التي ندرك بها الأشياء. وأن الصياغات المجازية تسمح بإمكانية القيام بأفعال معينة وتستبعد أخرى. وتحدد - بدرجة كبيرة - مانستطيع التفكير فيه داخل أى مجال.

وتقوم منهجية التفكيك عند دريدا، على الملاحظات السابقة خاصة حول الطبيعة المجازية للغة وتحولات الدوال والمداولات. فالتفكيك يأخذ مسألة البنية المجازية للنص مأخذ الجد. ولما كانت المجازات لا تختزل إلى حقائق، فإن تكوينها بصفتها تلك هو جزء من النص. وطريقة التفكيك ترصد النقاط التي يطمس عندها النص بنيته المنطقية. فهي طريقة فى قراءة النص

بدوره على فكرة الاختلاف وليس التواصل التاريخي.

فالمؤرخ الجينالوجي يبدأ بالحاضر، ممسكا خيطا ملموسا، ويعود به إلى الزمان حتى يصل إلى نقطة اختلاف. وعند هذه النقطة يبدأ العودة مرة أخرى إلى الأمام مفتتفا أثر التحولات التي طرأت على موضوعه، ومحافظا على الانقطاعات محافظته. على الروابط التاريخية. والفكرة هنا هي أن الخطابات / الممارسات، المختبرة، يتم استكشافها بحيث تبرز جوانبها السلبية في علاقتها بالحاضر محدثة انفجارا في «عقلانية» الظاهرة التي كانت أمرا مسلما به قبل ذلك.

والتحليل الجينالوجي هنا، يختلف عن التحليل التقليدي في عدة نقاط:

فبينما يميل التحليل التقليدي إلى وضع الأحداث داخل أنظمة تفسيرية كبرى ودخل عمليات خطية متصلة ويحتفى بالحظوظ الكبرى والأفراد العظماء ويسمى إلى إيجاد نقطة تكون بمثابة أصل، يحاول التحليل الجينالوجي التركيز على فردية الأحداث، ويعتمد عما هو مشهدى وفخم في اتجاه ما لا يحظى بالمصداقية ويعانى من التجاهل وبشكل طائفة كاملة من الظواهر التي سلبت توارخها.

فالجينالوجيا، عند فوكو، تركز على المعارف المحلية والمتقطعة والتي توصف بأنها دون المستوى وغير شرعية، بهدف بحث الحياة في المعرفة التاريخية بنضالات تم استبعادها من التاريخ، وفي مواجهة دعاوى الكيان النظري الموحد الذى يقوم بتصنيف ذلك النوع من المعارف ويشكلها في ترتيبية منظمة باسم معرفة حقيقية ما. كذلك تكشف الجينالوجيا عن تعددية العوامل وراء أى حدث من الأحداث كما تكشف هشاشة التكوينات التاريخية.

ولدر كثير من كتابات فوكو، من خلال قراءة تفصيلية وتحليلية للمجنون، والمصح، والسجن، والمسألة الجنسية؛ حول نقد عملية الحدأة. وإحدى الخصائص الأساسية في كتاباته هي تكتيف فكرة تاريخية عامة في

تتبع نشأة مؤسسات معينة. وهي مؤسسات تعبر عن تزايد دور الدولة وتدخلها في ومراقبتها للجوانب الشخصية في الأفراد بهدف إدارتهم والسيطرة عليهم من داخلهم. فالقيود والعقوبات ذات الطابع البدني تحولت إلى أشكال أكثر رقة في مظهرها الخارجى لكنها أكثر إحكاما للحصار الداخلى للأفراد، حيث تتحول المعاناة البدنية إلى معاناة نفسية، وحيث تتشكل لديهم رقابة داخلية على أنفسهم وشعور داخلى بالذنب وبالتهديد بالخطر الذى قد يأتى من أى مكان في أية لحظة.

ولمة موضوع آخر تدور حوله بعض كتابات فوكو، مثل نظام الأشياء (أو الكلمات والأشياء) وأركيولوجيا المعرفة، هو بنية الخطابات العلمية. والسؤال الذى يطرحه فوكو هنا هو ما هي مجموعة القواعد التى تسمح لأقوال معينة بأن تتشكل على ذلك النحو؟ إذ يلاحظ أنه في لحظات معينة وفي معارف معينة تحدث تحولات مفاجئة. وأن لمة تغيرا قد حدثت في قواعد تشكيل الأقوال التى تقبل على أنها علمية. أى أنه قد أصبح هناك «نظام» كامل وجديد للخطاب يجعل بالإمكان الفصل ليس بين ما هو صحيح وما هو زائف بل بين ما يمكن تحديده على أنه علمي وبين ما ليس كذلك. وظهور مثل هذه «الأنظمة» هو ما يسميه فوكو بالقطعة المعرفية. وهي تعبير عن انقطاع ما، يتركه فوكو دون تفسير، ربما مستهدفا بذلك إدخال عنصر الصدفة كمقولة في إنتاج الأحداث. (Gutting: 31)

ومصطلح أركيولوجيا، كما يستخدمه فوكو، ليس مستمدا من الجيولوجيا (أى تحليل الطبقات التحتية للترربة) ولا من الجينالوجيا (أى وصف البدايات والتعاقبات) بل هو مستمد من الأرشيف Archive، أى مجموعة الخطابات* المنطوقة بالفعل والتي تحدد شروط ما يمكن اعتباره معرفة في فترة معينة. (Gutting: 29). ويميل الدارسون إلى التفرقة بين فوكو الباكر حين كان تركيز فكره يدور حول اللغة، وحول تكوين الذات داخل الخطاب، حيث كانت الذات الفردية كيانا فارغا،

(*) يبدو من الصعب تحديد ما يعنيه فوكو بالخطاب. فهو يتحدث عن التكوينات الخطابية وعن الممارسات الخطابية وغير الخطابية وعن لغة الخطاب وعن الخطاب نفسه كممارسة. لذلك يقترح بعض الباحثين (Sarup 70) فهم الخطاب على أنه ممارسات تشكل، بطريقة منتجة، الموضوعات التى نتحدث عنها. ويحدد آخرون (Gutting: 30) الممارسة بأنها ما يقع بين القول والفعل. أى القواعد التى تحدد الفعل من ناحية، والتي يتم تنفيذها فى الأقوال من ناحية أخرى.

القوة والمعرفة. ومن هنا يصبح لكل مجتمع نظام حقيقته الخاصة به.

ليوتار : الوضع ما بعد الحداثي :

يطرح ليوتار في هذا العمل عدة أفكار كان لها تأثير في الفكر مابعد الحديث.

فهو يذهب الى أن العلوم والتكنولوجيات قد شهدت خلال الأربعين سنة السابقة على كتابه (١٩٧٩)، اهتماما متزايدا باللغة: نظريات اللغة، مشكلات الاتصال والسيرنطيقا، الكمبيوترات ولغاتها، مشكلات الترجمة، تخزين المعلومات وبنوك البيانات.

هذه التحولات التكنولوجية كان لها أثر كبير على المعرفة. فصغر حجم الآلات وسهولة تداولها في السوق قد غيرت من طرق اكتساب التعليم، وتصنيفه، وجعله متاحا، واستثماره.

فقد تغيرت طبيعة المعرفة مع دخول المجتمعات عصر ما بعد الحديث. فسوف يصبح أي كيان للمعرفة غير قابل لأن يترجم إلى معلومات كمية، خارج مجال الاهتمام. ومجالات البحث الجديدة سوف يحددها مدى إمكانية ترجمة نتائجها الى لغة الكمبيوتر. فالمعارف المكمترية* computerized أصبحت أو في طريقها الى أن تصبح القوة الأساسية في الإنتاج. وهو ما يؤثر بالتالي على تركيب قوة العمل في البلدان المتقدمة. والشركات متعددة الجنسية والتي هي أداة دوران رأس المال واتخاذ القرارات الاستثمارية، أصبحت خارج مجال سيطرة الدول - القومية. وأصبحت القوة والمعرفة هما ببساطة جانبان لنفس المسألة الخاصة بمن يقرر ومن يعرف.

لم تعد «الحقيقة» هي معيار المعرفة، بل أصبح المعيار هو كفاءة الأداء (التكنولوجيا) أو الحكمة الأخلاقية (العادلة / السعادة) أو الحس الجمالي. وأصبحت المعارف تقيم وفقا لمدى تحقيقها للمعايير المقبولة داخل الدائرة الاجتماعية لصناع المعارف. وهي تشبه في ذلك ألعاب اللغة التي تحدث عنها فثجشتين. فكل فئة من فئات القول المتنوعة، يمكن تعريفها من خلال القواعد التي تحدد خصائصها ومن خلال

تمثل نقاط تقاطع الخطابات؛ وبين فوكو المتأخر حيث تجاوز الحتمية اللغوية إلى النظر إلى الأفراد باعتبارهم تكوينات ناتجة عن علاقات القوة وحيث أصبح الاعتماد المتبادل بين القوة والمعرفة هو الذي يكون منظوره الاستراتيجي. وهي النظرة التي نراها في «المراقبة والعقاب» وفي «تاريخ المسألة الجنسية».

فالقوة الحديثة تعمل من خلال بناء قدرات «جديدة» وأنماط من النشاط أكثر مما تعمل على الحد من تلك التي كانت موجودة من قبل. والقوة هنا لها خاصية الشبكة التي تمتد خيوطها في كل مكان. ونقطة ارتكاز فوكو في تحليل القوة هي العمليات التي تتكون بها الذات نتيجة لتأثيرات القوة. والقوة لا تتركز في بنية ما أو مؤسسة ما ذات وضعية خاصة. كما أنها لا تقوم على مجرد الكبت أو التقييد أو المنع بل هي تنتج حقيقة، تنتج نطاقات للموضوعات وطقوسا للحقيقة. فممارسة القوة نفسها تخلق وتتسبب في تكون موضوعات جديدة للمعرفة. ومن الناحية الأخرى، فالمعرفة أيضا تنتج تأثيرات على القوة. بل تصبح قوة من حيث إنها تعرف الآخرين وتتحول إلى أحد أنماط المراقبة والتنظيم وال ضبط.

(Sarup: ch.3.)

وبما كان من المفيد، لتبسيط العلاقة المعقدة والديناميكية بين القوة والمعرفة عند فوكو، أن نفهمها على أن القوة تشكل المعرفة، من خلال استراتيجيات غير معلنة لكنها متحققة في كل مكان، تلعب أساسا على تشكيل المعنى لدى الأفراد بما فيه صورة الذات وصورة العالم الذي تحيا فيه، وتحدد قواعد ما يقبل على أنه صحيح وما لا يقبل لأنه زائف، وما هو أخلاقي وما ليس كذلك، وهكذا. وهذه المعاني تمثل بالنسبة لأفرادها، حقيقة ما. بينما هي حقائق صنعتها استراتيجيات القوة، التي لا تتموضع في أي كيان أو مؤسسة محددة. وكل من صورة الذات والعالم وإستراتيجيات القوة تنطوي، بل لا تنأسس، إلا على المعرفة. من هنا ذلك التداخل والتشابك البنوي بين

(*) المصطلح للدكتور أحمد مستجير.

المنفصلين، وكانت «النفقات» في أي منهما تقاس وفقا لتلك القواعد؛ فليس بإمكاننا الحكم على «نقطة ما» في أحدهما وفقا لقواعد الأخرى. كذلك فكلاهما ضروري بنفس القدر.

على أن ليونار يقوم هنا - كما يلاحظ «ساروب» - بالتفافة في سياق استدلالاته، إذ يعود فيجعل المعرفة العلمية تحتاج، لكي تضيء مشروعية على جدارتها المعرفية، إلى أن تؤسس نفسها على المعرفة الحكائية.

ومن بين الحكايات المؤسسة (أو الكبرى) يميز ليونار حكايتين: أحدهما خاصة بتحويل الإنسانية، والثانية خاصة بالوحدة التأملية للمعرفة. وواضح أن الأولى تشير إلى ماركس، بينما تشير الثانية إلى هيجل.

وما يذهب إليه ليونار هو أن مثل هذه الحكايات الكبرى لم تعد ذات وظيفة في المجتمع المعاصر. ذلك أن تطور التكنولوجيا والتكنولوجيا نقل مركز الثقل من «الغايات» التي يستهدفها الفعل إلى «الوسائل» التي يتحقق بها.

وهذه النقطة من «الغاية» إلى «الوسيلة» جعلت المعرفة العلمية تتحول من البحث عن الحقيقة إلى تحقيق كفاءة الأداء (الأدائية) أي تحقيق أفضل معادلة ممكنة بين المدخلات والمخرجات. وهي عملية من شأنها دعم مراكز القوة. ومادامت الأدائية تزيد من القدرة على انتاج الدليل، فهي تزيد أيضا من القدرة على أن تكون صوابا.

وبذلك أصبح هدف التعليم هو اكتساب القدرة على تفعيل البيانات المناسبة في حل مشكلة ما هنا والآن، وعلى تنظيم تلك البيانات لتكون استراتيجية فعالة. والمهم هنا هو تنظيم البيانات بطرق مبتكرة مما يستدعي القدرة على التخيل. فالتخيل هو الذي يتيح لمن يمتلك إما أن يقوم بنقطة داخل القواعد المتعارف عليها أو أن يخترع قواعد جديدة، أي لعبة جديدة. (Saurp, 117ff)

«دلوز» و«جوتاري»: العودة إلى الصوري

المقولة الأساسية لدلوز وجوتاري (في كتابهما: ضد عقدة أوديب: الرأسمالية والفصام) هي أننا آلات تحركها الرغبة.

الاستخدامات التي توظف فيها. والقواعد هنا لا تحتمل معها مشروعيتها بل هي موضوع للعقاد أو الاتفاق بين اللاعبين، وإذا لم توجد قواعد لا توجد لعبة. وكل قول هو «نقطة» داخل اللعبة. والرسائل المختلفة تختلف في أشكالها وفي تأثيراتها وفقا لما إذا كانت إشارية أو توصيفية أو تقييمية أو أدائية، الخ. كذلك تنطوي ألعاب اللغة على منافسة أو صراع بين اللاعبين.

على أن المعرفة العلمية لا تمثل كلية المعرفة، فهي توجد دائما في تنافس مع نوع آخر من المعرفة هي المعرفة الحكائية (السردية). فالمحكيات (مثل القصص الشعبي، والأساطير، والخرافات والحكايات) تمنع شرعية للمؤسسات الاجتماعية أو تمثل نماذج (إيجابية أو سلبية) للتكامل داخل المؤسسات القائمة. والحكايات تحدد معايير الكفاءة و/أو توضح كيفية تطبيقها. وهي تحدد بالتالي ما الذي يستحق أن يقال أو يفعل في الثقافة المعينة.

وفي المجتمعات التقليدية، تلعب المحكيات دور المحدد لمعايير كفاءة الأداء في القول والسلوك، وهي العملية التي تتحقق من خلالها علاقة الجماعة بنفسها وبالوسط المحيط. وداخل الشكل الحكائي تتداخل أنواع القول المختلفة (الخاصة بالحقيقة، والخاصة بالعمل، والخاصة بالجمال). فما ينتقل من خلال تلك الحكايات إنما هو مجموعة القواعد التي تكون الروابط الاجتماعية.

ونناقش ليونار تراجع تلك المعارف الحكائية أمام طرق التفكير التجريدية، والإشارة أو المنطقية والمعرفية، وهي الطرق التي تربط عادة بالعلم. ففي اللعبة اللغوية الخاصة بالعلم نجد أن المرسل يفترض فيه أن يكون قادرا على البرهنة على مايقول، وعلى أن يفند عكس مايقول. وفقا لقواعد التحقق والتكذيب. الأمر الذي يتيح إمكان الاجماع على حقائق معينة.

كذلك تتطلب المعرفة العلمية الإبقاء على نوع واحد من ألعاب اللغة، هو: الإشاري، واستبعاد الأنواع الأخرى.

ولما كانت المعرفة العلمية والحكاية كلتاهما تقوم على قواعد لعب مختلفة تتحقق داخل مجاليهما

وكون أن عالماً مشبع بالعلامات هو فارق نوعي بينه وبين ما سبقه من عصور.

ولأن كل الأشياء أصبحت مجموعة معينة من العلامات، فإنها تصبح بالتالي أشياء مصطنعة وتفقد الأصالة. لأن خاصية العلامات هي أنها «محاكيات». ولأ معنى للدعاء بأن ثمة حقائق وراءها. لأن ما نمارسه فعلاً هو العلامات. بل لا وجود إلا للعلامات. وإذا كان بإمكاننا أن نثبت مثلاً أن الأنباء في التلفزيون ليست حقيقة بل هي بناءات حول الحقيقة، فكيف يصبح بإمكان الناس أن تنصروا أنه وراء تلك العلامات توجد أحداث حقيقية؟ فالواقع يبدأ وينتهي مع العلامات التي تظهر على الشاشة. وأى ناقد يقول بوجود حقيقة (واقع) وراء هذه العلامات إنما يضيف هو نفسه علامة «أخرى» لها نفس السمات.

فبينما كان يعتقد سابقاً أن العلامات هي «تمثيلات» (أي تشير إلى واقع خارجها) فإننا أصبحنا اليوم نعرف جميعاً أن العلامات هي «محاكيات» (Simulations) لا أكثر. فنحن نعرف جميعاً، وليس المثقفون وحدهم، أن الكوكاكولا «لا تعلم العالم كيف يغنى» وأن ملابس الجينز ماركة ليفاي لن تعيد الشباب إلى من يرتديها، فهي مجرد زيف، مجرد محاكيات.

أما فاتيـمو فإنه يرى أن النمو الهائل لوسائل الإعلام قد وضع نهاية لثقافة الحداثيين في «الحقيقة» و«الواقع» لأنها جعلت من غير الممكن أن يلتزم أحد برؤية الأمور من جانب واحد منفرد.

على أن فاتيـمو يرى جانباً آخر في عملية انتشار تكنولوجيا وسائل الاتصال هي أنها منحت صوتاً لجماعات ومناطق وأممًا متعددة ومتنوعة بحيث لم يعد أمام المحتلّين إلا أن يروا عبيداً من «الحقائق» ومن «المنظورات» حول مختلف الموضوعات والأحداث. فالاختلافات تقع في مدرجات أي منا بوصفها حقائق متعددة تتخذ مسارها عبر موجات الهواء.

أما «مارك بوستر» فهو يرى أن المجتمع المعاصر يختلف عن كافة المجتمعات السابقة بسبب نمط

ويذهبان إلى أن السياسي هو الشخصي. وأن الطاقة النفسية المحركة للرغبة (الليبدو)، تخترق كلا من المجال السياسي والنفس.

ويريان أن لمة «حكايات مؤسسة» (Master Narra-tives) تعيد صياغة الواقع بلفتها ثم تعزو إليه «المعنى» الذي صاغته كفسير له. (مثل الماركسية).

وهما ضد التعميمات السياسية، ويريان أن الرغبة الفورية تنساب خلال ممارسات المجموعات الصغيرة وتؤدي إلى الفعل الجماعي. حيث يصبح اللاشعور قوة سياسية.

وهما يحتفيان بالمرحلة النفسية الصورية (الخيالية) عند لاكان (مرحلة الحضور الصوري المباشر وقبل اللغوي)، ويريان أن العودة إلى تلك المرحلة هي التي تضع نهاية للنيكتاتورية الرمزي. (اللغوي - الاجتماعي). وهي الحالة التي تتمثل في القصاص، حيث التدفق اللاشعوري المباشر والتماس مع الحقائق الأساسية حول المجتمع.

(Sarup. 99 ff.)

التحول الرمزي للعالم: بودريار وآخرون:

ربما كان التحول المعلوماتي للممارسة الاجتماعية، بما يتضمنه من أسلوب جديد للحياة اليومية، وما يشير إليه من إحاطات عقلانية الحداثة، وما يوجهه من تركيز على بنية اللغة وإمكان تحويلها إلى كميات معلومات، وما يشيعه من «علامات» و«رموز» و«نماذج محاكاة» و«واقع افتراضي»، قد وجد تعبيره الواضح والمباشر لدى كل من «جين بودريار»، و«جيانى فاتيـمو»، و«مارك بوستر».

فنقطة البداية في فكر «بودريار» هي أن عالم اليوم تجري عملياته من خلال دوران لانهاية له من العلامات سواء فيما يختص بما يحدث في العالم (علامات عن الأنباء) أو بنوع الهوية التي يود المرء أن يبدو عليها (علامات عن الذات) أو الوضع الاجتماعي (علامات المكانة والتقدير) أو الغرض من بناية معينة (علامات معمارية) أو التفضيلات الجمالية (علامات عن أشكال وألوان الحوائط والمناضد والأثاث وما إلى ذلك) .. الخ.

تكون الهويات المتعددة.

ذلك أن «العلامات» لم تعد تشير إلى واقع معطى بل أصبح «تدفق الدوال» هو السمة المميزة لهذا العصر.

فما يراه «بوستر» هو أن الناس كانوا يوماً يقولون ويفعلون وفقاً لما هو متوقع منهم؛ ثم اكتسبوا فيما بعد حساً بالاستقلال الذاتي واستعملوا الكتابة بالذات ليصفوا ما كان يحدث في العالم خارج أنفسهم؛ ثم جاء العصر ما بعد الحدائى، ليشهد انتشار المحاكيات التى كان من شأنها أن حطمت اليقينيات التى كانت موجودة من قبل. ولأن الذات لم تعد قادرة على أن ترى «حقيقة» ما وراء العلامات، فلم يعد أمامها سوى أن تتفتت وتتشتت وتصبح غير قادرة على ادراك أية حقيقة موضوعية.

على أن بوستر يرى أنه رغم الخلخلة التى أحدثتها تلك التحولات، فإنها ذات خاصية تحريرية. ذلك أن أزمة «التمثيلات» قد أنتجت علامات لا تشير إلى شىء، وبالتالى حررت الناس، على الأقل، من استبداد «الحقيقة».

(Webster, ch.8).

المعلومات. ذلك أن انتشار تكنولوجيا المعلومات وبالتالى المعلومات المنقولة عبر وسائط الكترونية، له أبعد الأثر على طريقتنا فى الحياة، بل وعلى الطرق التى نفكر بها حول أنفسنا، لأنه يغير «شبكة» علاقاتنا الاجتماعية. و«بوستر» يطور نماذج مختلفة «للتبادل الرمزي» تتكون وتعود خلال عصور مختلفة.

فهناك عصر الشفاهة؛ حيث كانت التفاعلات بين الناس تتم وجهاً لوجه. وبالتالى كان أسلوب الحياة ثابتاً لا يتغير، وكانت الذات مندمجة فى المجموع، وكان التبادل الرمزي يتم من خلال قول ما هو متوقع ومقبول من الجماعة. وهناك عصر التبادل الكتابي؛ حيث كان للعلامات دور تمثيلي (تمثيل للواقع) وحيث كانت الذات تدرك على أنها عقلانية ومسؤولة عن أفعالها.

ثم هناك عصر الوسائط الإلكترونية؛ حيث أصبحت العلامات مسألة محاكيات معلوماتية وأصبحت خاصتها غير التمثيلية هى الأساس. وبذلك أصبحت الذات بلا مركز، متناثرة، ومتكثرة وفى حالة عدم استقرار دائم. فهى دائمة الحركة فى قلب عملية متصلة من خلال



قراءة لمفهوم «الحكاية» عند ليوتار وريكور كمنظورين متقابلين لما بعد الحداثة

منى طلبية *

أولاً : موضوع الدراسة :

١- الموازنة بين ليوتار وريكور

٢- الأسطورة والحكاية : من التصديق الى الوعي

ثانياً : تعريف الحكاية

١-١- ليوتار وأنماط المعرفة الحكائية

ب - ما بعد الحداثة : تمرد أم ميلاد جديد للنظام

ج - ميثاق الحكاية ما بعد الحداثة

١-٢- ريكور والحكي كضرورة معرفية

ب - الهرميوطيقا والميلاد الجديد للحداثة

ثالثاً : الحكاية والزمن

١-١- ليوتار : ثنائية الزمن ونهاية التاريخ

١-٢- ريكور حكاية الزمن : واستمرار التاريخ

رابعاً : الحكاية واللفظ

١-١- ليوتار : إدائية اللغة والرابطة الاجتماعية الشكلية

أولاً : موضوع الدراسة :

١- الموازنة بين ليوتار وريكور :

لعل أول ما يلفت الانتباه عند النظر الى ما أنتجته

الفلسفة والنقد الأدبي المعاصران هو تضخم مصطلح

«الحكاية» RECIT الذى أصبح يستخدم فى سياقات

ودلالات غير تلك التى اعتدنا عليها فى الفكر التقليدى.

وأحاول فى هذا المقال توضيح مفهوم الحكاية فى الفكر

(*) مدرس فى قسم اللغة العربية - جامعة عين شمس.

المعاصر فى علاقتها الوثيقة بالفكر واللغة الإنسانية،

وذلك من خلال الموازنة بين مفهوم الحكاية RECIT

عند علمين معاصرين من أعلام الفلسفة الفرنسية هما

جان فرنسوا ليوتار - JEAN FRANCOIS LEY

OTARD وبول ريكور Paul Ricoeur.

وبعد ليوتار من أهم الشخصيات المنظرة لفلسفة «ما

بعد الحداثة»، فى حين أن ريكور هو من أهم الفلاسفة

المنظرين لفلسفة «الهرميوطيقا». ويشارك الفيلسوفان فى

«تعريف الحكاية لا بوصفها حقلاً جديداً هاماً للبحث،

بل أبعد من ذلك بوصفها لحظة محورية للعقل البشرى،

ونمطاً للتفكير مشروعاً بقدر مشروعية المنطق

الصورى» (١)، وهما يرسخان فى هذا الإطار لفلسفتين

متقابلتين: فلسفة ما بعد الحداثة عند ليوتار، وفلسفة

الهرميوطيقا عند ريكور من داخل رحم واحد، هو رحم

امتزاج النظرية بالتطبيق فى الفلسفة المعاصرة بوجه عام.

«إذ لم تعد الفلسفة المعاصرة تقتنع بالتحرك فقط داخل

مفاهيم نظرية بحتة، بل نجدها وقد هبطت الى عالم

الإنسان، وبدلاً من أن تتخذ نقطة بدئها من المثل

الفكرية، نراها وقد أصبحت اهتمامها ينصب على الأحداث

الباطنية والخارجية على السواء، [لقد أصبحت الفلسفة]

تحويلاً لأحداث التجربة من خلال العقل» (٢)، هكذا

يعبر كل من ليونار وريكور عن منحى عصري جديد يربط مبحث المعرفة فى الفلسفة، بمباحث الأدب واللغة والتاريخ، ويصل النظرية بالواقع. مما يتعذر معه الفصل بين النظرية الفلسفية والواقع الاجتماعى الغربى الذى تحاول النظرية إدراكه وتوصيفه بل وتوجيهه.

ولكن وعلى الرغم من أن الفيلسوفين ينظرون الى بنية الحكاية الأدبية بوصفها بنية ذهنية ولغوية تتم على أساسها المعرفة فى المجتمع الإنسانى، إلا أنهما يختلفان فى تعريف هذه البنية، وفى تقييم وظيفتها المعرفية. وقد يفرى هذا الاختلاف بالفصل الثام بين الفلسفة المابعد حدائية والفلسفة الهرمنوطيقية، إلا أننا سوف نرى أن هذا التقابل الحاد ينتظمه فى العمق تكامل عامل على تقدم الحضارة الغربية بحسب واقعها المتاح. مما قد ينبهنا ربما الى ما يخصنا وما يمكن لنا عمله - نحن أبناء العالم الثالث (كما يطلقون علينا) - إزاء هذه الاحتفالية المعرفية الهائلة بالحكاية، وسوف أحاول فى هذا المقال عرض وجهتى النظر هاتين فى تقابلهما وتكاملهما فى إطار الحضارة الغربية، من خلال مراجعة كتاب «الوضع المابعد حدائى» LA CONDI- TION POST MODERNE 1979 لليونار، وكتايب ريكور «الزمن والسرد» الصادر فى ثلاثة أجزاء TEMPS ET RÉCIT 1985-1983 و«الأنما بوصفها الأخر» SOI-MÊME COMME UN AUTRE 1990، وذلك لأن كتايب ريكور يكمل الواحد منهما الآخر فيما يتعلق بالقضية الرئيسية موضوع الموازنة فى هذا المقال وهى: علاقة الحكاية الأدبية بالدرس الفلسفى، أو بالأحرى علاقة بنية الحكاية بطريقة عمل الفكر واللغة والمجتمع الإنسانى.

وأرد لفت الانتباه - فى البدء - الى أن ثمة فروقا بين ما بعد الحدائة والتفكيك والهرمنوطيقا، فكل من التفكيك والهرمنوطيقا منهج نقدى للغة والفكر، فى حين أن ما بعد الحدائة هو مفهوم يعبر عن طابع عام لواقع المجتمع الغربى المعاصر فى مختلف ظواهره. ويتنصر مفهوم ما بعد الحدائة لنسبية المعنى، فى حين أن التفكيك يقوم على تقويض المعنى، وتقوم الهرمنوطيقا على البحث عن كلية المعنى ونسبية

التأويل. وعلى الرغم من أن المنهج المابعد الحدائى ليس موضع موازنة دقيقة بالمنهج الهرمنوطيقى، فإن ما يهمنا فى هذا السياق هو تتبع مفهوم الحكاية كموضوع أساسى مشترك عند المابعد حدائى (ليونار) وعند الهرمنوطيقى (ريكور). وقد وازن من قبل الفيلسوف الإيطالى فانيمو بين الحدائة وما بعد الحدائة والهرمنوطيقا فى كتابه «نهاية الحدائة»، لوقوعها جميعاً ضمن الحقل الفلسفى الغربى المعاصر.

٢- الأسطورة والحكاية

ملاحظة أخيرة أود لفت الانتباه إليها قبل أن أشرع فى المقال الموازن بين ليونار وريكور، هى أن مصطلح «الحكاية» فى الدرس الفلسفى والنقدى المعاصر - فى تقديرى - هو تطوير للفظ «الأسطورة» التى كانت مادة للعقيدة، لم تطورت - بفعل دراستها - الى بنية ذهنية أو عقلية هى «الحكاية» أى الوحدة الأساسية المكونة للأسطورة. وعلى الرغم من أن الفضل يعزى الى كلود ليفى شتراوس (ولد عام ١٩٠٨) فى تحويل «الأسطورة» من مادة للعقيدة، أو للدرس البلاغى التقليدى، الى بنية ذهنية عقلية هيكلية مجردة تتكون من عناصر بينها علاقات، فإن مثل هذا التحويل له إرهاباته البعيدة فى التاريخ الإنسانى، التى ربما تعود الى الحقبة نفسها التى كان يعتقد فيها بصدق الأسطورة.

فقد عرفت الأسطورة منذ نشأتها من يتحولون بها من مجرد صورة قابلة للتصديق الى لغة قابلة للتفسير. وقد كانت قصائد هوميروس (إنجيل الإغريق) مسقولة عن تسييت وتدعيم صور الآلهة الشبيهة بالبشر فى أذهان الناس، هذه الآلهة التى تستطيع فعل كل شيء ماعدا تحدى القدر، حتى أن زيوس نفسه ملك الملوك وسيد الآلهة فى الأسطورة اليونانية كان يستطيع أن يتحدى القدر ولكن كان من الخير له ألا يفعل. وقد فسرت هذه الأساطير - ومنذ العصور الإغريقية - بوصفها مناظرة للحقائق الفلسفية كما نرى مثلاً عند الفيلسوف أمبينوقليدس الذى عاش فى القرن الخامس قبل الميلاد، فهو يرى أن الإله زيوس هو رمز النار، والإلهة هيرا رمز الهواء. كذلك فسرت الأساطير بوصفها انعكاساً لظواهر اجتماعية، ففسر الفيلسوف اليونانى إلهيمير (فى القرن

الرابع قبل الميلاد) في كتابه المفقود «السجل المقدس» ظاهرة تعدد الآلهة والأرباب في الأساطير بأنهم هم الحكام والملوك القدماء الذين ألهموا أنفسهم بأنفسهم، أو ألهموا من قبل معاصريهم وأسلافهم لأنهم كانوا قد أدوا خدمات جليلة للناس، وربما ظهرت تفسيرات شبيهة قبل إيهيمير نفسه، فقد رأى هيرودوت أن الآلهة هم عظماء تاريخيون مؤلهون، وفسر الأساطير على أنها انعكاس للأحداث التاريخية.

وعن هذه الأساطير: نشأ النظر الفلسفي والعلمي اليوناني فقد حاول طالس - مؤسس الفلسفة - في فجر القرن السادس قبل الميلاد أن يسل - وفق الأساطير اليونانية - عن نشأة الكون من الماء ومن الانفصال أو الاتصال الجنسي بين الأرض والسماء، وأن يجب عن هذا السؤال بمصطلحات المادة فرأى أن الأشياء جميعاً هي أشكال متنوعة من الماء الذي لاغنى عنه للحياة. ولم تتحرر هذه النظريات العلمية من الأسطورة حتى عند أنطلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م)، وأرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م). اللذين فسرا العالم على أساس وجود صانع أول ومثل أزلي لا يتغير، أو على أساس وجود محرك أول يحرك العالم كما يحرك المحبوب محبه دون أن يحتاج الي أن يقوم بأدنى حركة.

وفي العصور الوسطى نجح الاسكولائيون في التوحيد بين هذا المحرك الذي لا يتحرك وبين أب يسوع الدائب العمل. كما فسرت الأساطير على أنها مجازات وكتابات كما هو الحال عند بوكاتشي (١٣١٣-١٣٧٥) في كتابه «سلالة الآلهة». وقدم الفيلسوف الانجليزي فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) في كتابه «حكمة القدماء» عدداً من التفسيرات للأساطير الاغريقية على أساس أنها استعارات وكتابات للحقائق الفلسفية.

وفي العصر الحديث نجد ديكرات (١٥٩٦-١٦٤٩) وقد فصل بين المعرفة العلمية والمعرفة الأسطورية والدينية، واضعاً أسس الدراسات العلمية الوضعية في القرن السابع عشر. غير أن التفسير النفسي للأسطورة ما لبث أن عاد ليظهر في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين على يد فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩)، فهو يعود بنشأة الأخلاق والدين وتأنيب الضمير الى عقدة

أوديب والتمرد على الأب، فكانت الأساطير - عنده - تعبيراً عن اللاوعي الفردي، ثم أصبحت - فيما بعد - تعبيراً عن اللاوعي الجمعي عند يونج (١٨٧٥-١٩٦١). ولكن الازدهار الحقيقي لتفسير الأسطورة بدأ مع الدعوة للنظر إليها كنص له منطقته الخاص عند شيلينج (١٧٧٥-١٨٥٤) في كتابه «فلسفة الميثولوجيا»، أو بوصفها كتابات ومجازات عنها نشأت اللغة وتوسعت كما يرى ماكس مولر (١٨٢٣-١٩٠٠)، أو بوصفها «قوة اجتماعية مهمة، ترسي أسس المجتمع وقوانينه، وقيمه الأخلاقية» عند برونيلاف مالبونفسكي (١٨٨٤-١٩٤٢).

في حين حاول باحثون آخرون التفتيش عن مظاهر استمرار الأسطورة في المجتمع الحديث، فالأسطورة هي نص مبناظر للغة من جهة، وللمظاهر الحياة السياسية المعاصرة من جهة أخرى عند كاسمير (١٨٧٤-١٩٤٥). وقارن ميرسيا إلياد (١٩٠٧-١٩٨٦) في كتاب «أسطورة العمود الأبدى» وكتاب «الأساطير والأحلام والأسرار» بين النماذج العليا للأساطير وبين النماذج العليا للأيديولوجيات السياسية في المجتمع الحديث، وبين تمثل الزمان والتاريخ في الأساطير، وتمثله في الأيديولوجيات الفلسفية مثل فلسفة هيجل التي تجعل من الحدث التاريخي تجلياً للروح المطلق، أو الفلسفة الماركسية التي تستهدف «الخلاص». كما أكد رولان بارت (١٩١٥-١٩٨٠) في كتابه «ميثولوجيات» على استمرار هذه العقلية الأسطورية في المظاهر المدنية الحديثة السينما والمسرح ومراسم الزواج والأزياء والتي تنتمي الى الأيديولوجيا البرجوازية، تلك التي تحول وضعها التاريخي في الغرب الى أسطورة دائمة أو ميثا لفة. ويرى بارت أن الانسان - في النهاية - لا يدرك واقعه إلا من خلال لغة أيديولوجية أو لغة شعرية، وكلاهما امتداد للغة الأسطورة. وأشار برجسون الى استحالة تجاوز الأسطورة (١٨٥٩-١٩٤١) ذلك أن العالم يبدو كآلة تصنع الآلهة فكل إله ينفي يحل محله إله آخر (٣).

هكذا كانت الأسطورة ومنذ نشأتها إما حافزاً لمعرفة علمية، إما أنها - وفق الدرس الحديث - تشكل بنية

تكمُن الكفاءة التي يتم على أساسها وضع المعايير التي تؤدي أو يمكن أن تؤدي بها اللغة في المجتمع.

من هذا المنطلق، أي من خلال تعريف ليوتار للحكاية كبنية معرفية، يميز ليوتار بين ثلاثة أنماط للمعرفة الإنسانية: الأولى: في المجتمع القبلي، والثانية: في المجتمع الحدالي، والثالثة: في المجتمع ما بعد الحدالي. ونلاحظ في هذا الصدد أن المجتمع القبلي يستقل بمصطلح المعرفة الحكائية، والمجتمع الحدالي تسوده المعرفة الميتا - حكاية، أما المجتمع المابعد حدالي فيستقل بحسب رأي ليوتار بالمعرفة العلمية. ذلك أن المجتمع البدائي يعتمد في إنتاجه للمعرفة وتحليل مشروعيتها على «الحكاية» الأسطورية أو الخرافية الشعبية الخيالية، كما يعتمد في نقل هذه المعرفة وفرضها على منهج الرواية من شخص لآخر بما يحفظ وحدة هذا المجتمع القبلي. والمجتمع الحدالي يعتمد في إنتاج المعرفة وتحديد مشروعيتها على «الميتا-حكاية» أو «الحكاية الكبرى» أي على (أيدولوجيا سياسية) أو (نظرية فلسفية تأملية) لها شكل الحكاية الأسطورية الوهمية، وهذه الحكاية الكبرى تعتمد في نقلها وفرضها على منهج تبرير تقوم به المؤسسات. أما المجتمع الما بعد حدالي التكنولوجي، فلا يعتمد على أية حكاية أو ميتا حكاية تبريرية، وتستمد مشروعية المعرفة فيه من المعلومات التي يسمح بتدفقها التطور التكنولوجي وبنوك المعلومات وأجهزة الكمبيوتر، ولا يتحكم في إنتاج هذه المعرفة النقل أو التبرير كما هو الحال في المجتمع البدائي والمجتمع الحدالي - وإنما يتحكم فيه منهج براجماتي عملي ليس بحاجة إلى «أصول اجتماعية أو أهداف كبرى» وإنما إلى ابتكارات جديدة أو «نقلات جديدة وغير متوقعة»، فالعقد المؤقت هنا يحل محل المؤسسات والأهداف الكبرى، وهذا العقد يتسم بمرونة تستجيب لتنوع الابتكارات وحاجات الذات الفردية.

النمط المعرفي الحكائي

ويقصر ليوتار في تعريف النمط المعرفي الحكائي على نموذج خطائين واحد هو الخطاب الأدبي الخرافي والشعبي، ويضرب مثلاً عليه بالحكاية الخرافية أو القصص

عميقة لاواعية للثقافة واللغة والفكر والنفس في المجتمع الإنساني، إما أنها تمثل معرفة بدائية خرافية مفارقة للمعرفة العلمية في المجتمعات الحديثة، أو أن نماذجها العليا وصورها ورموزها لا تكف عن التناسخ في أشكال وصور جديدة في الأيديولوجيات السياسية ومختلف أشكال السلوك الاجتماعي في المجتمعات الحديثة، إما أنها بنية ذهنية لا يمكن للإنسان تجاوزها.

على هذا النحو نرى أن مصطلح «الحكاية» بوصفه «نمطاً للتفكير»، ليس نبذة غريبة عن تراث معرفي صاحب الأسطورة منذ نشأتها وحتى يومنا هذا. كل ما في الأمر أن الأسطورة كبنية ذهنية إنسانية يتم تمثيلها عن وعي تارة أو عن غير وعي تارة أخرى، وكلما تقدم الوعي في الكشف عن هذه البنية كلما كان أقدر على تقويم مساره في التاريخ. أو إن شئت قلت أن الأسطورة تراوحت ومنذ نشأتها ما بين كونها مادة للتصديق أو مادة للتأمل.

بهذه المقدمة المختزلة نلقى بعض الضوء على جذور مفهوم «الحكاية» عند كل من ليوتار وريكور، لنبدأ تحليل لخطاب كل منهما من خلال ثلاثة مداخل رئيسية هي: تعريف الحكاية، الحكاية والزمن، الحكاية واللغة.

ثانياً : تعريف الحكاية

١-١- ليوتار وأنماط المعرفة الحكائية

١- ليوتار: يعرف ليوتار الحكاية من حيث وظيفتها المعرفية، أي من حيث هي شكل للخطاب يضع المعايير اللازمة لإنتاج المعرفة في مجتمع ما. فالبطل في الحكاية - صفاته وغاياته - هي التي توجه المعرفة في المجتمع، وتحدد ما هو مشروع منها وما هو غير مشروع، وتميز بين من يعرف ومن لا يعرف. والتصديق بالحكاية هو الذي يضفي قوة لمشروعية هذه المعرفة ويعطيها صفة الحقيقة، وهو ما يؤدي في النهاية إلى ما يسمى بالإجماع الانفاقي أو التواصل بين أفراد الجماعة في هذا المجتمع. ومثل هذه الحكاية ليست مطابقة - من حيث بنيتها ووظيفتها - للبنية الذهنية التي يتم على أساسها تشريع المعرفة وإنتاجها فحسب، ولكنها مطابقة أيضاً لبنية اللغة في هذا المجتمع. ففي هذه الحكاية

الشعبية عند قبائل الكاشانهاوا الهندية. وتحكى القصص الشعبية ما يمكن تسميته أنواع التأهيل الإيجابية والسلبية، وتعبير آخر النجاحات والإخفاقات التى تلاقيها جهود البطل، وهذه النجاحات أو الإخفاقات إما أنها تضىء المشروعية على المؤسسات الاجتماعية (وظيفة الأساطير)، أو أنها تمثل نماذج إيجابية أو سلبية (البطل الناجح أو الفاشل) للتكامل فى المؤسسات القائمة (الخرافات والحكايات)، بهذه الطريقة تتيح الحكايات للمجتمع الذى تحكى فيه، من جهة، أن يحدد معاييرهِ للكفاءة، ومن جهة أخرى، أن يقيم على أساس تلك المعايير ما يؤدي أو ما يمكن أن يؤدي فيه، والمعرفة الحكائية على هذا النحو هى معرفة معيارية ثابتة غير قابلة للتطور، تدور بمقتضاها علاقة الجماعة بنفسها وبالوسط المحيط. وهى تقدم مشروعية فورية عن طريق روايتها، مشروعية غير قابلة للاستقصاء ولا للتساؤل، وهى ترخص لنفسها دون دليل أو برهان (٤٤).

النمط المعرفى الميتا-حكائى

ينتقل ليوتار من هذه المعرفة الحكائية مباشرة الى النمط المعرفى الميتا-حكائى «للحكايات الكبرى» MASTER NARRATIVES فى مجتمعات الحداثة، التى سادها - بحسب ليوتار - نموذجان للخطاب:

١- خطاب سياسى ويضرب مثلاً عليه «بحكاية التنوير» أو «حكاية التحرير البشرى» التى انبثقت عن الثورة الفرنسية فى القرن الثامن عشر، «هذه الحكاية التى عمل فيها بطل المعرفة لبلوغ غاية أخلاقية - سياسية جيدة، هى السلام الشامل» (٥٥)، ويرى ليوتار أن هذه الميتا - حكاية السياسة وهمية.

٢- خطاب فلسفى تأملى، ويضرب ليوتار مثلاً عليه «بحكاية الوحدة التأملية» كفلسفة التاريخ عند هيجل، والتى تم النظر بموجبه للتاريخ كتجلى للروح المطلق، والفلسفات التأويلية ذات النزعة الكلية الموحدة، والفلسفة الماركسية التى - وإن تضمنت بعداً نقدياً - انتهت الى كونها نظرية معاونة على صلاحية النظام؛ ويلاحظ ليوتار فى هذا الصدد أن الماركسية قد تحولت فى البلدان ذات الإدارة الليبرالية المتقدمة الى منظمات

للنظام، كما كانت الماركسية فى البلدان الشيوعية، النموذج ذا الصبغة الكلية الشمولية تحت اسم الماركسية ذاتها، وحرمت الصراعات ببساطة من الحق فى الوجود» (٦)، ومثل هذه الميتا - حكايات السياسية والفلسفية جميعاً - فى نظر ليوتار - هدفها خلق مجتمع يشكل كلاً عضوياً، وعمليات التجديد الخاصة بهذه الميتا-حكايات هدفها إعادة التوافق الداخلى، ولا يمكن أن تكون نتيجتها سوى مجرد صلاحية النظام، فكل مشكلة تحيل الى حالة النظام ككل، وهو ما يؤدي الى حالة من بارانويا العقل أو جنون العظمة أو الفاشية.

ومن هنا يأبى العقل المابعد حدائى ليتشكك إزاء هذه الميتا - حكايات التنويرية والفلسفية التى أطاحت بالماضى لتسرع بخطاها نحو «اليوتوبيا» التى ترسخ لفكرة التقدم فى المستقبل، وهو ما لم يتحقق إذ كانت حصيلة هذه الميتا - حكايات حروباً ومشاحنات واستعماراً وإرهاباً وهيمنة وقنابل ذرية وتهديدات نووية، فمثل هذه الميتا-حكايات تنكسر للماضى بصورة جذرية وتراهن على المستقبل بما يجعلها تضحي بواقعها الراهن، فالشعب والواقع والعلم الوضعى ليست إلا صوراً فظة لما يجب تحقيقه. ومن ثم فإن رآوى هذه الميتا-الحكاية لا يجب أن يكون الشعب الذى يتمرغ فى وضعية معرفته التقليدية، وإنما يجب أن يكون الراوى ميتا - ذات تعبر عن الشعب من خلال توسط المعرفة التأملية (٧).

النمط المعرفى المابعد حدائى

أما النمط المعرفى المتقطع للوضع التكنولوجى المعلوماتى المابعد حدائى فتسوده ثلاثة أنواع من الخطاب:

١- خطاب يستهدف تحويل المعلومات الى سلعة للاستهلاك والربح، ومثل هذا الخطاب يؤسس لسلطة اقتصادية مكونة من رجال الأعمال والمديرين المتحكمين فى المعرفة والمعلومات وسبل احتكارها وتسويقها كسلعة، وهو ما تمثله الدولة الرأسمالية وطبقة التكنوقراط ومديرو المنظمات الكبرى من جهة، والشركات المتعددة القوميات من جهة ثانية.

٢- خطاب يستهدف تحويل المعلومات وتدفقها عبر وسائل الاتصال الى مادة للتواصل الحر الشفاف بين

مختلف المجموعات الإنسانية. ومثل هذا التواصل المعلوماتي يسمح بفكرة اجتماعية واسعة تؤدي إلى نمط جديد، هو المجتمع العقلاني الذي يسوده الإجماع بين المواطنين الأحرار. ومثل هذا الإجماع يتحقق عبر شفافية المعلومات الخالية من «التشويش» والسيطرة، تلك الشفافية تكون حاصل النقد المستمر، وهو ما تنادى به مدرسة فرانكفورت الفلسفية في ألمانيا وعلى رأسها هابرماس.

٣- وخطاب يستهدف التمرد على هذين النوعين من الخطاب، وذلك لأن الخطاب الأول يكرس للسلطة، والخطاب الثاني يكرس (لميتا-حكاية) وهمية غير قابلة للتصديق، ومن ثم فإن دأب المابعد حدثي هو التمرد على السلطة والتشكيك في الحكايات الكبرى، أو في أي معنى مركزي تتبناه الجماعة، لأن مثل هذا المعنى يقوم بالضرورة على القمع أو السلطة أو الوهم، ويتبنى المابعد حدثي في المقابل فلسفة برجماتية للتمييز عن تمرده، تقوم على تحويل المعلومات إلى مادة للابتكار الخالص المعنى من أي غاية كبرى سوى لذة الابتكار ذاتها لدى الفرد. هذا الابتكار الذي يقوم على الاشتقاق اللانهائي للمعلومات هو عبارة عن خطابات فردية هامشية يحدها جميعاً انتماءها للمعرفة العلمية لا المعرفة الحكائية.

هكذا نرى أن عبارة «الوضع المابعد حدثي» - عنوان كتاب ليوتار - تنطبق - بصفة عامة - على هذه النماذج الثلاثة الأخيرة من الخطاب؛ والتي سأسميها (التجاري والتواصلي والتفكيكي)، بوصفها تعتمد جميعاً على تدفق المعلومات في صياغتها لخطابها المعرفي من جهة، واتتماعها جميعاً لمرحلة تاريخية تالية لمرحلة الحداثة، ولمنطقة جغرافية بعينها تشمل المجتمعات الأكثر تطوراً. إلا أن مصطلح «ما بعد الحدثي» ينطبق أكثر ما ينطبق - وبصفة خاصة - على النموذج الثالث من الخطاب الذي يتبناه ليوتار ويدعو إليه. فهو أكثر هذه المشروعات تمرداً على السلطة وعلى الوهم الأيديولوجي، وهو أكثرها قدرة على إنتاج المعرفة، وثقة في فردانية الفرد العملية المفتحة للمعلومات والمولدة لآخر قابلة للتفتيت الابتكاري، «فما بعد الحدثي» يتميز بغياب النظرية ورفضها، وبقدرته على الوجود في

اللا نظرية» (٨)، ومع ذلك فإن إدانة ليوتار للنموذج الأول من الخطاب لما بعد حدثي - أي للخطاب المعرفي التجاري - لا تخرج به بأي حال من الأحوال من إطار المعرفة العلمية. قد ينتقد ليوتار هذا الخطاب من حيث الغاية وهي إرادة السلطة، ولكنه لا ينفيه كمعرفة علمية مضادة للمعرفة الحكائية. في حين أنه يخرج النموذج الثاني - أي الخطاب المعرفي الطامح للتواصل العقلاني بين المواطنين الأحرار - من إطار المعرفة العلمية، وينسبه ليوتار إلى المعرفة الميتا - الحكائية التي هي دائماً معرفة مرفوضة، وذلك لأنها معرفة لا تنشد الحقيقة من جهة، ولأن أي إجماع رمزي هو إما وهم وإما وسيلة للإرهاب من جهة ثانية. وبهذا يتمم ليوتار التناقض الثنائي الأساسي الذي تقوم عليه أطروحته، وهو التضاد بين المعرفة الحكائية التي تغلب عليها الخرافة العلمية والمعرفة العلمية المابعد حدثية التي تنشد الحقيقة» (٩).

ب - مابعد الحداثة تمرّد أم ميلاد جديد للنظام؟
يضع ليوتار تحت خاتمة «المعرفة الحكائية» الحكاية الخرافية لقبائل الهندو البدائية، وتحت خاتمة «المعرفة العلمية» المعرفة الحداثية؛ التي تتكون من الخطاب السياسي التحرري - والفلسفي التأملي - والسلطوي الرأسمالي - والتواصلي المعرفي - والهامشي الابتكاري. ومن خلال النقد يقوم ليوتار بتفريغ خاتمة المعرفة العلمية من الفلسفات السياسية والتأملية والنقدية، لأنها جميعاً عبارة عن ميتا حكايات. فلا يبقى لدينا - عند النظر الأخير - تحت هذه الخاتمة الخاصة بالمعرفة العلمية الخالصة أو المتطهرة من أي شكل حكايات أو ميتا - حكايات سوى خطاب السلطة المتحكمة في تسويق المعلومات بدافع «لذة التبريع»، والخطاب الهامشي المفجر للمعلومات بدافع «لذة الابتكار» من خلال شحذ الحساسية للاختلاف (١٠). فهما معاً يتبعان نفس معيار التشغيل التكنولوجي، وهو معيار ليس له علاقة بالحكم على ما هو صادق وما هو عادل وإنما ما هو فعال أو غير فعال (لذة الابتكار)، أو ما هو مريح أو غير مريح (لذة التسويق والبيع).

وبذلك يبدو لنا في النهاية، أن هذا الخطاب المابعد حدثي أو هذا «اللعب العلمي الحر» وحده هو والخطاب

الرأسمالي لإنتاج وتسويق المعلومات جديران باسم المعرفة العلمية التي هي موضع التحريض في هذا الكتاب، أو بعبارة أدق لا يعدو هذا اللعب العلمي الحر سوى أن يكون تكريسا للنظام الرأسمالي، وإن اتخذ في الظاهر شكلاً متمرداً عليه، فمثل هذا التمرد يبدو وكأنه فصام كما لاحظ ذلك فردريك جيمسون في مقدمته للكتاب إذ يقول: «ويبدو أن ليوتار ينتسب هنا إلى كتاب «ضد أوديب» لسجيل دوليز GILLES DELUZE وفيليكس جاتاري FELIX GUATTARI اللذين حذرنا بدوريهما في ختام هذا العمل من أن الأخلاق الفصامية التي يقترحانها ليست على الإطلاق أخلاقاً ثورية، بل طريقة للبقاء في ظل الرأسمالية. واحتفاء ليوتار بأخلاق مشابهة ينشأ بشكل بالغ الدرامية في سياق ذلك الرفض لمجتمع الإجماع.. وفي هذا الرفض يجري تقييم تنبؤي لتحلل الذات إلى حشد من الشبكات والعلاقات، من الشفرات المتناقضة والرسائل المتداخلة» (١١).

ربما يكون الخطاب المابعد حدائي فصاماً، لكنه يتبدى - وعند التدقيق في خطاب ليوتار استراتيجي استكمال وتجديد للمشروع الحدائي الفاشي، والمشروع المعلوماتي الرأسمالي. ذلك أن ليوتار لا يلبث أن يكشف لنا عن الصلة الخفية التي تصل ما بين المشروع المابعد الحدائي القائم على الخطابات الهامشية المبتكرة والمشروع الحدائي القمعي - الذي يوهن بالتمرد عليه والقطعة معه في بداية كتابه - بقوله في تعريف المابعد حدائي في أواخر الكتاب: «ما هو إذن ما بعد الحدائي؟ إنه بلا شك جزء من الحدائي.. في تسارع مدهش تسبق الأجيال نفسها، لا يمكن لعمل أن يصبح حدائياً إلا إذا كان ما بعد حدائياً أولاً، وما بعد الحدائية بناء على هذا الفهم ليست الحدائية عند نهايتها بل في حالة الميلاد، وهذه الحالة دائمة» (١٢).

بين التمرد الظاهر على النظام الحدائي في البدء، والتيمية المجددة له في خاتمة الكتاب، صلة خفية قد يكشفها لنا ليوتار نفسه في قوله: «النظام يحيد العقد المؤقت بسبب مرونته الأكبر وتكلفته الأقل والزعيم الإبداعي للدوافع المصاحبة له، وكل هذه العوامل تسهم

في تشغيل أفضل. وعلى أية حال، فليس مطروحاً هنا على الإطلاق اقتراح بديل «نفي» للنظام: فنحن جميعاً نعلم الآن، بينما السبعينيات تأتى إلى نهايتها، أن أى محاولة لوضع بديل من هذا النوع، سينتهى بها إلى مشابهة النظام الذي كان المقصود منها أن تحل محله. ويجب أن نكون سعداء، لأن الميل نحو العقد المؤقت هو ميل ملتبس؛ لأنه ليس خاضعاً تماماً لهدف النظام، إلا أن النظام يحتمله» (١٣)، مما يجعلنا نميل إلى أن الخطاب الهامشي المابعد حدائي ليس إلا تكريساً للنظام القائم بل وتنمية له تجعله في حال من الميلاد الدائم. وهو ما لاحظته فردريك جيمسون في موضع آخر من مقدمته إذ يقول: «وعلى الرغم من أن ليوتار قد أبد شعار ما بعد الحدائية وانخرط في الدفاع عن بعض منتجاتها.. فإنه في الحقيقة غير راغب تماماً في مرحلة ما بعد حدائية مختلفة جذرياً عن فترة الحدائية العليا، تتضمن قطعية تاريخية وثقافية جوهرية مع هذه الأخيرة» فهذه التجديدات الشكلية المابعد حدائية في قدرتها اللامتناهية على الابتكار والتغيير والقطعية والتجدد هي التي ستشبع النظام، الذي لولا ذلك لكان قمعياً.. كما أن دينامية التغيير الدائم هنا ليست إيقاعاً غريباً داخل نطاق رأس المال.. إنها بالأحرى الثورة الدائمة للإنتاج الرأسمالي ذاته، وعند هذه النقطة يكون الجدل بتلك الدينامية الشورية ملمحاً من ملامح اللذة والمكافأة عن إعادة الإنتاج الاجتماعية للنظام ذاته» (١٤). وهكذا يرى فردريك جيمسون مابعد الحدائية كأزمة فصام داخل النظام تارة، أو كإعادة إنتاج للنظام ذاته تارة أخرى. ولكن ما لم يصرح به جيمسون هو أن فلسفة ما بعد الحدائية هي استراتيجية متكاملة يقدمها ليوتار لاستنقاذ مشروع الحدائية الغريبة من خلال ثنائية البلاد الأكثر تطوراً والبلاد الأقل تطوراً.

فما أظن أن ليوتار كان غافلاً - حين كتب ليؤسس لما بعد الحدائية التي يستمتع فيها الفرد بلذة الابتكار والممارسة الحرة للأخلاق النفعية - عن أن الثورة التكنولوجية والمعلوماتية الجديدة في المجتمعات الأكثر تطوراً لا يمكن أن تتمم هدفها وهو الربحية عن طريق امتلاك المعلومات واستحكارها فقط، وإنما هي بحاجة

دائمة إلى الابتكار الذى يحول هذه المعلومات من إطارها الخام إلى سلعة جديدة للتسويق. فمن البديهي أن أهم شيء ليس فقط حفظ البيانات، وإنما القدرة على تحديث المعلومات. ومثل هذه المادة المعلوماتية الخام هي من الضخامة بحيث يمكن اعتبار «بنوك المعلومات هي موسوعة الغد، وهي تتجاوز قدرة أى واحد من مستخدميها، إنها الطبيعة بالنسبة للإنسان المابعد حدائي» (١٥)، وعلى هذا فإن التنبؤ بكل ما يمكن أن تنتجه المعلومات من ابتكارات ومتغيرات هي عملية مستحيلة ومكلفة للغاية كما يصرح بذلك ليونار فى كتابه. ومن ثم لن يكون من المجدى فى ظل الوضع المعلوماتى المتدفق هذا أن تكفى الدولة لتشغيل هذه الطاقة المعلوماتية الهائلة باستخدام بعض العلماء، وإنما هي بحاجة إلى تجنيد كل المبتكرين بشكل احتياطي من أجل معركة التسويق والربح. وهو بالضبط ما يريد ليونار أن يقوم به المابعد حدائيون بشكل فردى وتطوعى، ودون أن يكلفوا الدولة عبء الشراء الفورى لمبتكرانهم أو حتى عبء الاتفاق على المبتكرين. وكأن ليونار من خلال هذا الوضع المابعد حدائي يبدو ساعياً لتجنيد الأفراد لهذه المهمة، ولأن يعملوا وفق الاعتقاد أن كل ما يميزهم عن العلماء المستخدمين من قبل النظام هو فرق التوقيت، أو الفرق بين المستخدم والمخزون الذى ربما يسحب بعد حين، إذ يقول: «وجب التمييز بين البارالوجيا [الخطاب الهامشى المابعد حدائي] وبين التجديد، فالأخير تحت سيطرة النظام، أو على الأقل يستخدمه النظام لتحسين فعاليته.. أما الأولى [الابتكار المابعد حدائي الهامشى] فهي نقلة لا يتم فى العادة إدراك أهميتها إلا فيما بعد... وحقيقة أن أحدهما يتحول إلى الآخر، فى الواقع، هي حقيقة مألوفة لكنها ليست ضرورية» (١٦). ليست ضرورية لأن ما يهم هو مشاركة الهامشيين من المبتكرين إلى جانب العلماء الرسميين، فى التمتع بنفس الطبيعة، الطبيعة المعلوماتية التكنولوجية، فذلك الطبيعة توفر الثراء والرفاهية لكل من يتنفسها ويساهم فى تشغيلها بشكل أساسى أو بشكل احتياطي تطوعى.

وفى هذا الصدد لا تتم الأصول الاجتماعية

للمبتكرين، كل ما يهم هو انتظامهم فى إطار الهدف العام وهو تقديم ابتكارات جديدة فى إطار النسق الغربى الأكثر تطوراً. ذلك أن الحافز وراء اكتساب المعرفة أو انتاجها لا يعتمد على صدقها أو كذبها وإنما على فعاليتها أو إمكان بيعها. «وهذا يخلق إمكانية سوق ضخمة للكفاءة فى المهارات التشغيلية، وسوف يكون من يملكون هذا النوع من المعرفة محط عروض أو حتى سياسات إغراء» (١٧).

وعلى هذا لم يعد المشروع الحدائي الاستعماري فى حاجة للانتقال إلى بلدان العالم الثالث لاستنفاد ثرواته كمواد خام لمصانعه، وإنما هو بحاجة - وقد نرى بكسائه المابعد حدائي الجديد - إلى:

١- إلى استقطاب واستجلاب أموال العالم الثالث وعقول المبتكرين فيه إلى أرضه هو، بما يكفل له أحسن أداء. فهذا النظام المعلوماتى فى وضعه المابعد حدائي يحتاج إلى الأموال لأن التكنولوجيا تتطلب ثروة. فكل جهاز تقنى يتطلب استثماراً، كما أن هذه التكنولوجيا هي التى ستجلب الثروة إذ يباع ناتجها، ويمكن عندئذ - كما يقول ليونار - «إخلاق النظام على النحو التالى، يعاد تدوير جزء من البيع فى رصيد أبحاث مكرسة لزيادة تحسين الأداء، وعند هذه اللحظة بالضبط، يصبح العلم قوة إنتاج، أى لحظة فى دورة رأس المال» (١٨)، يحتاج إلى كل الأموال فى العالم أولاً، ويحتاج إلى كل العقول المبتكرة فى العالم ثانياً، وإلى إغواء كل خيال قادر على إعادة ترتيب البيانات فى شكل جديد ثالثاً. بما يضمن لهذا النظام المعلوماتى كفاءة أعلى لتشغيل ما يحتكره من المعلومات من جهة، ويهيىء لبلدان العالم الثالث - وقد فرغت من مبتكريها، ومن رؤوس أموالها القومية، ومن حكاياتها الموحدة لها (بضربة ما بعد حدائية واحدة) - لأن تكون سوقاً للسلع المعرفية التكنولوجية التى تحتكرها البلاد الأكثر تطوراً. هكذا لن يكون الاستعمار الجديد بحاجة للانتقال المكلف إلى الأراضي المستعمرة، عليه فحسب أن يحتص منها عقولها وأموالها لصالح مشروعه التكنولوجى المعلوماتى، ليعيد بيعه لها. من جديد.

٢- إلى استعمار اللاوعى وظلك من خلال تصنيع

ليوتار نفسه ليقوضه، لينسبه إلى ما أسماه «بالحكايات البراجماتية المبعثرة».

نحن إذن في الواقع لسنا أمام تناقض ثنائي حقيقي بين معرفة علمية وأخرى حكاية، وإنما نحن - وبحسب تقسيم ليوتار لأنماط المعرفة - أمام ثلاثة أنماط حكاية: ١- حكاية ٢- ميتا - حكاية ٣- حكايات مبعثرة. وإذا صح ذلك، فعلازم تنطبق هذه الثنائية المتضادة التي يقبض عليها ليوتار طيلة كتابه ليفرق بها بين ما أسماه بالمعرفة الحكاية والمعرفة العلمية؟ وفيما يختلف ما هو مبعثر من الحكايات المابعد حدائية (البراجماتية) عما هو كلي في الحكاية البدائية والميتا - حكاية الحدائية (الثالثة)؟.

رأينا من قبل أن الخطاب المابعد حدائي ليس إلا تزمة مجددة للمشروع الحدائي وللنظام المعلوماتي الرأسمالي، فهو مع مخالفته لميتا - حكاية الحدائية ليس إلا تجديداً لها، ومع مخالفته لميتا - حكاية الإجماع عند هابرماس، لم يخرج عن إطار المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوراً، ذلك أن مشروع هابرماس نفسه يقتضى شفافية المعلومات والتواصل الاتفاقي الحاصل على الإجماع بين البلدان الممتلكة للتكنولوجيا والمعلومات أصلاً، فهي وحدها القادرة على انجاز مثل هذا الإجماع العقلاني. ويبقى لنا بعد ذلك ما يخرج تماماً عن دائرة المعرفة ألا وهي الحكاية الخرافية البدائية. وعلى هذا يصرح ليوتار في أكثر من موضع بالثنائية العلمي / الحكائي التي يريده أن يؤسس بمقتضاها للوضع المابعد حدائي للعالم الجديد، وهي ثنائية الهلاد الأكثر تطوراً تكنولوجياً والعالم النامي الحكائي، كما يصرح بذلك ليوتار في أكثر من موضع إذ يقول:

- «فالمجتمعات الأكثر تطوراً يسميها ليوتار طوراً «الدول المتقدمة»، وطوراً «الغرب»، ثم يتبناها في النهاية بالحديث عنها بصيغة المتكلم «نحن أنفسنا في الغرب» هكذا لا تكون الذات المابعد حدائية ذاتاً بلا هوية داعية للامركزية الأوروبية، أو ذاتاً براجماتية لا تحدها غايات كبرى، إنما هي ذات تضع حدود فلسفتها البراجماتية، وغاياتها في إطار هوية «الغرب ككل» الذي يميزه لفظ

الثقافة، أي تقديم سلع ثقافية ومعلوماتية لافيزيقية وغير قابلة للقياس من طراز الوحدات المعلوماتية أو منتجات التسلية أو وسائل الإعلام «وبذلك تتغلغل صنمية السلعة إلى تلك المناطق من الخيال والنفس التي اعتبرت (وحتى المجمع الصناعي) معقلاً أخيراً يستحيل اختراقه على المنطق الأدائي الرأسمالي».

٣- إلى وحدة البلاد الأكثر تطوراً، فالاستعمار الجديد لا يحتمل التنافس بين القوميات المختلفة (بريطانيا العظمى، فرنسا، ألمانيا) كما كان الحال في إطار مرحلة الحدائية التي ضجعت بالحروب العالمية فيما بين هذه البلاد. وإنما يجب أن تنتظمها وحدة المصلحة المشتركة في إطار هوية جامعة أكبر هي هوية (المجتمعات الأكثر تطوراً) كلها بما فيها أمريكا والدول الصناعية الكبرى مثل كندا واليابان، في مواجهة البلدان الأقل تطوراً الأقل باعتبار الأخيرة سوقاً لمنتج الأولى الصناعي المعلوماتي أيضاً.

ج - ميتا - حكاية ما بعد الحدائية :

وإذا كان المشروع المابعد حدائي هو تكريس للنظام المعلوماتي الرأسمالي، وتجديد لمشروع الحدائية، فربما يساعدنا ذلك على الوصول إلى معنى هذه الثنائية التي تنتظم الكتاب لتضع الحدود ما بين ما هو حكاوي وما هو علمي. إذ نلاحظ أن ليوتار من خلال تمييزه بين أنماط المعرفة الإنسانية، يختص الوضع المابعد حدائي المعلوماتي التكنولوجي بالمعرفة العلمية الخالية من أية حكاية أي من أية بنية ذهنية لها شكل السرد؛ المقابل والمابعد والغاية التي يراد إحرازها، والتي تتضمن الأصول الاجتماعية لمجتمع ما والأهداف الكبرى التي يريده بلوغها. فالمعرفة المابعد حدائية تتضاد مع المعرفة الحكاية، وتتجاوز المعرفة الميتا حكاية السياسية والفلسفية الحدائية. إلا أن ليوتار لا يلبث أن يصف الوضع المابعد حدائي بأنه «إنتاج لحكايات مبعثرة تحمل كل منها سحابة براجماتية قائمة بذاتها.. وهي في مجموعها غير قابلة للتوصيل بالضرورة» (١٩). معنى ذلك أن كل الأنماط التي ذكرها ليوتار للمعرفة هي أنماط حكاية، وأن الاستثناء الذي خصص به الوضع المابعد الحدائي عاد

التفضيل «أكثر تطورا» عما هو «أقل تطورا»، بحيث يصبح «الأكثر تطورا» - في الحقيقة - نموذجاً مثالياً متعالياً يحد ذاته، أو يصبح حالة غائية يجب الحفاظ عليها دوماً ليظل هذا المجتمع في حالة دائمة من القوة بوصفه «الأكثر تطورا» من الآخر «الأقل تطورا»، من هنا قد نمسك بالأهداف الكبرى للميتا-حكاية بما بعد حدائية، فإذا كانت الميتا - حكاية الحدائية قد استهدفت تحرير البشر بشكل وهمي أو قمعى، فالميتا - حكاية المابعد حدائية تستهدف الحفاظ على حالة البلاد الأكثر تطورا، على حساب البلاد الأقل تطورا بشكل سافر ودون كبير مراوغة:

- «موضوع هذه الدراسة هو (كما يقول ليونار) وضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطورا، وقد قررت أن استخدم كلمة ما بعد حدائي لتسمية هذا الوضع، والكلمة شائعة الاستخدام في القارة الأمريكية بين السيسولوجيين، وهي تحدد حالة ثقافتنا في أعقاب التحولات التي غيرت قواعد اللعب منذ نهاية القرن التاسع عشر».

- «إن المعرفة قد صارت القوة الرئيسية للإنتاج.. وفي العصر ما بعد الصناعي وما بعد الحدائي سيحافظ العلم على، بل وسيدعم بلا شك، وضعه البارز في ترسانة الطاقات الإنتاجية. وفي الحقيقة فإن هذا الوضع هو أحد الأسباب التي تدفعنا إلى استنتاج أن الفجوة بين الدول المتقدمة والدول النامية ستتمسح أكثر في المستقبل، لكن هذا الجانب من المشكلة لا يجب أن نسمح له بإخفاء جوانبها الأخر والمكمل له، فالمعرفة في شكل سلعة معلوماتية لا غنى عنها للقوة الإنتاجية».

- «لما إذن عدم تكافؤ بين برامجيات الحكاية الشعبية التي تقدم مشروعية فورية، وبين لعبة اللغة التي يعرفها الغرب باسم سؤال المشروعية أو بالأحرى المشروعية باعتبارها استقصاء».

- «إننا نستبق أنفسنا، لكن يجب أن يظل في أذهاننا ونحن نواصل طريقنا أن الحلول العتيقة ظاهريا والتي وجدت لمشكلة المشروعية ليست عتيقة من حيث المبدأ، ولكنها عتيقة في تعبيرها فقط، ولا يجب أن يدهشنا أن نجد أنها قد واصلت وجودها في أشكال

أخرى إلى يومنا هذا، ألا نحس نحن أنفسنا وفي هذه اللحظة أننا مضطرون لإقامة حكاية عن المعرفة العلمية في الغرب لكي نوضح وضعها؟» (٢٠٩).

فيبلغ الوضع مدهاء للفصل بين المجتمع الغربي الأكثر تطورا (المابعد حدائي المعلوماتي) وسائر بلدان العالم (الحكاية) حين يصبح الفارق بينهما كالفارق بين الإنسان والقرود، أو وفق نظرية داروين في التطور كالفارق بين كائنات حية أدنى وكائنات أرقى، وهذا ما يفسر لنا خضوع هذه الكائنات الأدنى إزاء الكائنات الأرقى، ويبرر ازدياد الأخيرة للكائنات الأدنى وتسخيرها لها. فالفارق المعرفي بين الغرب وغيره من البلدان ليس فرقا كيميافيا ولكنه فرق نوعي في الأساس، وعلى هذا لا يجب أن يستشري اليأس في نفوس علماء المعرفة العلمية الغربية لافتقارهم لأي معنى أو غاية إنسانية لما يصنعون، فيكفيهم عزلة أنهم قادرون على الاحتفاظ بالمسافة بينهم وبين أصحاب المعرفة الحكائية، ففي مثل هذه القدرة يكمن امتيازهم وأملهم الملتد بتفوقهم الإنساني العقلاني، معنى هذا أن إنسانية الغرب تكمن في - فقط في - اختلاف الغرب المتفوق على الآخر الأدنى، وكلما طور الغرب هذه الآلية كلما كان لوجوده معنى. وما محاولات العالم الحكائي لاكتساب المعرفة العلمية والاستئضاء بها إلا محاولات عبثية على أية حال!، يقول ليونار: «من المستحيل، إذن الحكم على وجود أو صلاحية المعرفة الحكائية على أساس المعرفة العلمية أو العكس؛ فالمعايير المتعلقة بكل واحدة مختلفة. وكل ما نستطيع عمله هو أن نحقق في ذهول إزاء تنوع الأنواع الخطابية، مثلما نفعل إزاء الأنواع النباتية أو الحيوانية.. والتحسر على «فقدان المعنى» في ما بعد الحدائنة لا يمثل سوى الأسوأ إزاء حقيقة أن المعرفة لم تعد حكاية بالأساس. ورد الفعل هذا لا يحدث بالضرورة. كما لا تحدث بالضرورة محاولة استنباط أو توليد المعرفة العلمية من المعرفة الحكائية، كما لو كانت الأولى موجودة داخل الثانية في حالة جنينية... فالأنواع اللغوية مثل الأنواع الحية متصلة فيما بينها وعلاقاتها ليست متناغمة.. والمعرفة الحكائية لا تعطي أولوية للتساؤل عن مشروعيتها الخاصة، وإنما ترخص لنفسها في برامجيات نقلها دون اللجوء إلى التدليل والبرهان.

لهذا نجد أن عدم فهمها لمشكلات الخطاب العلمى يصاحبه تسامح معين: فهى تعالج ذلك الخطاب أساساً على أنه نوع مختلف فى عائلة الثقافات الحكائية. والعكس ليس صحيحاً، فالعالم يتساعل عن صلاحية المنطوقات الحكائية ويستنتج أنها لاتخضع مطلقاً للحجاج والبرهان، ويصنفها على أنها تنتمى الى عقلية مختلفة، همجية متخلفة، متأخرة، مستبلة، مكونة من آراء وعادات وسلطة وتعصب، جهل وأيديولوجيا، الحكايات هى أمثال خرافات أساطير لاتصلح إلا للنساء والأطفال. وفى أحسن الأحوال، تجرى محاولات لإلقاء بعض أشعة الضوء على هذه الظلامية، للتلمذ، للتربية، للتطوير (٢١). يترتب على هذه الثنائية إذن مايلى:

١- على هذا النحو نرى أن المثل الذى ضربه ليونار على الحكاية الشعبية الخاصة بقبائل الكاشيناها الهندية ليس بريفاً تماماً، إذ به يضع الحلقة الأولى فى سرده لما أسميه من الآن فصاعداً ميتا - حكاية الوضع المابعد حدائى. «التطهير العرقى» الذى تم مع إياة الأمريكين للهنود سوف يستمر ويتم مسيرته المابعد حدائية فيما يمكن أن أسميه «التطهير العقلى»، وذلك عن طريق إزاحة المعرفة الحكائية من العقل الغربى بوصفها ماضيا يشترك فيه هذا الغرب مع سائر الشعوب فى العالم، ثم بإزاحة الميتا-حكايات الفلسفية والتأملية الغربية من تاريخ هذا العقل وذلك أنها قد تتلاقى فى مستقبل قيمى مأمول بكافة الشعوب، من أجل التكهرس للثنائية المتضادة بين المعرفة الحكائية للعالم الثالث (الأتى مثل لها بحكايات القبائل الهندية) وبين المعرفة الغربية التى وصلت الى أوجها فى الميتا-حكاية ما بعد الحدائية. تلك الثنائية التى يقوم كتاب ليونار على تبريرها ووضع السيناريوهات الممكنة للحفاظ عليها. فليونار فى الحقيقة لم يقدم لنا توصيفا للمعرفة الحكائية والمعرفة العلمية، بقدر ما سعى الى إعادة ترتيب تاريخ العلم الغربى وأهداه بما يخدم اللحظة الراهنة من واقعه. ومثل هذه القصة المابعد حدائية تقوم شأنها شأن كل ميتا حكاية أيديولوجية على اقتطاع وإضافة وتزييف وإعادة تركيب بما يخدم الهدف النهائى للكاتب. فلا المعرفة الحكائية على هذا النحو الذى شكله بها ليونار ولا

المعرفة العلمية المعلوماتية المابعد حدائية تمثل قطعة من النسق العام الرأسمالى المهيمن الذى يحركها كما يوهنا.

وبوجب هذه الميتا - حكاية الاستراتيجية المابعد حدائية، لن يكون الغرب فى حاجة الى التطهير العرقى الذى استنزف الأموال والدماء من الطرفين (البلد الثامى والمتطور) كما كان الحال فى الماضى، وإنما الى التطهير العقلى الذى يجعل من البلاد الأكثر تطوراً مركزاً جاذباً لعقول وأموال العالم الأقل تطوراً، أو مركزاً مهيماً على هذا العالم.

٢- كما أن التنافس المتقاتل بين القوميات الغربية للسيطرة على الشعوب فى الماضى سيتخذ طابع التنافس المتواطى، لا التزاحم المتقاتل كما كان الحال فى الماضى، ليجتمع الغرب فى هوية امتلاك المعلومات التكنولوجية، أو هوية البلاد الأكثر تطوراً فى مقابل الأقل تطوراً، وعلى هذه الدول الغربية أن تقبل التناحر كمبدأ مؤسس لهذه الوحدة، وهذا التناحر ليس إلا شبكات مرنة من ألعاب اللغة مما يجب المؤسسات الشلل البيروقراطى ويفسح المجال لابتكارية اللاعبين مادامت المصلحة العامة لهم مشتركة فى النهاية.

٣- كما أن الأوضاع السياسية الفاسدة فى الغرب لن تقابلها ثورة أو توقع لحدوثها، وقد استوعبت طاقات الأفراد فى إطار وهم كونهم أفراداً أحراراً مبتكرين فى بلاد أكثر تطوراً، مما يؤدي الى استتباب الأحوال الرأسمالية التكنولوجية دون ثورة أو توقع لحدوثها.

٤- كما تحرر الميتا - حكاية المابعد حدائية البلاد الأكثر تطوراً من أى التزام مبدئى بقضايا ومشكلات البلاد الأقل تطوراً - التى كانت مستعمرات لها فى الماضى - إلا فى إطار ما هو نفعى وفعال وليس فى إطار ما هو صادق أو عادل. ومن هنا يصبح مشروعاً سياسة الكيل بمكيالين، وسياسة تناقض المواقف ومراوغتها، وهو ما يدخل فى حيز المرونة المطلوبة من أجل تحقيق أكبر قدر ممكن من الفعالية فى الحفاظ على وضعية البلاد الأكثر تطوراً كمنتج معلوماتى، وعلى وضعية البلاد الأقل تطوراً كزيون دائم لهذا المنتج، وسوق جاهزة للشراء والتبعية، وهذا يعنى أنه يجب تفرغ

بهذا التقرير - الذى يمزج بين الفلسفة والاستراتيجية السياسية التعليمية، يساهم ليوتار فى تجديد وميلاد أقوى للمجتمع الغربى بإعلاء قيمة الإرادة الإبداعية للفرد، والاستفادة العملية من معطيات الواقع، مما كفّل لفلسفة ما بعد الحداثة ازدهارها وانتشارها لا كمنظومة موجهة للمعاهد السياسية فحسب، بل كمادة تعليمية معممة ومبسطة فى المدارس الغربية. ولا غرابة حينئذ أن يواكب هذا الازدهار الواسع لفلسفة ما بعد الحداثة انتشار لمفهوم العولمة بما يقتضيه من هيمنة البلاد الأكثر تطوراً، ومن تزييف للموعى بالمشكلات الاجتماعية الواقعية فى المجتمع الغربى. وعلى هذا لم يكن من الممكن أن تنفرد فلسفة ليوتار وحدها بالساحة الثقافية الغربية، فقد زاحمتها وهاجمتها فلسفات أخرى، مثل الفلسفة التأملية الهرمنوطيقية عند ريكور، أو الفلسفة النقدية العلمية عند هابرماس، غير أنه من اللافت للانتباه أن هذه التيارات المعادية لفلسفة ما بعد الحداثة، لم تتناقض وإياها إلى حد المصادرة، وإنما إلى حد الدخول معها فى دائرة جدلية، بما يوازن المسار الثقافى الغربى ويؤمن تقدمه المأمول، ذلك التقدم الذى تسعى إليه كافة جهود علماء الغرب على اختلاف مناحيها، بل وبفضل اختلاف هذه المناحي وتعايشها المتوازن معاً.

٢-١- بول ريكور والحكى كضرورة معرفية:

المعرفة الحكائية عند ليوتار تعبر عن مراحل قابلة للتجاوز تاريخياً، أو عن نمط من التفكير يرتبط بمجموعات بعينها. غير أن الأمر ليس على هذا النحو عند بول ريكور، فهو يرى أن «بنية الحكاية» هى جزء من بنية العقل البشرى، أو هى مقولة من مقولات العقل الإنسانى. وهكذا سوف تتحول المعرفة الحكائية من شكلها التاريخى أو العنصرى عند ليوتار، إلى ضرورة معرفية للعقل الإنسانى عند ريكور. إذ يرى الأخير أن الإنسان لا يمكن له أن يدرك مقولة الزمن إلا عبر الشكل الحكائى. فالمقابل والمبعد والآن: هذه كلها مقولات لاعلاقة لها بالزمن السارى اللانهائى الذى نعيشه. والشكل الحكائى وحده هو الذى يمكننا من الوعى

هذه البلاد الأقل تطوراً من حكاياتها بالقدر الذى يسمح للنفوذ الغرب المملو من النفاذ إلى هذه البلاد لملاً الفراغ الثقافى دون الوعد بنقل هذه البلاد إلى المجال الأكثر تطوراً، وإنما بالتلويح الدائم لها بهذا الإمكان. وبهذه الطريقة يتم امتصاص عقول وأموال هذه البلدان للمساهمة فى تطوير تقنيات البلاد الأكثر تطوراً مع الإبقاء - فى ذات الوقت - على البلاد المتخلفة فى حال ثابت معلق ما بين تدخل الهوية والتطلع للنموذج الغربى، مما يثبت وضعيتها.

٥- كما أن هذه البلاد الأكثر تطوراً فى النهاية - والتى تكلفت فى الماضى عبء تمويل مؤسساتها المرسخة لأيديولوجياتها، ستكتفى فى عصر ما بعد الحداثة باستراتيجية تعليمية وثقافية معممة، تاركة لأفرادها عبء القيام بهذه المهمة، فمشروع ليوتار فى النهاية برنامج تعليمى، وكأنه تقرير استراتيجى لصانعى القرار السياسى فى الغرب، وليس مجرد فلسفة قابلة للتأمل. وقد كتبه ليوتار - وفق منظوره الموحد للبلاد الأكثر تطوراً، فمنه طبعاً نسختان فى نفس الوقت - واحدة لكندا والأخرى لفرنسا. من أجل تعليم الساسة وصانعى القرار فى معاهدهما. إذ يقول ليوتار فى مقدمة الكتاب «النص التالى نص مناسبة، إنه تقرير عن المعرفة فى المجتمعات الأكثر تطوراً، تم تقديمه إلى مجلس الجامعات التابع لحكومة كيبيك، بناء على طلب رئيسه. وأرد أن أشكره على تكريمه بالسماح بطبعه فى فرنسا. يبقى أن كاتب التقرير فيلسوف وليس خبيراً. الخبير يعرف ماذا يعرف، وماذا لا يعرف. أما الفيلسوف فلا. أحدهما يستنتج، بينما الآخر يتساءل، وهاتان لمبتتان مختلفتان من ألعاب اللغة. نجددهما هنا ممزوجتين، والنتيجة هى أنه لا هذه ولانلك تنجح تماماً. على الأقل يمكن للفيلسوف أن يعزى نفسه بالقول بأن التحليل الشكلى والبرجمائى لخطابات مشروعية معينة، فلسفة أخلاقية - سياسية، تكمن وراء هذا التقرير سوف ترى النور يوماً... ومهما كان حال هذا التقرير، فإننى أهديه إلى المعهد البوليتكنيكى [السياسى الثقافى] للفلسفة بجامعة باريس الثامنة (فانسين)، فى هذه اللحظة ما بعد الحداثة جداً، التى تقارب [توشك] فيها هذه الجامعة على الموت، بينما يشرف المعهد على الميلاد» (٢٢).

بالزمن كماض لحاضر متجه الى المستقبل، أو بالأحرى هو الذى يشكل وعينا الإنسانى بالزمن.

فالذات - عند ريكور - لا تدرك نفسها إلا عبر رمز وحكاية، أى على نحو غير مباشر، عبر علامات هي رموز ونصوص أى عبر وسيط لغوى. ومن خلال هذا الوسيط غير الواضح تماماً يجب على الذات أن تدرك أن المعرفة المطلقة مستحيلة الى الأبد، وأن فهم الذات لذاتها هي مهمة شاقة ولا تكتمل أبداً. وعليها أن تبذل محاولات مستمرة لفهم هذه الرموز. «كما أن وجودنا لا يمكن أن ينفصل عن الاعتبار الذى نعطيه لأنفسنا، فمبر حكيما لقصصنا الخاصة نعطي أنفسنا هوية. فإن نفهم الكائن الذى هو نحن على نحو جوهري، أو أن نسعى لفهم الحوادث الإنسانية وتعليلها، كل هذا لا يتم إلا من خلال حكي قصة» (٢٣)، فالزمن لا يصبح زمناً إنسانياً إلا إذا انفصل بحالة حكاية، والحكاية لا تبلغ معناها التام إلا عندما تصبح ظرفاً للوجود في الزمن (٢٤) ومن ثم فإن بنية الحكي تنطبق على كل الأشكال التي يتم بها إدراك التجربة الإنسانية في «زمانيتها» - إن صح التعبير - مثل السيرة والسيرة الذاتية والفيلم السينمائي واللوحة الفنية.. الخ. وبهذا التعريف الذي يصل الحكي بإدراك الإنسان لتجربته في الزمان، يخرج ريكور بنية الحكاية - من إطار القصر على شكل معرفي دون آخر، أو على مجتمع دون سواء كما هو الحال عند ليونار، الى إطار البنية الذهنية الملازمة لكل عقل إنساني.

والإنجاز الأكبر لريكور في هذا الصدد هو موازنته بين بنية الحكي الخيالية، وبنية علم التاريخ في العصر الحديث: تاريخ العلم، أو تاريخ الأمة، أو تاريخ الفرد. فإذا ما كان الشائع هو أن التاريخ يقص الواقع والحقيقة، وأن الحكاية الخيالية تقص الخرافة، فإن الأمر في نظر ريكور يحتاج الى مراجعة لمعنى هذه الحقيقة التي يكتبها التاريخ العلمي في مجتمعاتنا الحديثة. فهو يرى أن الطبيعة الزمنية للتجربة هي المرجح المشترك بين كتابة التاريخ وحكي الخيال. كل حكاية تتكون من بداية وأزمة وغاية، وكتائب التاريخ الواقعي كحكاى القصة الخيالية يخضع ما لديه من معلومات الى اختيارات وترتيبات تبرز الطابع الزماني المتتالي للتجربة. فالأحداث التاريخية في

إطارها الخام المتنافر المتقطع، لتصبح قابلة للفهم إلا في إطار حكاى. فما يعرف «بالحبكة» في الحكاية الخيالية يناظره «التركيب والتجميع» للأحداث التاريخية في كتابة التاريخ، وكل من «الحبكة» في القصة و«التركيب» في التاريخ يوجه الأحداث نحو غاية أو معنى. وهذا الشكل الحكاى وحده هو الذى يضع مسافة بين معايشة الحدث وحكاية الحدث مما يجعل الأحداث قابلة للفهم.

ويمضى ريكور الى مدى أبعد في الموازنة بين التاريخ والحكي، إذ يرى أن التفسير التاريخي لحدث ما يتعلق أساساً بفهم حكاى للحدث، أى بعلاقة هذا الحدث بما سبقه وبما ترتب عليه. فالتاريخ سواء أكان تاريخاً اجتماعياً أو اقتصادياً أو ثقافياً أو علمياً سيظل مرتبطاً بالزمن من جهة وبالتغيرات التي تربط الحالة النهائية بحالة مبدئية من جهة أخرى. فالواقع يعاش والتاريخ يحكى، «وعلى نحو نهائي [يمكن أن نقول] أن التاريخ لا يمكن أن ينفصل عن القصة، لأنه لا ينفصل عن الحركة التي يقوم بها فاعلون، وتقتضى أهدافاً وظروفاً وعلاقات ونتائج مرادة أو غير مرادة. والتفسير التاريخي مثله مثل الحكاية هو الوحدة الأساسية التي تتركب هذه العناصر المتنافرة في كلية قابلة للفهم» (٢٥). ولأشك أن كتابة التاريخ تستدعى الرجوع الى الواقع، الى الوثائق وأرشيف المعلومات، في حين أن الحكاية الخيالية تنسك لهذا الدليل المادى الوثائقي. ولكن هذا لايعنى أن الخيال الأدبي لا يستند لأية مرجعية، فكل نظم الرموز تساهم بشكل أو بآخر في إعادة تشكيل الواقع، أى أن الرموز المستخدمة في الحكي الخيالي لها مرجعية ما في الواقع، ليست هي مرجعية المطابقة، ولكنها مرجعية إعادة التشكيل.

من جهة أخرى لا نستطيع أن نقول أن كتابة التاريخ هي نفسها الوثائق، ذلك أن كتابة التاريخ تعيد بناء الحدث الماضى بناء على الوثائق، والمؤرخ في هذه الحالة - مثله مثل الحاكي - في حاجة الى الخيال، ليركب حبكة ما تتيحها أو ربما تسكت عنها الوثائق. وبهذا المعنى يؤلف التاريخ الانسجام الحكاى الذى يتوافق مع الوثائق، أو بعبارة أخرى يبدو التاريخ وكأنه

تفسير حكائي للوثائق. وهذا التفسير يخضع لفهم خاص من قبل المؤرخ للوثائق التي بين يديه، وهكذا يبدو الفهم نوعاً من التأويل الذي يمارسه المؤرخ لحكاية التاريخ، ويمارسه الحاكي لحكاية الأدب (٢٦).

من هذا المنطلق يرى ريكور أن التاريخ هو شكل متطور عن الفن الحكائي. وكلاهما يشبعان إدراكنا للزمن في انقسامه إلى ماض وحاضر ومستقبل. وكلاهما تصرف خيالي في مادة واقعية؛ الوثائق بالنسبة للتاريخ، الواقع المعاش بالنسبة للأديب. وكلاهما نوع من الفهم لهذا الواقع وتفسيره ليمر عبر وسيط لغوي. ولكن السرد التاريخي يختلف عن السرد الحكائي، فالحدث الماضي الذي يحكيه التاريخ لا يخضع للمعايشة والملاحظة وإنما للتذكر، ومع ذلك فالتاريخ يدعي أن ما يؤرخه الآن هو استحضار مطابق للحدث المعيش في الماضي، ويسم خطابه في هذا السبيل بطابع الجزم والصدق، وعلى هذا تقوم علاقة المؤرخ بالقارئ على أساس استراتيجية الاقتناع والتدليل بالحجة. ومن ثم فالتاريخ هو مادة حكائية قابلة للنقض والمراجعة والبرهان. في حين أن السرد الحكائي الخيالي هو استحضار خيالي لحدث ماض، وخطابه هو محض «زعم»، فالقارئ منذ البدء يعرف أن ما يقرأه هو محض خيال، وبذلك تقوم علاقة الأديب بالقارئ لا على أساس الاحتجاج والاقتناع، وإنما على أساس المواءمة بين عالم النص الخيالي وعالم القارئ الواقعي. بعبارة أخرى إن الارتباط الذي يفرضه السرد الحكائي بين العالم الخيالي للنص والعالم الواقعي للقارئ، يقوم بالدور نفسه الذي يؤديه الدليل الوثائقي بالنسبة للسرد التاريخي. لأن الحاكي لا يملك الدليل المادي على مايقول، وهو لا يطلب قارئه بالتأكد من صحة ما يحكيه، وإنما يطلبه بأن يقترح تقييمه وتقديره وتأويله الخاص للأحداث والشخصيات. فالسرد الأدبي لا يكتمل معناه إلا بالقراءة، كما لا يكتمل معنى السرد التاريخي إلا بالدليل. ثمة تداخل بين الفن والتاريخ، ولكن التاريخ يدعي أن ما يركبه هو الحقيقة، أما الفن الحكائي فيعطى الأولوية للمعنى المولد مما هو متراوح بين الخيال والواقع، وبذلك يحتفظ الحكى بموضوه وميزته كعمل مفتوح وطاقة قادرة على التعبير عن القيم

المجردة الكامنة وراء التغير الاجتماعي أكثر مما يستطيع ذلك التاريخ. بهذا المفهوم تبدو الحقيقة الأدبية التي يقدمها النص الأدبي أكثر ثراء وصدقاً مما قد يومية إليه النص التاريخي من عناصر واقعية ستظل موضع الشك ما لم يكن لدينا الحجة التاريخية الدامغة لصحتها (٢٧).

هكذا يختلف ريكور في فلسفته للمعرفة عن ليوتار، إذ يقرر ليوتار قطيعة تاريخية وباستمولوجية بين المعرفة الحكائية والمعرفة العلمية، في حين يرى ريكور أن المعرفة الحكائية مستمرة في تشكيلنا المعاصر لتاريخ المعرفة. وكأن ليوتار أراد أن يقطع المعرفة الحكائية من تاريخ المعرفة الغربية، ليميد ترتيب هذا التاريخ، وتفسيره تفسيراً جديداً، أو حتى يضع المعرفة الحكائية في وضع معارض أو مقابل للمعرفة المابعد جدائية، أو بالأحرى أنجز ليوتار هذا الاقتطاع ليضع البلاد الأكثر تطوراً في مقابل البلاد الأقل تطوراً من جهة، وليتجاوز ميتا - حكايات الحدائة الغربية الى ميتاحكاية مابعد حدائية جديدة من جهة ثانية، دافعا عن نظرية مابعد الحدائة شبهة الايديولوجيا، على اعتبار أن الأسطورة أو الحكاية الخرافية مثلها مثل الفلسفة السياسية أو المثالية أو الماركسية هي أيديولوجيا زائفة معوقة للابتكار الخلاق لدى الفرد والجماعة، وأن ما بعد الحدائة تقوم على أساس لذة الابتكار وحرية الذات.

في حين بدأ ريكور في تأصيل المعرفة البشرية منذ فجرها بالرجوع الى الشكل الحكائي لا بوصفه يشكل بدايات المعرفة الغربية فحسب، ولكن بوصفه بداية وضرورة معرفية إنسانية عامة ومستمرة، من خلالها يتم إدراك الزمن والتغير في الزمن. يساوي في ذلك بين الإنسان في كل مكان وكل عصر، علاوة على ذلك يشير ريكور الى الجانب الإيجابي للمعرفة الحكائية (الحكى الخيالي والتاريخ الواقعي) بالنسبة للمجتمع، كل مجتمع، إذ يرى أن الشكل الحكائي هو الشكل الذي تعي به هذه المجتمعات ذاتها وتصبح مسارها في التاريخ، «فالتخييل والمحكى هو الذى يشكل اللحمة الاجتماعية لكل مجتمع، كما يؤسس لوعى الجماعة بذاتها وأهدافها، ويزودها بمصدر ومخزن للهوية مرن ومتجدد باستمرار يشكل هويتها ويمنح لوجودها معنى».

لسوء عواقب الحداثة، مما يجعل كل ذات تنتمي - على سبيل التمثال - الى المجتمع المعلوماتي الراهن الأكثر تطوراً. وذلك في مقابل الذات والجماعة المندمجة في المعرفة الحكائية في المجتمعات الأقل تطوراً والتي ربما ينعم أفرادها بتلاحمهم الاجتماعي المباشر والغوري، إلا أنهم غارقون في «ظلامية العقل». ربما كان هذا اليأس المهدد للإنتاجية، ولمقام هيمنة الدول الأكثر تطوراً، والذي ربما يؤدي الى ثورة في هذه المجتمعات هو ما يشغل ليوتار حين أراد استبدال اللذة الفردية بالتوافق أو الثورة الجماعية عند قوله: «لاتمثل المعرفة العلمية مجموع المعرفة، وقد وجدت على الدوام بالإضافة الى، وفي تنافس ونزاع، نوع آخر من المعرفة، سأسميه حكايات... ولا أقصد بأن المعرفة الحكائية يمكن أن تتغلب على العلم، لكن نموذجها مرتبط بأفكار عن الاتزان الداخلي والتعاضد، تبدو بجوارها المعرفة العلمية المعاصرة بائسة، وخصوصاً إذا كان عليها أن تكون خارجية بالنسبة للمعارف ومستتلة عن مستخدميها بدرجة أكبر مما كانت عليه حتى الآن، والتثبيط الناشئ عن ذلك لدى الباحثين والمعلمين لا يمكن إغفاله على الإطلاق، فمن المعروف جيداً أنه خلال الستينيات، وفي كل المجتمعات الأكثر تطوراً، قد بلغ أبعاداً متفجرة بين من يعدون أنفسهم لممارسة تلك المهنة - أي الطلاب - بحيث طرأ انخفاض ملحوظ في الإنتاجية في المختبرات والجامعات العاجزة عن حماية نفسها من عدوهم. وليس مطروحاً توقع أن يؤدي هذا، بأمل أو بخوف، الى ثورة، فلن يغير هذا نظام الأشياء في المجتمع ما بعد الصناعي ما بين عشية وضحاها. لكن هذا التشكك من جانب العلماء يجب أن يؤخذ في الاعتبار كاملاً رئيسي في تقييم الوضع الحالي والمستقبلي للمعرفة العلمية. ومما يزيد ضرورة أخذ ذلك في الاعتبار - وهذه هي النقطة الثانية - أن فتور معنويات العلماء له أثره على مشكلة المشروعات التي هي المشكلة المحورية» (٢٩).

وريكور ينطلق من نفس الهم الذي يشغل ليوتار: هم اليأس الذي أصيبت به الحداثة الغربية، ويريد تجاوزه من خلال رد الاعتبار هذه المرة لذات المؤول في انتمائها

وسواء تمثل هذا الخيال في أسطورة أو حكاية خرافية أو أيديولوجيا سياسية أو فلسفة مثالية أو تقنية، فهذا لا يعني أن الهوية التي يتعرف عليها الفرد والجماعة من خلال المحكي الخيالي هي هوية ثابتة أو أيديولوجيا زائفة، فهذه الهوية تتحرك دائماً ما بين برنامجين سرديين: بين ما عليه الذات وماتريد أن تكونه، أي بين خصائصها المتاحة وإمكاناتها الأخرى الكامنة. ومثل هذه الهوية يمكن أن تتخلص من جانبها الجامد الزائف إذا ما ارتبطت بتصورات يوتوبية للمجتمع، فإذا ما كانت سمة الأيديولوجيا هي تهرير الوضع القائم وإضفاء شرعية عليه، فإن طرح هذه الجماعة ليوتوبيات جديدة وهي تصورات مثالية مخالفة للواقع يساعد على اكتشاف الممكن، وبهذا يكشف الجانب الإيجابي لكل من الأيديولوجيا (كأساس لترايط الجماعة وشعورها بالانتماء بما يمنح لحركتها صلاحية وقوة وسلطة) ومن اليوتوبيا (تثوير الواقع وتغييره) في جدلهما الأخلاق، عن وجهي الخيال الضامن لوحدة الجماعة: المحافظة والابتكار (٢٨).

ب - الهرمنوطيقا والميلاد الجديد للحداثة:

وعلى الرغم من الاعتبار الذي يرد ويكرر للمعرفة الحكائية بوصفها ضرورة معرفية لكل إنسان ولكل مجتمع بها يتم إدراك الزمن والهوية والانفتاح على الممكن. إلا أننا يجب أن ننتبه إلى أن مقال ريكور هو أيضاً تأمل وانشغال بالأزمة الغربية لمجتمع الحداثة، ومحاولة لاستعادة المشروع الحدائي لصالح ما يجمده، شأنه في ذلك شأن ليوتار. فهما ينطلقان عن هم واحد هو إرادة تجاوز سلبيات الحداثة الغربية الى ما هو إيجابي وخلاق ومجدد لمسار الحضارة الغربية. كل من ريكور وليوتار مهموم بكيفية تجنب الذات مشاعر الإحباط واليأس التي تنتابها لفرغ هذه الحداثة الغربية من معنى إنساني حقيقي. فليوتار يصرح بأن هذا اليأس الذي ينتاب العلماء في العالم الغربي اليوم يجب أن يحل لصالح لذة الابتكار وحدها لدى الذات الفردية، ويوهم بأن هذه اللذة يمكن لكل ذات أن تحققها بشكل براجماتي، وتمارس من خلالها إنسانيتها وحقيقتها في الوجود بعيداً عن أي سلطة أو قمع مباشر. وبهذا سوف يسترد مشروع مابعد الحداثة قدرته على مقاومة اليأس المصاحب

دائرة حيوية ومحفوظة: الهرمنيوطيقا تبدأ مما هو قبل - الفهم، أى من ذلك الذى تحاول وهى تفسره أن تفهمه. وعن طريق هذه الدائرة الهرمنيوطيقية أستطيع اليوم أن أتواصل بالمقدس،... فالوجود مازال قادراً على أن يكلمنى، وهذا - بلا شك - فى حالة البراءة الأولى للرمز، أى فى مرحلة ما قبل - النقد، والتى كان فيها الرمز مادة للاعتقاد المباشر. كما أن الوجود قادر على أن يكلمنى فى حالة أخرى، يمكن أن أطلق عليها حالة البراءة الثانية (وهى الحالة التى تنشدها الهرمنيوطيقا) والتى تقع فى مرحلة (ما بعد - النقد) لرموز (ما قبل - النقد) (٣١).

يرى ريكور إذن أن ثمة ماضياً حكاثياً مقدساً فرى الدلالة أن ينتمى إليه الحداثيون إذا ما جددوا تفسير رموزه وفق خبرتهم الحداثية (علم النفس - الفيلولوجيا .. الخ) وإذا ما تجاوزوا هذه الخبرة إلى حال الهرمنيوطيقا التى تشكل فلسفة للفكر انطلاقاً من الرمز الحكاثى، فلسفة تفيد من كل الخبرات النقدية للحدثة، وترد لذات المؤول ونسبية التأويل اعتبارها فى سبيل غايات قيمية عليا.

ما بين ريكور وليوتار هم مشترك لاستنفاذ منجزات الحدثة من اليأس المخيم. وبينهما محاولات لايتكار مخارج من هذا المأزق بالتركيز على الذات الفرد: الذات المؤولة أو الذات الهامشية المبتكرة. وبين ريكور وليوتار أيضاً انشغال بالتححر من سلطة الأيديولوجية الثابتة، غير المنفتحة على الاحتمالات فى النظر إلى مستقبل الغرب، وهما يتفان - فى هذا الصدد - بقدرة الإنسان ما بعد الحدائى على الابتكار المعلوماتى (عند ليوتار)، أو الإبداع التأويلى للمعنى (ريكور). فالمعلومات فى تقطعها وغزارتها المغربة بالابتكار عند ليوتار قد تناظر الرموز كطافات موحية بالمعاني التى لاتنفد عند تفكرها عند ريكور. لكن الفيلسوفين يختلفان فى الغاية الكبرى المرجوة من هذا المستقبل. فريكور يريد استنفاذ الماضى الحكاثى الغربى المنسى باستخلاص القيم المؤسسة للجماعة فى المستقبل. وليوتار يريد الحفاظ على الحاضر التكنولوجى الغربى فى ازدهاره المهيمن الحاضر. وعلى هذا الأساس يستمسك الأول بالحكاية

للمقدس المنسى، فإذا كان المابعد حدائى هو الانفصال عن الحكاية والتشكك إزاء الميثا حكايات، التى أثبتت تخلفها أو فشلها، فالهرمنيوطيقى هو - بدوره - تشكك إزاء ظاهر الحكاية والميثا-حكاية، بوصفها رموزاً تخفى غير ما تظهر، وتتطوى على طاقة هائلة كامنة جديرة بالتأمل المجدد للقيم الإنسانية. وكما كانت فلسفة مابعد الحدثة نتاجاً للتقدم العلمى والعلمى الذى شهده عصر الحدثة، كانت الهرمنيوطيقا الفلسفية نتاجاً للتقدم فى العلوم الإنسانية مثل علم النفس والفينومولوجيا وعلوم اللغة فى عصر الحدثة. إذ يقول ريكور فى كتابه «تعارض التفسيرات»: إذا ما كنا نتحدث عن مشكلة الرمز الآن، فى هذه الحقبة من التاريخ، فهذا يتعلق ببعض ملامح «حدائتنا»، ومن أجل شن هجوم مضاد ضد هذه الحدثة نفسها. فى ذلك الطرف التاريخى الذى تم فيه نسيان علامات المقدس، واعتقاد الإنسان لنفسه كمنتم للمقدس. هذا النسيان للمقدس - كما نعرف - هو الثمن الذى تم تقديمه [فى إطار الحدثة] لإنجاز مهمة عظمى هى تغذية الإنسان وإشباع حاجاته عن طريق التحكم فى الطبيعة من خلال التكنولوجيا الكوكبية. غير أننا فى هذه الحقبة ذاتها نريد أن نعيش شجن لنفتنا [بالدلالة]، نريد أن نعاود الانطلاق من اللغة فى امتلاكها. بيد أن هذا الطموح هو أيضاً هدية من هدايا الحدثة، لأننا نحن الحدائيين أصحاب الفيلولوجيا، والتفسير، والفينومولوجيا، والتحليل النفسى، والتحليل اللغوى.

هكذا نرى أن نفس الحقبة التى فرغت اللغة من [المعنى]. هى ذاتها التى تعيد ملتها من جديد. على هذا فليس التدم على الصروح المنهارة هو الذى يدفنا فى مسيرتنا، ولكنه الأمل فى إعادة إبداع اللغة، إننا نريد أن نكون من جديد فى حالة استجواب أو حالة استفهام. فالرمز يتبع الفكر» هذه العبارة تعنى.. أن كل شيء قد قيل فى غموض، وبأنه يجب دائماً أن نبدأ كل شيء وأن نعاود البدء وفق معيار التفكير (٣٠).

ومثل هذا النهج الهرمنيوطيقى للتعامل مع الرموز لهو تعبير عن يأس الحدثة وعلاج لهذا اليأس فى ذات الوقت، وهذه هى الدائرة (وهى ليست دائرة مميته وإنما

والميتاحكاكية من أجل الوصول الى حال جديدة من إعادة التأويل للقيم الإنسانية الجامعة، في حين يوهم الثاني بالإطاحة بالحكاكية والميتاحكاكية للوصول الى حكايات متناحرة مبشرة هي عند التحليل النهائي عناصر مكونة لميتاحكاكية البلاد الأكثر تطوراً. صحيح أن ريكور قد اقتصر في كل كتبه على مراجعة الماضى اليونانى والمسيحى التوراتى بوصفهما مصدرى الهوية الغربية، مغفلاً تماماً تداعلات هذا الماضى وجدله بسائر الحضارات الشرقية، إلا أن نظريته فى العمق وفى الغاية الأخيرة تحتتمل مثل هذا الجدل بين الحضارات على مستوى الشكل الحكائى المعرفى ومستوى القيم الإنسانية الجامعة. فى حين أن نظرية ليوتار فى مصادرتها على الماضى الإنسانى المشترك، وروايتها على مستقبل دى حد ثنائى فارق بين البلاد الأكثر تطوراً صاحبة المعرفة العلمية، والأقل تطوراً صاحبة المعرفة الحكائية، لا تحتتمل بحال من الأحوال إلا تكريس هذه الثنائية، أو امثال البلاد الأقل تطوراً للنمط الأكثر تطوراً. فالماضى الذى يبحث ريكور عن أشكاله وقيمه - بأدوات حدائية - يضم المشترك الإنسانى، فى حين أن الحاضر الذى يثبت ليوتار يقتصر على تلك البلاد الأكثر تطوراً. ومن ثم فهما يختلفان فى النظر للزمان واللغة والرابطة الاجتماعية.

وهذا المنظور أيضاً يستكمل ليوتار ميتا - حكاية مابعد الحدائية كما سبق وأن فصلناها، فهو لا يقدم فى تأريخه وتصنيفه لأنماط المعرفة تصوراً علمياً للزمن، بقدر ما يقدم تصوراً ميتافيزيقياً أو بالأحرى أيديولوجياً له. فالزمن عنده زمان. زمن الماضى وزمن الحاضر، وهذان زمانان مكانيان ثابتان، الأول زمن ماضى يقع فى البلاد الأقل تطوراً صاحبة المعرفة الحكائية، والثانى زمن حاضر يقع فى البلاد الأكثر تطوراً صاحبة المعرفة العلمية. على هذا النحو يرهص التصور المابعد حدائى للزمن عند ليوتار لمقولة فوكوياما عن نهاية التاريخ. «ومن المعروف أن فرانسيس فوكوياما المحلل الأمريكى الذى عمل نائباً لمدير قسم التخطيط السياسى فى وزارة الخارجية الأمريكية قد ذاع صيته عام ١٩٨٩، بعد أن نشر مقالة بعنوان: «نهاية التاريخ» وتبعها عام ١٩٩١ بكتابه عن «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، التى افترض فيها، أن العالم قد وصل الى نهاية التاريخ الذى لاينبع بأى تطور محتمل، ذلك أن انتصار الغرب الليبرالى هو من القوة بحيث تنهار معه أية بدائل منهجية قادرة على الحلول محل الليبرالية الغربية التى باتت تبدو كحقيقة مطلقة. وعلى هذا فإن الأفق قد انسد فعلاً فى وجه طموح الإنسان الى التغيير. وعلى هذا يرى فوكوياما أن العالم سينقسم الى كتلتين رئيسيتين: كتلة بلدان العالم الثالث التى ستظل غارقة فى مستنقع التاريخ، وكتلة البلدان الغربية التى وصلت الى نهاية التاريخ» (٣٢). لكن ليوتار كان أكثر حداً من فوكوياما إذ وضع التفاوت الساحق بين بلدان العالم وبين البلدان الأكثر تطوراً لا على مستوى الوعى بالتاريخ فحسب، بل على مستوى كونى زمنى. ليلبدو المابعد حدائى مهيمناً لا على مقدرات الشعوب، بل على صيرورة الزمن بأسره. فهو يريد التحكم فى الزمن، محتفظاً بلبلاذه بزمان متجدد، وفارضاً زمان متجمد على الآخرين.

والميتاحكاكية من أجل الوصول الى حال جديدة من إعادة التأويل للقيم الإنسانية الجامعة، فى حين يوهم الثاني بالإطاحة بالحكاكية والميتاحكاكية للوصول الى حكايات متناحرة مبشرة هي عند التحليل النهائي عناصر مكونة لميتاحكاكية البلاد الأكثر تطوراً. صحيح أن ريكور قد اقتصر فى كل كتبه على مراجعة الماضى اليونانى والمسيحى التوراتى بوصفهما مصدرى الهوية الغربية، مغفلاً تماماً تداعلات هذا الماضى وجدله بسائر الحضارات الشرقية، إلا أن نظريته فى العمق وفى الغاية الأخيرة تحتتمل مثل هذا الجدل بين الحضارات على مستوى الشكل الحكائى المعرفى ومستوى القيم الإنسانية الجامعة. فى حين أن نظرية ليوتار فى مصادرتها على الماضى الإنسانى المشترك، وروايتها على مستقبل دى حد ثنائى فارق بين البلاد الأكثر تطوراً صاحبة المعرفة العلمية، والأقل تطوراً صاحبة المعرفة الحكائية، لا تحتتمل بحال من الأحوال إلا تكريس هذه الثنائية، أو امثال البلاد الأقل تطوراً للنمط الأكثر تطوراً. فالماضى الذى يبحث ريكور عن أشكاله وقيمه - بأدوات حدائية - يضم المشترك الإنسانى، فى حين أن الحاضر الذى يثبت ليوتار يقتصر على تلك البلاد الأكثر تطوراً. ومن ثم فهما يختلفان فى النظر للزمان واللغة والرابطة الاجتماعية.

ثالثاً - الحكاية والزمن:

١-١- ليوتار: ثنائية الزمن ونهاية التاريخ

يفصل ليوتار بين المعرفة الحكائية التى تقوم على بنية سردية الماقبل والمابعد، والتى يتم دائماً تكرارها، وبين المعرفة العلمية التى لا تعتمد على بنية سردية وإنما على معلومات متفرقة يتم تخزينها. وعلى هذا النحو يميز ليوتار بين علاقة كل من المعرفة الحكائية والمعرفة العلمية بالزمن. فالمعرفة الحكائية تقوم على أساس تثبيت الماضى (كبنية سردية) لاستهلاكه دوماً. فى حين أن المعرفة العلمية المابعد حدائية تخزن الماضى (كمعلومات) مستحضرة دوماً لإنتاج معارف وإبتكارات جديدة. وعلى هذا النحو يختلف الماضى المستمر فى المعرفة الحكائية، عن الماضى المفكك الى حضور معلوماتى فى المعرفة العلمية. فالزمن فى المعرفة

خصائص الزمن الحكائي والزمن العلمي:

ويلاحظ ليوتار فيما يتعلق بزمنية المعرفة الحكائية، أن استمرار هذه المعرفة يعتمد:

أولاً: على تكرار التلاوة، ومثل هذا التكرار لا يؤدي إلى تذكر الماضي بل على العكس يؤدي إلى نسيانه، ذلك أن الجماعة التي تتخذ من الحكائية الشكل الرئيسي للكفاءة ليست بحاجة إلى تذكر ماضيها أو تفهمه، فهي تستعيز بفعل تكرار التلاوة - كطقس - عن الوعي بالزمن في تطوره: «وكلما اكتسب الوزن أسبقية وأهمية (في طقس التلاوة) كلما كف الزمن عن أن يكون دعامة للذاكرة ليصبح نبضاً لا تحيط به الذاكرة، (مما) يمنع - غياب الفصل الملحوظ بين الفترات الزمنية.. (و) يسلمها إلى النسيان».

ثانياً: أن تكرار الحكاية من حقبة لأخرى ومن راو إلى مروي إليه يوهم بأن ثمة تماهى في الزمن بين الماضي والحاضر، وعادة لا يكون الأمر كذلك في الحقيقة، مما يجعل هذا النوع من الزمنية سريع الزوال وغابراً.

ثالثاً: تعتمد المعرفة الحكائية في انتقالها على السماع، والمستمع الحالي يكتسب حق الوصول إلى نفس السلطة التي كانت للراوى الأول بمجرد الاستماع. ويجرى الزعم بأن السرد هو نقل أمين حتى لو كان الأداء الحكائي شديد الابتكارية والاختلاف من راو لآخر ومن حقبة لأخرى.

رابعاً: لا تقتصر المعرفة التي تنقلها هذه الحكايات بأية حال، على وظائف النطق، فهي تحدد بضربة واحدة ما يجب أن يقوله المرء، وما يجب أن يستمع إليه المرء لكي يتكلم، والدور الذي يجب عليه أن يلعبه في مشهد الواقع لكي يكون موضوعاً للحكاية. مما يجعل «الناس بمعنى من المعاني، (ليسوا إلا ذواتاً) تجعل الحكايات راهنة، وهم لا يفعلون ذلك فقط عن طريق حكايتها، بل كذلك بالاستماع إليها وحكى أنفسهم من خلالها»، بعبارة أخرى تلعب الحكايات داخل مؤسساتهم دوراً أساسياً ذا مشروعية فورية غير خاضعة للتحليل أو الاستقصاء أو الإبداع. والجماعة لاتعثر على المادة الخام لرايتها الاجتماعية في معنى الحكايات، بل غالباً ما تعثر عليها في فعل تلاوتها (١٣٣).

ويمثل ليوتار «لزمنية» هذه المعرفة الحكائية بما نجده عند قبائل الكاشيناهوا الهندية، ليصل بنا إلى مفارقتها «لزمنية» المعرفة العلمية الغربية التي يكون للزمن فيها خصائص أخرى:

أولاً: الذاكرة في المعرفة العلمية غير مغيبة بالتكرار. فالماضى مخزن وليس مستهلكاً دوماً كما هو الحال في المعرفة الحكائية، ويتم تحويله إلى رأسمال في العلم أى إلى نمط من الفهم، مثله مثل فائض القيمة على المستوى الاقتصادي، وهو يزداد اتساعاً وتعقيداً باستمرار من خلال تخزينه كمعلومات.

ثانياً: لعبة العلم تتضمن زمنية تعاقبية، أى ذاكرة ومشروعاً. فالمرسل الحالي لمنطوق علمي يفترض فيه أن يكون مطلباً على المنطوقات السابقة المتعلقة بموضوعه (ببيولوجيا)، وهو لا يطرح منطوقاً جديداً عن موضوعه إلا إذا كان المنطوق الجديد مختلفاً عن المنطوقات السابقة. هذه التعاقبية تفترض ذاكرة وسعياً إلى الجديد، وتمثل عملية تراكمية بالأساس، وإيقاعها هو إيقاع متغير.

ثالثاً: لا يكتسب أى منطوق علمي أى صلاحية من حقيقة تقريره. كما أن انتقاله لا يتم عن طريق الراوى والمرؤ له، وإنما عن طريق التعليم، والمخاطب في التعليم هو الطالب الذكي الذي يستطيع أن يجدد وأن يكون مرسلًا جديداً وليس مجرد راو عن راو. وعلى هذا فإن تعليم المنطوق العلمي ليس غياباً في الزمن الغابر. وذلك لأنه لا يتم تعليم هذا المنطوق إلا إذا كان لا يزال يقبل التحقق في الحاضر من خلال التذليل والبرهان. كما أن أى منطوق جديد لا يمكن قبول صحته إلا إذا دحض المنطوق الأسبق عن طريق الإدلاء بحجج وبراهين (١٣٤).

مفاتيح التمييز بين الزمنيين:

هذا التمييز بين زمنية المعرفة الحكائية وزمنية المعرفة العلمية قد يبدو صحيحاً عند النظرة الأولى، ولكن بعد تدقيق في المفارقة بين الزمنيين قد يطلعننا على المفاتيح التي يتطوى عليه هذا التضاد الذي بناه ليوتار لخدمة هدفه النهائي للتكريس للوضع المابعد حدالي:

أولاً: زمنية المعرفة الحكائية التي يضرب ليوتار مثلاً

المعرفة والحركة فكاراً تجريبياً، منطقياً وعقلانياً. ومع ذلك فقد ظل هؤلاء البدائيون يقرون كل حركاتهم التقنية بطقوس وعقائد وأساطير.

لقد كان الأثروبولوجيون المحذرون هم أنفسهم غير عقلانيين وتبسيطيين إذ لم يدركوا أن البدائيين كانوا يتحركون بين نمطى تفكير متكاملين: واحد رمزي أسطوري والثاني تجريبي تقني، دون أن يخلطوا بينهما. لقد ظل نمطاً التفكير متعاشين متعاونين، كما لو كان الواحد منهما بحاجة إلى الآخر، كانا يختلفان في بعض الأحيان ولكن دائماً بشكل مؤقت، فكل تدخل عن المعرفة التقنية يقود الإنسان إلى الموت، وكل تدخل عن العقائد الأساسية يفكك المجتمع، وقد استطاعت الحضارات الكبرى التاريخية أن تطور نمطى التفكير معاً، وأن تطور كذلك ما بينهما من جدل.. كما ظل التفكير الرمزي مرتبطاً بالتفكير العلمى لعدة قرون، ولم ينفصلا إلا بعد نيوتن في الغرب حيث تمت القطيعة الجذرية بينهما، وتأسست على ذلك المعارضة أو القطيعة بين العقل والأسطورة، بين العلم والدين. على أن التطورات العلمية والتكنولوجية الباهرة لم تنجح في تغييب الأديان أو محو الأساطير، وبشكل متناقض، بدأ العلم والعقل - في طموحهما لسيادة وتوجيه البشرية - وقد أصابتهما عدوى الأسطورة (٣٥).

«وعلى الرغم من أن عقليتنا تختلف كثيراً عن العقلية البدائية وعقلية العصور الوسطى، ومن أن نمطى التفكير صاراً متعارضين، إلا أننا نحيا في عصرنا الحاضر، ليس فقط تعارضهما، وإنما تعايشهما معاً، وتداخلتهما وتبادلتهما الخفية اليومية. مشكلة نمطى التفكير إذن ليست فقط مشكلة أصلية، أو مشكلة تاريخية متطورة، ولكنها أيضاً مشكلة كل الحضارات بما فيها الحضارة المعاصرة، إنها قضية أنثروبولوجية - اجتماعية فى الأساس. إن نمطى التفكير العقلاني والأسطوري اللذين امتزجا معاً فى الحضارات البدائية، تطورا بشكل متواز فى الحضارات التاريخية، وأمكن لهما أن يتعايشا فى تكافل فى حضارتنا المعاصرة، ذلك أنهما قبل كل شيء ينهلان من نفس النبع، ولا أعنى بذلك صدورهما عن نفس العقل / المخ البشرى بصفة عامة، ولكن من

عليها بمعرفة قبائل الكاشيناهوا هى معرفة شفاهية، ولا يمكن اعتبارها مقابلة، هكذا - وبضربة واحدة - للمعرفة المعلوماتية المابعد حدائية، فى تجاوز غريب لكل المراحل التاريخية الفاصلة والواصلة بين المعرفتين، والتي تمثل مراحل تطور أو تداخل. وحتى تصح المقارنة فيجب مقارنة هذه المعرفة الشفاهية القبلية، بالمعرفة الكتابية السابقة على المعرفة المعلوماتية التكنولوجية. هذا إذا نظرنا للأمر بمنظور تاريخي، أما إذا نظرنا إليه بمنظور تزامنى فسوف تدلنا البحوث الحديثة أن ثمة تخزيناً مدوناً للمعارف عرفته الشعوب فى كافة العصور، حتى وإن اتخذ هذا التدوين شكل الرسم أو الحفر على الأحجار. المسألة فى هذه الحالة فى حاجة إلى مراجعة، وإلى إمعان للنظر فى علاقة وسائل المعرفة بعضها ببعض: الشفاهة والرسم والكتابة والحفظ التكنولوجي، أو تطورها، أو هيمنة عنصر منها على الآخر. ففى المعرفة الكتابية لا يلعب الدور الشفاهي للراوى والمروى له والسرد كل هذا الدور الأساسى فى انتقال المعرفة المزعوم ثباتها، إذ كان للكتابة دورها فى حفظ الحكاية مما جعلها قابلة لقراءات جديدة باستمرار. كما أن انفصال التدوين عن النقل الشفاهي ليس ملحوظاً على هذا النحو فى حضارات أخرى قديمة مثل الحضارة المصرية أو الحضارة اليونانية القديمة، كما أن المعرفة الشفاهية فى عصرنا التكنولوجي قد تسربت بزي جديد فى وسائل الاتصال. وعلى هذا تبدو هذه الفرضية الثنائية تبسيطية للغاية أو بالأحرى قاصرة.

الأمر الثانى إذا كان المراد هو تعيين ما يختلف به الوعى بالزمن فى المعرفة الحكائية عنه فى المعرفة العلمية، فإن الوعى بالزمن المطلق الحكائى والزمن المتطور العلمى كان موجوداً لدى الإنسان منذ أقدم العصور، إذ أنه يمثل ضرورة عقلية كما انتهى إلى ذلك علماء الإدراك ودارسو المخ البشرى فى عصرنا الحديث. وفى هذا الصدد يقول لنا إدجار مورين Edgar Morin فى كتابه «معرفة المعرفة»: «إن أجدادنا الصيادين، جناة الثمر، الذين استطاعوا على مدار عشرات الآلاف من السنين أن يطوروا تقنيات الحجارة، ثم العظم، ثم المعادن، كانوا يمتلكون ويستخدمون ضمن استراتيجيات

المبادئ الأساسية التي تتحكم في العملية العقلية - المخية للإنسان، فالأسطورة إنسانية، وعملية الإدراك لدى الحيوان تجهل الأسطورة، والمخ البشرى لا يستطيع إدراك العالم إلا وفق عمليات تتراوح بين الفصل والجدل بين الفكر الأسطوري المجازى والفكر التجريبي العقلاني» (٣٦).

إذا كان الأمر كذلك فلماذا وثب ليوتار فوق التطور التاريخي للمعرفة البشرية وحلها إلى عنصرين متعارضين. وإذا كان قد أراد أن يضع قطيعة بين المعرفة الحكائية والمعرفة العلمية على أساس نوعي محض افتراضى، فقد تحققت مثل هذه القطيعة في عصر الحداثة، فماذا يريد ليوتار؟ ربما يريد أكثر من القطيعة، إنه يريد - في إطار ما بعد الحداثة - استعادة هذه الحكايات. إن القطيعة هنا غير مفيدة. إذ يجب في مجتمع المعلومات التكنولوجى التزود ما أمكن بالمعلومات، والحكايات تصبح نافعة لهذا المجتمع فقط، وفقط بوصفها مصادر للمعلومات، يتم تفتيتها وتحويلها إلى مادة قابلة للتصنيع وللابتكار. بعبارة أخرى من المفيد في عصر ما بعد الحداثة - لا المصادرة على الحكاية كما كان الحال في عصر الحداثة - ولكن الإبقاء عليها كمصدر معلومات من جهة، ونسيانها كمستودع للقيم أو كوحدة تأملية في ذات الوقت.

من أجل هذا يطالب ليوتار بحاجة ما بعد الحداثة «لنسيان» الحكاية - وليس القطيعة مع الحكاية، أو استبدالها بحيتا حكايات أيديولوجية فلسفية وسياسية. فإذا كان اللجوء للحكاية حتمياً، فليتحول المابعد حدائى بالحكاية إلى ما يمكن أن نسميه بالتذكر القائم على النسيان - يقول ليوتار: «ليس من المستبعد إذن أن يكون اللجوء إلى الحكاية حتمياً، على الأقل إلى المدى الذى ترغب فيه لعبة اللغة الخاصة بالعلم فى جعل منظوقاتها صادقة، لكنها لاتملك الموارد اللازمة لكى تكسب صدق تلك المنظوقات المشروعية بجهدها الخاص، وإذا كانت هذه هى الحال، فمن الضروري أن نقر بوجود حاجة للتاريخ.. ليس بوصفه حاجة للتذكر أو مشروعاً، بل على العكس بوصفه حاجة للنسيان» (٣٧).

وهكذا يبدو الزمن عند ليوتار فى ماضٍ دائم فى

المعرفة الحكائية البدائية، أما الزمن فى المعرفة الميتا حكاية أى «الأيديولوجيات التى تميز الحداثة، فهو عنده أيضاً زمان سردي ذلك لأن الأيديولوجيات الحداثية» تتضمن دائماً «قبل» و«بعد»، وهما ليسا متماثلين. وقد تكون هذه الأيديولوجيات محافظة عندما تفضل «القبل» على حساب «البعد»، وقد تكون تقدمية فى حالة العكس، أما المعرفة المابعد حدائية فهى تقيم حواراً مختلفاً مع الماضى، فهى ترفض التاريخ، وتتنكر للمستقبل ولمفهوم الزمن الذى له غاية، وترغب فى حاضر يتم فيه تعميم ما هو متقطع، ذلك أن تجاوز عدد كبير من العناصر المتقطعة يخلف انطباعاً بالسرعة، تلك السرعة التى هى أعظم تجربة خاضها الغرب منذ قرنين، فما بعد الحدائى يريد إلغاء التاريخ واحتمال الصيرورة من خلال الحفاظ على زمن حيوى حاضر سمته السرعة والانقطاع (٣٨).

وعلى الرغم من المنظور الأيديولوجى الثنائى للزمن الذى يؤسسه ليوتار للتمييز بين البلاد، يبدو لنا - عند التأمل - أن أبديّة الماضى التى تعوق المعرفة الحكائية عن الوعى بالزمن فى تطوره، هى الوجه الآخر لأبديّة الحاضر التى تعوق المعرفة المعلوماتية المابعد حدائية عن الوعى بالزمن فى تواصله. صحيح أن الماضى الحكائى يبدو زمناً ساكناً، إلا أن الحاضر المعلوماتى الابتكارى يبدو حاضراً بلا مستقبل. وحالة النسيان المعادلة لعدم الوعى بانقسام الزمن التى تعانيتها المعرفة الحكائية، تنكافأ فى نظرى وحالة النسيان التى يتم بها تفكيك الماضى إلى معلومات وابتكارات معلوماتية منقسمة إلى معلومات أخرى، وكأنا فى زمنية الانشقاق اللانهائى.

وعلى هذا النحو تبدو دوامة الزمن الأبدى وكأنها تبتلع كلاً من المعرفة الحكائية، والمعرفة المعلوماتية. وربما يفسر لنا ذلك لماذا كلما تمسك الغرب بأبديّة حضوره فى اللحظة الراهنة المميزة بين البلاد الأكثر تطوراً والبلاد الأقل تطوراً، كلما تمسكت البلاد النامية بأبديّة حضورها فى الزمن الماضى. فالحالان يقعان فى إطار الندية، وبغيان صيرورة الزمن ومستقبل التلاقى.

٢-١-ريكور: حكاية الزمن واستمرار التاريخ

سبق أن بينا أن كلا من التاريخ (تاريخ العلم، تاريخ الدولة، تاريخ الشخص) والحكي (الأسطوري الديني الأدبي) - عند ريكور - ينهلان من نفس المعين السردى، وبالعجان مشكلة واحدة هي مشكلة الزمن فى امتداده من الماضى حتى الحاضر وإلى المستقبل، وهو ما يجعل لكل من التاريخ والحكى بعداً غافياً يتم بمقتضاه التعرف على الهوية، هذه الهوية التى تتحرك بين الإمكانات المتاحة والآمال المنتظرة. أكثر من ذلك يرى ريكور أن كلا من الحكاية والتاريخ يقدم حلاً لمعضلات الزمن. فالزمن زمانان: زمن معيش وزمن كونى، وبينهما يقع ما يسميه ريكور «بالزمن الثالث» Tiers Temps زمن التاريخ وزمن الحكاية. هذا الزمن الثالث هو وحده الذى يستحق أن نطلق عليه الزمن الإنسانى، ذلك «لأن الزمن الإنسانى ليس شيئاً آخر غير الزمن المحكى» (٣٩).

على هذا النحو سوف نرى أن ريكور لا يقدم تصوراً استراتيجياً أيديولوجياً للزمن كما كان الحال بالنسبة لليوتار، بقدر ما يقدم تحليلاً فلسفياً للزمن وعلاقته بالحكاية. ليصل إلى الحد الذى لا يصبح الزمن فيه مدرَكاً إنسانياً إلا عن طريق الحكى والتاريخ معاً. إن كلا من زمن الحكى وزمن التاريخ لا ينتميان لأى من الزمتين: الزمن المعيش (ذلك الزمن السىال المتدفق) أو الزمن الكونى (تلك الحركة المتكررة للأفلاك إلى ما لانهاية)، إنهما يشاركان الواحد والآخر، وذلك من خلال تأسيسهما المبتدع لزمن ثالث، هو الزمن الإنسانى (ذلك الزمن الذى يحتوى على الماضى والحاضر والمستقبل)، بعبارة أخرى يقع كل من التاريخ والحكى بين الزمن الظاهراتى والزمن الموضوعى، بين زمن الموت والزمن التذكارى بين الزمن المعيش والزمن الكونى.

مرة أخرى ينطلق ريكور فى فلسفته هذه عن الزمن من الثقافة الغربية وإليها، فهو يبدأ من مصدريها الأساسيين: المصدر الفلسفى اليونانى، والمصدر التوراتى المسيحى، وعلى هذا يتخذ من أرسطو والقديس أغسطين فى منظورهما للزمن قاعدة أساسية لمناقشة معضلات

الزمن فى كتابه «الزمن والسرد». ويرى ريكور أن أرسطو قد عالج الزمن من الناحية الفيزيقية، أى من ناحية الكم، أو عدد اللحظات الحاضرة، والتى بمقتضاها يتم التقويم، أما القديس أغسطين فقد عالج الزمن من الناحية النفسية، أى الزمن كما تعيه النفس طولاً وقصراً بحسب أحوالها ووعبها. عندنا إذن زمانان، واحد موضوعى والآخر ظاهراتى، ويرى ريكور أن لا الزمن الأول ولا الثانى يقدمان إجابات شافية لمعضلات الزمن فى تحديدها للإنسان.

فبالنسبة لأرسطو الزمن المعدود هو الحركة، ومثل هذا الزمن يتطلب روحاً تستطيع أن تميز وأن تعد اللحظات، كما أن اللحظة المحددة وحدها هى التى تتجلى ك لحظة حاضرة. ولكن ما من شئ لدى أرسطو يوضح ما بين اللحظة والحاضر من جدلية. وما ينشأ عن هذه الجدلية من تفسير للحظة فى وظيفتها المزروجة: تقسيم الزمن وتوحيده.

وهنا يبرز دور أغسطين فى مواجهة هذه الصعوبة فيما أسماه «بالحاضر الثلاثى»: ذلك الحاضر الذى تعيه الروح فى امتلاكه بالماضى القريب المتذكر والمستقبل القريب المنتظر. ومثل هذا الوعى بالحاضر يمكنه أن يوحد الماضى والمستقبل. غير أن الصعوبات الناجمة عن كل من المنظور الأرسطى أو الأغسطينى تقتضى المصالحة بين المنظورين. فليس من الممكن مواجهة مشكلة الزمن من طرف واحد، الروح أو الحركة (٤٠).

هنا يأتى دور التاريخ والحكاية ليقدماً معاً ومن خلال تشابهكما حلاً لمعضلة الزمن، أو بالأحرى ليقدم إجابات إنسانية على هذه المعضلة. فالتاريخ يسجل الزمن المعيش على الزمن الكونى، أما الحكى فهو يقدم تنوعات خيالية كاشفة عن الخصائص غير الخطية لمسار الزمن. فتلك الفنون هى التى تقر بأن الزمن والوجود يمكن أن يتجليا بعدة طرق. ومن هنا فالتاريخ يكتب حركة الإنسان فى الزمن والحكى يكتب معاناة الإنسان للزمن. ولكن ثمة تشابكاً بين التاريخ والحكى، بين الزمن كحركة والزمن كمعاناة:

فالتاريخ ينطوى على عناصر حكاية أساسية: التقويم مثلاً فى التاريخ يبدأ من حكاية تهب للأشياء مجرى

ادعت. أما فكرة التحكم فى التاريخ فقد ولت، إذ أثبت لنا مجرى الأحداث أن النتائج ليست كما كنا نتصور أو نتوقع. فالحركة فى التاريخ تتحرك فى وسط، وظروف لم تنتجها، وهذا ما قصده ماركس حين قال: البشر يصنعون تاريخهم ولكن فى ظروف معطاة وموروثة يتلقونها. كما أن التعجيل بالتاريخ نحو مستقبل أفضل يفسح المجال لليوتوبيا. وعندئذ تفقد آمال الإنسانية كل جدر لها فى التجربة المكتسبة، وتسقط نفسها على مستقبل خالص غير مسبوق. ومع هذه اليوتوبيا يتحول التوتر بين الماضى والمستقبل الى انفصال أو انشقاق. ويصبح الحاضر بذلك ممزقاً بين منحيين من الهروب، الهروب من ماض يراد يجاوز، ومن مستقبل غير محدد المعالم، لينغلق الحاضر على نفسه، ويتفكر ذاته كأزمة، وهذا هو حال حاضرننا المعاصر كما يرى ريكور (١٤).

ويريد ريكور أن يتحول من خلال فلسفة التأويل بهذه الوضعية الحدائية المخيبة للآمال الى وضعية جديدة، وضعية تنظر للزمن من خلال «التاريخ الحاكي» و«الحكى التاريخ» فى تشابكهما، على اعتبار أن الحدث يحدث والتاريخ يحكى، وأن مجموع الأحداث المنفردة لا تصبح تاريخاً إلا إذا انترجت ضمن نظام كلى حاكى. كما أن الحكى الخيالى يقدم تنوعات خيالية لمعاناة الإنسان للزمن، وهو على هذا النحو لا يحل معضلات الزمن بقدر ما يحولها من عناصر كفيلة بالشلل والجمود الى عناصر منتجة وحافزة للحركة.

ورؤية الهرمنيوطيقى هذه للزمن، تتخلى عن كل من المفهوم الهيكلى المطلق والمغلق للزمن، والمفهوم الحدائى له، وتقدم تأويلاً للزمن بوصفه إمكانات متاحة فى حاضر «المبادرة الحى» الذى يتفجر مما بين «ساحة التجربة» أى الماضى المعطى، وبين «أفق الانتظار» أى المستقبل المنشود. «فما من شىء يقول أن الحاضر يمكن اختزاله فى الحضور، ولماذا لا يكون الحاضر هو زمن المبادرة، أى الزمن الذى يكون فيه ثقل التاريخ المنجز كامناً ومعلقاً ومتوقفاً، ويكون فيه حلم التاريخ مازال فى حاجة للإنجاز وللتحول الى قرار مسلول» (١٥)، فالحاضر هو الذى يتحرك بين توقعائنا التى تتراوح بين الخوف والأمل، الحسب والتخطيط الموجه نحو

جديداً انطلاقاً من لحظة محورية، وكل الأحداث يصبح لها وضع ما فى الزمن محدد وفق مسافتها من هنا الحدث المحورى، فبداية التاريخ قد تعزى الى ميلاد المسيح أو بوذا أو هجرة الرسول (١٦). ومثل هذه الحكاية المحددة لبداية التاريخ هى التى تسمح لنا بالتوجه الدائم نحو مسيلين: من الحاضر الى الماضى ومن الماضى الى المستقبل. وما من تاريخ إلا وهو مكون مثل الحكى من تجارب سابقة وآمال منشودة من قبل البشر المتحركين والمعانين. هذا معطى أنثروبولوجى بدونه ما أمكن للتاريخ أن يكون ممكناً، ولاحتى موضوعاً للتفكير (١٧).

كما أن الحكى ينطوى على عناصر تاريخية أساسية: إذ يدعى أن ما يقدمه قد تم حدوثه بالفعل، كما أنه يضبط أزمنة المجتمعات والبشر الذين يعيشون فيها. كما أن تصورنا لنظام العالم فى علاقته بحركة البشر التى يسجلها التاريخ، مستمدة فى الأساطير التى ساهمت فى إرساء التكامل بين الزمن العادى فى تركيزه على حياة الأشخاص الذين يتحركون ويعانون، وزمن العالم المرسوم على صفحة السماء المرئية، من خلال الأعياد والطقوس، فقد علمتنا الأساطير أن هناك علاقة بين نظام العالم ونظام الحركة العادية للبشر (١٨).

من هذا المنطلق يرى ريكور أن التصور الحدائى للزمن قد شابه ثلاث مغالطات أدت الى العواقب الوخيمة التى يعانىها المجتمع الغربى فى هذه الأزنة. هذه المغالطات هى: ١- أن الحقبة الحدائية هى افتتاح على مستقبل غير مسبوق فى تاريخ البشرية، ٢- الثقة فى قدرة الإنسان على التعجيل بالزمن نحو الأفضل، ٣- أن الإنسان هو سيد التاريخ والمتحكم فيه.

الزمن الجديد، التعجيل بالزمن، التحكم فى الزمن: هذه هى المفاهيم التى ميزت بصفة عامة عصر التنوير والحدائنة الغربية. كما يرى ريكور أن مثل هذه المفاهيم قد آلت الى الغروب فى أواخر القرن العشرين، ذلك أن فكرة الزمن الجديد تقوم على أساس أن الحدائنة هى قطعة وأصل فى ذات الوقت، ومثل هذه الفكرة ترتبط بومى الأصل من جهة، كما أنها تتنكر للمركبات المتنوعة للظاهرة الحدائية من جهة ثانية، وهما نحن نرى أن هذه المرحلة لم تكن فجراً للتقدم المنشود كما

معنى بحوية الحاضر، وكلاهما رافض للاستكانة في غابر الماضي، أو الخدر في غياهب المستقبل، معنى بحركة الإنسان في الحاضر بكل ما أوتي من ملكات الإرادة والإبداع هنا والآن. ولكن ثمة فارقاً ما بين مفهوم «المبادرة» عند ريكور، ومفهوم «الابتكار» عند ليوتار. فمفهوم الحاضر المبائر عند ريكور يندرج ضمن الزمن الحكائي / التاريخي من الماضي المفسر إلى المستقبل المأمول. في حين أن الحاضر المعلوماتي المبتكر لدى ليوتار يندرج ضمن مفهوم متقطع من جهة وعنصري من جهة أخرى. فالحاضر الحيوي القابل للتقسام والتجدد إلى الملائه شأه - شأن الحركة الكونية للزمن - مكرس للحاضر المعلوماتي للبلاد الأكثر تطوراً «فاستباق الزمن» من نصيبها. أما «الوجود في الزمن الغابر» الماضي الحكائي فمكرس للبلدان الأقل تطوراً. وهما وحدتان زمنيتان وثقافتان منفصلتان ومتعارضتان. عندئذ يبدو لنا ريكور في تحليله الهرمنوطيقي للزمن أكثر عمقاً من ليوتار، أو بالأحرى أكثر بعداً عن التصور الأيديولوجي الزائف للزمن الذي يطرحه ليوتار. ومع ذلك فإن حكاية الزمن الإنساني لدى ريكور لا ترتد به «في معظم دراساته» إلا إلى «مساحة تجربة» الماضي التوراتي المسيحي واليوناني فحسب لاستعادة مسار جديد للهوية الحكاية الغربية، غير أن مجال «أفق التوقعات» الذي يطمح إليه ريكور في النهاية هو أفق إنساني مشترك. كما أن استعادة الحكاية الماضية كمعلومات فيما يشبه نسيانها عند ليوتار، يقابله استعادة ريكور للحكايات كمعرفة وقيم لا كتلاوة مكررة. ومثل هذه الاستعادة المفارقة تقتضي تعاملاً خاصاً مع اللغة من قبل كل من ليوتار وريكور.

رابعاً: الحكاية واللغة:

١- ليوتار: أداتة اللغة والرابطة الاجتماعية الشكلية
فرق العالم السويسري دي سوسير بين اللغة والكلام، «فاللغة» هي مجموع القواعد التي يتم على أساسها «الكلام» الفعلي. على هذا النحو يشبه ليوتار «المعرفة الحكاية» أو «المعرفة المعلوماتية» ببنية قواعد اللغة، فعلى أساس «الحكاية» أو «المعلومات» - بوصفهما نمطين للتفكير - يتشكل مجموع القواعد التي يتم

المستقبل، وبين تفسيراتنا الموجهة نحو الماضي. والماضي والمستقبل على هذا النحو لا يتعارضان، وإنما يكيف الواحد منهما الآخر. كما أن العلاقة بين الماضي «مساحة التجربة» والمستقبل «أفق الانتظار» هي علاقة متغيرة، ففي واقع الأمر كل من «مساحة التجربة» و«أفق الانتظار» مقولتان متعلقتان تتطوران وفق الاستثمارات التي تتيحها حركة وفكر التاريخ لهما على مر العصور. إذ أن هذه المقولات «الميتا-تاريخية» لا يمكن في الحقيقة إنقاذها إلا من خلال تطبيقاتها الأخلاقية والسياسية المستمرة. إن مساحة التجربة وأفق الانتظار هي أيضاً مقولات معرفية بدونها لا يصبح التاريخ ممكناً» (٢١).

في هذا الإطار يجب ألا يستسلم البشر لإغواء المستقبل اليوتوبي الخالص، فمثل هذا المستقبل لا يؤدي إلا لإحباط الحركة، إذ يسلمنا العجز عن النفاذ إلى التجربة الجارية وفهمها إلى عجز آخر عن تقديم صياغة قابلة للتطبيق في المستقبل. يجب أن تكون التوقعات محددة ومنتهية ونسبياً متواضعة، لتستثير التزاماً مسؤولاً. كما يجب أن تنطوي هذه التوقعات على آمال للبشرية بأسرها. على ألا يختلط هذا الأمل بهيمنة مجتمع ما بصفة خاصة أو عدد قليل من المجتمعات المسيطرة. أما ماضى التجربة فلا يجب النظر إليه على أنه منته، وغير قابل للتغيير أو التطور، يجب فتح ملف الماضي، وإحياء الطاقات غير المنجزة فيه، أو تلك التي تمت مصادرتها ووأدها. إن المسافة التي تفصلنا عن الماضي ليست فاصلاً من الموت وإنما مسافة لتوليد المعنى.

فالتراث هو عملية لا يمكن فهمها إلا جدلياً، من خلال التبادل بين الماضي المفسر والحاضر المفسر. فكل قطعة هي بالأحرى تجديد، وكل استمرار هو ترسيب ولا يجب في النهاية أن تصل العلاقة بين الماضي والمستقبل إلى حد الانشقاق أو المطابقة، وإنما يجب الحفاظ على ما بينهما من توتر حتى يكون هناك ثمة تاريخ» (٢٧).

يبدو لنا في النهاية أن «حاضر المبادرة»، عند ريكور قريب الشبه من «حاضر الابتكار» عند ليوتار. فكلاهما

بموجبها الكلام فى الثقافة الحكائية أو العلمية. وهذه المعرفة تتكون من منظومات: إشارية وتقعيدية وتقييمية. ويرى ليوتار أن هذه المنظومات تعمل بشكل منسجم ومقبول للمتحدثين فى المجتمع الحكائى، وهو ما يعبر عنه باسم «الرأى العام» أو «الإجماع»، وبه يتم تمييز ثقافة شعب ما عن ثقافة أخرى. أما فى المجتمع المعلوماتى فإن هذه المنظومات تعمل على أساس صراع تنافسى بين الأفراد.

وعلى هذا يرى ليوتار أن اللغة فى المعرفة الحكائية هى لغة «مركزة» ثابتة ومكررة، فى حين أن اللغة فى المعرفة العلمية «إشارية»، متطورة باستمرار. ومثل هذه المعارضة بين نظامى اللغة المستخدمة فى الحالى، ذات صلة بتصور ليوتار الخاص عن اللغة ووظيفتها الاجتماعية فى مجتمع ما بعد الحداثة، فهى عنده ليست وسيلة مستقرة لتبادل الأفكار أو المعلومات أو الرسائل بين المتحدثين، وإنما وسيلة «لممارسة الحيل»، والتفوق على الخصم بما يدفعه لأن يكون مرسلًا لمنطوق جديد، فهى علاقة نزاع أساساً بين متحايين: «أن تتكلم معناه أن تقاتل». بهذا التعريف للغة المابعد حدائية، يناهض ليوتار اللغة الحكائية، كما يعارض مشروع هابرماس الذى يرى اللغة حواراً بين أذهان عاقلة تستهدف الإجماع الاتفاقى المحتمل. ذلك أن مثل هذا الاتفاق - بحسب ليوتار - لا يولد الابتكار، فالابتكار اللغوى يولد من الانشقاق ومن شحذ حساسية الاختلاف. فهل يعنى هذا أن ليوتار تنازل عن الرابطة الاجتماعية التى يؤسس لها كل استخدام للغة؟

لا، فليوتار يحددنا وبوضوح عن المفهوم المابعد حدائى للرابطة الاجتماعية. فهو (وعلى عكس ما هو شائع عند المابعد حدائيين فى العالم الثالث)، لم يهمل للحظة واحدة طيلة كتاباته الرابطة الاجتماعية بين الأفراد فى المجتمع المابعد حدائى الجديد الذى يدعو له، ولكن التشغاله ينصب على وضع هذه الرابطة الاجتماعية فى إطار من المرونة والحيوية الموائمة للوحدة المثالية الكبرى التى يقيم بحثه على أساس بلوغها. فالرابطة الاجتماعية هى ما يحتل عناوين فصلين من كتاب ليوتار «طبيعة الرابطة الاجتماعية: البديل الحديث»، «طبيعة

الرابطة الاجتماعية: المنظور المابعد حدائى»، ويقيم ليوتار هذه الرابطة الاجتماعية على أساس لغوى، فاللغة كما نعرف هى مؤسسة المؤسسات، وهى بنية التواصل والربط الأولى لأفراد مجتمع ما. ومن ثم فهى موضع اهتمام ليوتار، إذ كيف يقيم رابطة اجتماعية بين الأفراد فى البلاد الأكثر تطوراً دون أن تصبح اللغة عائقاً دون التطور الإبداعى والابتكارى؟. إذ يقول: «كان الغرض الوحيد من هذا العرض التخطيطى .. هو تحديد الإشكالية التى أنتوى أن أجعلها إطاراً لمسألة المعرفة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة».

بهذه الإشكالية يعبر ليوتار عن رغبته فى تجاوز الرابطة الاجتماعية الخاصة بمصر الحداثة الى البديل الموالم للوحدة الجديدة التى يطرحها عبر كل ثانيا كتابه تحت مسمى «البلاد الأكثر تطوراً»، إذ يرى أن الرابطة الاجتماعية فى مجتمع الحداثة تقوم على إرسال أحادى يستهدف تشكيل مجتمع كلى عضوى، كما أن الرابطة الاجتماعية فى مشروع هابرماس تقوم على أساس النقد الذى يستهدف التواصل، ولا يقبل ليوتار هذه اللغة أو تلك لتشكيل الرابطة الاجتماعية للبلاد الأكثر تطوراً، فالأولى وظيفية، والثانية نقدية، وكلاهما لا يصلح للوحدة الجديدة:

«وأن أجد أن هذا الحل على أساس الانقسام (بين اللغة الأحادية ولغة النقد) غير مقبول، وأقترح أن البديل الذى يحاول (حل هذا التناقض بين اللغتين وإعادة إنتاجهما)، لم يعد صالحاً للمجتمعات موضع البحث. وأن ذلك الحل نفسه مازال مشتبكاً فى أحبولة نوع من التفكير التعارضى الذى أصبح متخلفاً عن أكثر المعرفة المابعد الحدائية حيوية» (٤٨).

فما هى هذه اللغة الحيوية المابعد حدائية؟ كل نظام لغوى يفترض سلفاً نسقاً محدداً. فإذا كانت اللغة فى المعرفة الحكائية والميتا-حكاكية تعمل وفق نظام مغلق على قواعد معينة أو على نسق معين، فإن النظام اللغوى المابعد حدائى يحطم الأنساق، ويقوم على أساس الاتفاق على منهج يسمح بتبنى المتحدثين لألعاب مختلفة للغة. المهم هنا هو الاتفاق على منهج اللعب. فمثل هذا الاتفاق هو بذاته الرابطة الاجتماعية الجديدة، ومثل هذا

المنهج الذي يقترحه ليوتار - في رأبي - يستبعد المركزية الأوروبية لصالح مركزية أشمل هي مركزية مصالح البلاد الأكثر تطوراً على اختلاف القارات، ففي إطار هذا النسق الواسع الذي يضم بلاداً تنتمي إلى عدة لغات وثقافات، يبدو لنا ليوتار مرشحاً لمركزية صغرى هي «ذات الفرد» تضمها مركزية أشمل هي مركزية «البلاد الأكثر تطوراً». فتمثل هذه الذات هي الوحدة الصغرى التي يجب تدعيمها وصيها في قالب أوسع من الحدود القومية لهذه البلاد، بما يكفل من جهة انتماءها لمجتمع لا هوئي جديد هو المجتمع التكنولوجي المعلوماتي، ويكفل لهذا المجتمع من جهة أخرى هيمنته واستمراره في مواجهة المجتمعات الأخرى من جهة ثانية.

ولتجنب الصراع حول مضامين اللغة الذي يؤدي إلى تهديد الرابطة الاجتماعية للمجتمعات الأكثر تطوراً، يتنصر ليوتار للتناحر بين الأفراد على مستوى سطح اللغة. فقد رسخ ليوتار - كما رأينا - بما يكفي لما يمكن أن يكون مضموناً موحداً لهذه البلاد، ومميزاً لها عن سائر البلدان في العالم، حتى أصبح من قبيل العبث الصراع حول مصداقية هذا المضمون الجامع. أما ما هو جدير بالانتباه والعمل فهو كيفية تدعيم هذا المضمون بالحيوية اللازمة لاستمراره، عند هذا الحد يجب وضع منهج لغوي جديد يقوم على:

أولاً: استبدال كل ما هو سطحي وخلق بالقيم العليا للحدثة: «إنه التزام باللعب الجمالي وبالسطح والسطحي بكل معاني الكلمة»، وأقول كل تعلق وجداني بالمهمة السياسية الرئيسية لمجتمع الحدثة وما قد يشيروه هذا التعلق من إرهاب، فما بعد الحدثة لا تريد إنتاج ثقافة وإنما سلماً ثقافية، كما يقول فردريك جيمسون.

ثانياً: إزاحة «بلاغة التحرر الكلية» لصالح «بلاغة الصراع» وهذه الأخيرة عبارة عن خطاب مكون «من جزئيات لغوية براجماتية» (٤٩) وفي هذا الإطار يتم استخدام اللغة بوصفها ألعاباً، لأغراض براجماتية، المهم فيها هو «أحسن أداء» لها، لا «أقصى أداء». بما يقلل تكلفة الجهد ويشهد المهارة، فالمهم هنا هو الكفاءة الابتكارية وليس الجهد المبذول (٥٠).

ثالثاً: النظر للغة لا بوصفها نظرية للاتصال، بل بوصفها لعبة شطرنج. ويستعير ليوتار ذلك المثال من قنچشتين، ويزيد عليه في النظر إلى اللغة بوصفها «نظرية للألعاب» تقبل التناحر كمبدأ مؤسس (٥١)، على ألا يكون هذا التناحر مجرد رد فعل لفعل، بل أن يكون شحناً لنقلات جديدة باستمرار، والمطلوب هنا هو أن يشعر المرسل «في هذه المعركة اللغوية» بالذلة وبهجة الابتكار «كذلك يمكن التشديد على اتساع الوجود والابتهاج الذي ينشأ من اختراع قواعد جديدة للعبة» (٥٢). ولا يجب أن يرد عليه الخصم بلعبة معاكسة، فتمثل هذه النقلات المعاكسة لتضيف شيئاً، وإنما على المرسل أن يستهدف ليس فقط لإزاحة الخصم، وإنما أيضاً محاولة لإفقاد الخصم للاتجاه. إن نقل الصراع إلى مستوى اللعب اللغوي ضمن الاتفاق على قواعد اللعبة، يجنب هذه المجتمعات - في رأي ليوتار - الإرهاب والتصادم المباشر بين الأفراد، وممارسة العنف البدني من جهة، كما يحفز الخصم لأقصى طاقة ابتكارية يولدها الاختلاف والانشقاق من جهة ثانية، ويؤدي إلى تغيير اللغة التقليدية المقبولة لصالح تطور اللغة على مستوى الكلام من جهة ثالثة.

عند هذا الحد نرى مدى المساهمة الجديدة لليوتار، فالجدل السوفسطائي ليس مراده، وإنما مراده إذكاء الصراع اللغوي إلى أقصى حد، وتعميمه إلى أقصى مدى، مما يجعله جديلاً ابتكارياً، إذ يقول: «وهذه «النقلات» تثير بالضرورة «نقلات معاكسة». ويعلم الجميع أن النقلة المعاكسة التي تكون مجرد رد فعل ليست نقلة «جيدة». فالنقلات الجيدة التي تكون رد فعل ليست سوى تأثيرات مبرمجة في استراتيجية الخصم؛ إنها تكون في صالحه، وبالتالي لا تؤثر على ميزان القوى. لهذا فإن من الأهمية زيادة الإزاحة في الألعاب، حتى إفقادها الاتجاه، بحيث تتيح القيام بنقلة غير متوقعة (منطوق جديد)» (٥٣).

رابعاً: أن هذه النقلات اللغوية المبتكرة ليست «تلقائية» لما هو اجتماعي، وإنما هي شبكات مرنة من ألعاب اللغة، فاللغة عبارة عن معركة لاتخاذ «شكر مشر». ولكنها حرب لها قواعد تسمح وتشجع أقصى

ومن ثم فهي فعالية متجددة باستمرار بحسب تعدد المواقف وقدرة الذات على الابتكار اللغوي، ومثل هذه الفعالية لها تأثير على معيار الصدق، فإمكانية إصدار أمر ما تزداد مع ازدياد فرص تطبيقه، وهو يكتسب مشروعيتها من كونه أمراً واقعاً. وعلى هذا النحو تتخلى اللغة المابعد حدائية عن الحتمية لصالح التصرف البراجماتي، وهو ما يميزها عن اللغة «الأدائية» الحتمية التي تميزت بها الحدائية.

ومن ثم ليست هناك معايير ثابتة، ولكن كل موقف براجماتي يخلق معايير محايته له، وبذلك لن يكون للنظام تحكم ما في الذات، وإنما عليه تزويد الذات بالمعلومات الكافية لتكوين لغتها بما يتسق ومصلحتها هي في الواقع، وعلى هذا النحو تضمن الذات حريتها في القرار من جهة، كما تضمن تخلقها بأخلاق واقعية وفق الحاجة إلى ما هو فعال، وما هو محدود في الزمان والمكان، لانتخلقها بأخلاق مثالية وهمية دائمة.

وهذا التنوع البراجماتي يقابله في الفن، لغة معبرة عن اللا يقين، فهي تحرم كل تقديم للمطلق، وهي لغة تقوم على التجريد الفارغ، هذا التجريد يؤكد أن ثمة شيئاً يمكن إدراكه لكن لا يمكن رؤيته أو جعله مرئياً، ومثل هذا الشيء لا علاقة له بالمعنى ولا بالمطلق ولا بمبدأ الإجماع الشامل، وإنما بالشعور باللذة فحسب: اللذة التي يشعر بها الفنان والمتلقي، واللذة التي يشعر بها الفنان هي لذة مستقلة عن أي اهتمام يثيره العمل، وهي تتولد في نفسه من الصراع بين إدراك الشيء والقدرة على تقديم شيء مناظر للمفهوم. وبما أنه ليس ثمة تناظر بين الأمرين فالفنان يلجأ إلى التجريد الفارغ الذي يعبر عن الألم الناشئ عن هذا الصراع ولذة التعبير عنه بالفراغ. أما اللذة التي يشعر بها المتلقي، فهي تنشأ عن أن هذه الأعمال تمكننا من الرؤية بأن الرؤية مستحيلة!! (٥٧).

على هذا النحو نرى كيف يضع ليوتار الحدود لمنهج لغوي يقوم على الصراع والتناحر بين المتحدثين بما يكفل حرية هذه الذات في ابتكار نقلاات متجددة في لعبة اللغة. على أن السقف العام الذي يضمن لهذه اللعبة أقصى مدى من التشظى والترابط الإجتماعي في ذات الوقت، هو الاتفاق على منهج ألعاب اللغة في إطار نسق ألعاب اللغة في إطار نسق البلاد الأكثر تطوراً.

مرونة ممكنة للمنطوقات، وتتيح أكبر فرصة لتطورها، كما تتيح شكلاً جديداً للنظام. «ويشهد هذا على وجود هدف آخر داخل النظام هو معرفة ألعاب اللغة بوصفها كذلك، وقرار تولي المسؤولية عن قواعدها وتأثيراتها.. وأبرز هذه التأثيرات هو بالضبط مايجعل تبنى القواعد صالحاً» (٥٤).

خامساً: إن معيار الصحة الذي يستند إليه منهج ألعاب اللغة هذا هو معيار برهاني برجماتي. ولاهم في هذا الإطار البعد القيمي للمنطوقات (صادق كاذب)، المهم هو الفعالية (فعال أو غير فعال)، وتقديم البرهان على هذه الفعالية ولكن ما البرهان على أن برهاني صحيح؟ يمثل الحل العلمي لهذه الصعوبة - في رأي ليوتار - في مراعاة قاعدتين: أولاً جديلية أو حتى حيلة بلاغية إن ما يمكن استخدامه كدليل في النقاش يعتبر مرجعاً. فمن المسموح به الاعتقاد بأن الواقع هو على هذا النحو الذي أقوله، والقاعدة الثانية هي: أن المرجح الواحد لا يمكن أن يقدم تنويعاً من البراهين المتناقضة أو غير المتسقة، أو بتعبير آخر أن «الرب ليس خادعاً» (٥٥).

سادساً: على هذا النحو يحدد ليوتار اللغة المابعد حدائية بوصفها لغة «أدائية» مثلها في ذلك مثل اللغة الوضعية التي تقوم على المزيد من طرح الحجج والبراهين، ولكنها أدائية تتفوق على الوضعية إذ أنها ترتبط بمبدأ براجماتي عملي متغير. ذلك «إن براجماتيات المعرفة العلمية ما بعد الحدائية في ذاتها لها علاقة كبيرة بمطلب الأدائية» (٥٦) ولكنها أدائية تتشدد في البحث عن طرق جديدة في البرهان، وعلى ابتكار «نقلاات» جديدة قواعد جديدة لألعاب اللغة، واختراع ما لا يمكن إدراكه.

ويقسم ليوتار اللغة إلى ألعاب إشارية، وتعميدية (معيارية)، وتقنية. اللعبة الإشارية (هي ما يتم بها التفرقة بين ما هو صادق وكاذب)، واللعبة التعميدية أو المعيارية (هي ما يتم به التفرقة بين ما هو عادل وجائر)، أما اللعبة التقنية (فهي ما يتم بها التفرقة بين ما هو فعال وغير فعال). وهو يرى أن اللغة المابعد حدائية هي لغة تهتم كاللغة التكنولوجية بما هو فعال في المقام الأول، وأن مثل هذه الفعالية ترتبط بالمصالح البراجماتية للذات.

الحد الأدنى للأجر بكذا دولاراً. فى هذا السياق يكون الدور الوحيد الذى يمكن أن تلعبه المعرفة الوضعية هو اطلاع الذات العلمية على الواقع الذى يندرج ضمن إطاره تنفيذ المنطوق التقييدى. إنها تتيح للذات أن تحيط بما يمكن تنفيذه، أو بما يمكن عمله. لكن ما ينفذ، ما يجب عمله، يقع خارج نطاق المعرفة الوضعية، وكون مهمة ما ممكنة هو أمر يختلف عن كونها عادلة. لم تعد المعرفة هى الذات، بل هى فى خدمة الذات، ومشروعيتها الوحيدة (رغم أنها مشروعية ضخمة) هى حقيقة أنها تسمح للأخلاق بأن تصبح واقعاً. (٥٨) نقول إذا ما كان الأمر كذلك فإن المعلومات المعطاة، سوف تخضع للحاجات العملية للأفراد، ومثل هذه الحاجات العملية قد تجد أنه من العدل أن يتم تدمير قرطاج أو العراق أو كوسوفا، حتى لا يقل دخل الفرد عن كذا دولاراً!!

وأخيراً فإن الرابطة الاجتماعية التى يتوهم ليونار وجودها مع انتقال الاستخدام اللغوى الى مستوى الألعاب التنافسية، بهدف الابتكار وتحقيق المصالح المتغيرة والمحدودة بالموقف فى الزمان والمكان، أى تحقيق نتائج مؤقتة لاستراتيجيات لغوية بما لا يمنح امتيازاً لأى نوع من أنواع الخطاب، لهى رابطة هشة فى العمق، تتهدد المتحدين بها والمتفقيين على الأخذ بمنهجها قبل تهديدها للتلاعب بالخصوم من خارج البلدان المتطورة. ويتوهم ليونار أن الخصم الذى تم توحيته وموضعتة فى إطار شروط لعبة اللغة هذه لن يعانى مغبات مثل هذا التشظى اللغوى الذى يستهدف الابتكار. ولكن مثل هذا المجتمع سيصبح هو ذاته ضحية لهذه الثنائية التى تستظهر التواصل البراجماتى وتستبطن الصراع المحموم. وربما كانت هذه هى القضية التى تشغل ريكور، وغيره من المعارضين للغة ما بعد الحداثة فى البلاد الأكثر تطوراً. تلك اللغة من خصائصها التواصلية بين الأفراد موهمة إياهم بالحرية فى حين أنها تستغلهم من أجل هدف هيمنة النظام التكنولوجى الرباح على العالم.

فى المقابل يبدو الخصم الذى يستخدم اللغة من خارج القواعد البراجماتية التنافسية المعلوماتية الشكلية الغريبة، ذاتاً خارجة عن المنهج اللغوى للبلاد الأكثر تطوراً. وهو بذلك خصم عاجز عن امتلاك قواعد هذه الألعاب من جهة، وفريسة سهلة لها من جهة ثانية. وربما كانت هذه الألعاب اللغوية التى لا تتبنى المواجهة البدنية أو الصراع الفعلى للخصم، وإنما مصارحته وإزاحته على مستوى نفسى، وهزيمته على مستوى فكرى يفقده الانجاء، دون تصفيته، أظهرت فعاليتها فى تاريخنا المعاصر. إذ استطاعت البلاد الأكثر تطوراً أن تساهم عن طريق هذه الألعاب اللغوية البراجماتية المتغيرة، فى انهيار أُمم بأسرها دون أن تتكلف أعباء الدخول فى حروب مباشرة معها. كما استطاعت ومازالت تعد بشحن بلاد العالم - التى لا تتبنى منهج الألعاب اللغوية الغريبة - بكل دواعى التنافر والصراع والتشردم والانهيار فى النهاية. فى ذات الوقت الذى يزداد تضامناً هذه البلاد الأكثر تطوراً واتفاقها على قواعد اللعبة اللغوية النفعية. هذا من جهة.

من جهة ثانية تبدو السلطة أو النظام الذى يوتار بتضاد المابعد حدائى له، وكأنها لا تتبنى الآن مثلها مثل أفرادها إلا الخطاب البراجماتى الواقعى حيناً والمراوغ أحياناً، والحيل اللغوية القاضية تارة ثالثة، تلك الحيل التى وإن تعددت أقنعتها يجمعها هوية جديدة هى هوية المصالح المشتركة، أياً كان الثمن الفادح الذى يتكلفه العالم لتشغيل هذه الهوية. وأياً كان زيف ما تغوى به العالم من الانضمام الى الأهداف الكبرى لهذه الهوية الجديدة المفرغة من أية قيمة سوى قيم: لذة الابتكار الفردى، ولذة الانضمام للأذهان العاقلة فى هذا الكون!! كما أن العدالة التى يوتار بنجاح الذات فى تحقيقها، إذا ما اقتصر النظام على إسداد هذه الذات بالمعلومات، ويسر لها الاطلاع عليها، هى حرية وهمية. فإذا ما كان الأمر الهام كما يقول ليونار «ليس أو ليس فقط إضفاء المشروعية على المنطوقات الإشارية المتعلقة بالصدق، مثل «الأرض تدور حول الشمس»، بل هو بالأحرى إضفاء مشروعية على المنطوقات التقييدية مثل «يجب تدمير قرطاج» أو «يجب تحديد

ريكور: رمزية اللغة والرابطة الإنسانية العميقة:

التنافس الابتكاري هو الغرض النهائي لاستخدام اللغة كألعاب لدى ليونار، في حين أن فهم اللغة، والتفاهم بها وحولها، هو الغرض النهائي من قراءة اللغة في معظم أعمال ريكور بدءاً من «الاستعارة الحية»، وحتى «الزمن والسرد»، و«الأنا بوصفها الآخر». فهو لا يقدم لنا مثل ليونار أيديولوجيا لتعبئة الجماهير بقدر ما يطرح فلسفة للوعي بالذات والآخر.

حتى نفهم الجديد الذي يقدمه ليونار والهدف النهائي من مشروعه اللغوي الذي يسمه «بمنهج ألعاب اللغة» في مقابل مشروع فهم اللغة لدى ريكور، يجب علينا مراجعة مفهوم اللغة، فاللغة عند إدجار مورين مثلاً، تتكون من منطوقات إشارية، ومنطوقات رمزية. المنطوقات الإشارية هي الكلمات التي تشير إلى الأشياء، والمنطوقات الرمزية تشير إلى المعنى، والمعنى ليس هو الشيء.

كما أن المنطوقات الإشارية تتضمن قواعد شكلية هي قواعد المنطق. في حين أن المنطوقات الرمزية لا تتضمن منطقاً وتتحدى محاولات تحويلها إلى مفاهيم، فالمنطوقات الأولى قائمة على الشعور الخارجي بالعالم، والثانية قائمة على الشعور الباطني بالعالم. ويرى مورين Morin أن اللغة الإنسانية قائمة على التزاوج بين المنطوقين الإشاري والرمزي (٥٩).

واللغة التي يريد ليونار سيادتها هي لغة إشارية تعيدية ذات منطق شكلي وقدرته على البرهان، وهو لا يولي رمزية اللغة كبير اهتمام في مشروعه المابعد حداثي. في حين يركز ريكور على رمزية اللغة، ويرى أن «الفعل» ليس إلا نتاجاً لمفهوم الإنسان للرمز، أو بالأحرى نتاج لاجتهاد الإنسان لفهم الرمز الثقافية التي تكونه وتحفز فعله. وكما ذكرنا من قبل يرى ريكور أن الذات تتكون من رموز حكاية في الأساس. فأننا مثلاً حتى أدرك نفسي أضع لنفسى حكاية عنى، وكذلك تفعل الأمم والجماعات فهي تدرك ذاتها عبر حكاية، وكذلك فعل بنا ليونار نفسه إذ يدرك الذات المابعد حداثي من خلال حكاية البلاد الأكثر تطوراً، تلك الحكاية التي تبدأ

باستبعاد الخصم الحكائي، وتبرز البطل المعلوماتي في انتقاله من مرحلة الحداثة إلى المرحلة الحاسمة التي يتم فيها استبعاد الخصم الحكائي الممثل في البلاد الأقل تطوراً نهائياً في مرحلة ما بعد الحداثة.

هكذا يبدو الإنسان لدى ليونار كائن معلوماتي يستخدم اللغة للجلد الابتكاري فحسب على اعتبار أن الحقيقة هي الحقيقة البراجماتية، وهو يريد تعميم هذا النموذج، مما يجعل الهامشيين مبتكرين احتياطيين في معركة سيادة تكنولوجيا البلاد الأكثر تطوراً، مما يجعل الذات المابعد حداثي فرداً في إطار قالب يتم فيه الاتفاق بين البلاد الأكثر تطوراً على قواعد اللعب. وربما تقترب رؤية ليونار هذه مثلاً - مع فروق واختلافات ليس المجال لمرضها - من رؤية فكتور فركس في كتابه «الإنسان التقني» الذي يختتمه بهذه العبارات «ما زال على الإنسان التقني أن يظهر إلى حيز الوجود... فإذا لم يقتصر ظهور الإنسان التقني بين العلماء والفنيين فحسب، بل في نواحي الحياة في جميع دول المتقدمة، فإن الشورة الوجودية قد تصبح أداة تحرير لا أداة تدمير» (٦٠).

في حين يبدو الإنسان كائناً ثقافياً رمزياً يستخدم اللغة ويقرأها للوعي بالذات والإلهاص للمستقبل لدى ريكور، وهو الرأي الذي يشاطره إياه الكثيرون - مع فروق واختلافات - من علماء اللغة والاجتماع والنفس والأثنروبولوجيا والإدراك المعاصرين في الغرب من أمثال مورين وجاردنر وهانت وتشومسكي وغيرهم، إذ يتفقون على «أن الكائن الإنساني هو كائن ثقافي بالطبع، أي أنه الكائن الوحيد الذي يتميز عن غيره من الكائنات بنسق معقد يسميه هؤلاء بنسق عالم الرموز، فعلى هذا المستوى يتفوق الإنسان تفوقاً كلياً على عالم الحيوانات والحشرات والدواب من جهة، وعالم ما يعرف اليوم بالذكاء الاصطناعي أمثال الحاسبات والكومبيوتر من جهة ثانية، فمن بين مكونات هذا النسق «الرمزي» عند الإنسان: اللغة المكتوبة والمنطوقة والقيم والمعايير الثقافية والمقدرة على استعمال أدوات ورموز المعرفة والعلم. فهو الكائن الوحيد الذي يتمتع بأنساق رقيقة المستوى في المجالات «الرمزية» أمثال الدين

والأساطير والسحر، وهو كذلك فريد في تميزه بالمقدرة على التفكير وتطوير عالم الأفكار الى مستويات جد معقدة ومتشابكة التركيبية، فمن هذه الأمثلة يصبح من الشرعية تسمية الإنسان بالكائن الرمزي Homosy Mbolicus أو الثقافي» (٦١).

لكن ريكور يتعامل مع العالم الرمزي المكون للإنسان، من خلال منهج تأملى ذاتى هو منهج التأويل «الذى يجد اكتماله داخل تأويل الذات المؤولة لذاتها، هذه الذات التى منذ ابتداء تأويلها للنص فصاعداً، تفهم ذاتها بشكل أحسن ومغاير وتبدأ فى تحقيق هذا الفهم الذاتى. إن اكتمال تعقل النص هذا داخل تعقل الذات هو الذى يميز نوعاً من الفلسفة التأملية الذاتية. وبمر فهم الذات عبر فهم رموز الثقافة التى تتولى الذات داخلها وتتكون... فالذات لا يعنى ذاتها على نحو مباشر كما هو الحال الكوجيتو الديكارتي، إذ لا تمارس الذات وجودها - ولا تفهم هذا الوجود - إلا من خلال فضاء رمزى دلالي» (٦٢).

ويولى ريكور أهمية قصوى لفعل القراءة بوصفه استعادة متجددة للنصوص للرموز للحكايات. فالخطاب الاحتجاجي البرجماتي الذى يحبذه ليوتار لتنمية اللغة وصناعة نقالات جديدة مبتكرة، يقابله الخطاب التأملى القارئ للنصوص والمجدد لها لدى ريكور، ومن هنا نلاحظ أن المنطق العملى النفعي المحقر ألعاب اللغة لدى ليوتار، يقابله منطق موائمة القارئ لنص بحسب واقعه لدى ريكور. ولكن حين تصبح حيل الابتكار هى الأساس فى ألعاب اللغة عند ليوتار على اعتبار أن الحق فى المنهج البرجماتي يتمثل فى ارتباط القيمة بالمنفعة وبفاعليتها فى تحقيق مشروع عملى لإنجاز غرض معين، يصبح البحث عن الحقيقة هو الأساس لدى قارئ ريكور على اعتبار أن الحق يدرك وفق حاضرمبادرات فى كل عصر، وأن هذه المواءمة تؤدى الى فهم متجدد للنص وللذات المؤولة نفسها. على هذا النحو لانظلم الذات مجرد حامل للمعلومات بدون هوية سوى هوية براجماتية هى قالب يضم جميع المشتركين فى أرض البلاد الأكثر تطوراً، وإنما هى ذات تدرك هويتها العميقة بقدر اجتهداها فى الوقوف على ماتشترك فيه من قيم مع

الآخرين الذين تضمهم البلاد الأكثر تطوراً. فريكور نفسه لم يقدم مفهوماً إنسانياً جامعاً لكل الثقافات وإن نادى به، ولكن أعماله انصببت على المشترك التوراتى الإنجيلي اليوناني بصفة أساسية. لكن ريكور لا يفرق بين ما هو فعال وغير فعال فى لعبة اللغة كما هو الحال عند ليوتار، وإنما بين ما هو زائف وحقيقى، إذ يفرق بين نوعين الرمز:

الأول: الرمز كوسيط شفاف يتم عما وراءه فى عالم المعنى.

والثانى: الرمز كحقيقة زائفة سطحية يخفى وراءه معنى حقيقى

وبذلك يفرق ريكور بين نوعين من التعامل مع الرموز التعامل التقليدى مع الرمز كوسيط شفاف، والتعامل الهرمنيوطيقى الذى يهتم بإزالة المعنى السطحي الزائف والكشف عن المعنى الخفى.

كما يرى ريكور أن تفسير الرمز يتم على ثلاثة مستويات:

مستوى فينومنولوجى: وهو ما يسميه ريكور بالذكاء فى توسع، وفيه يفسر الهرمنيوطيقى مثلاً الرمز الأسطوري فى أسطورة ما بأسطورة أخرى أو بطقس آخر.

مستوى هرمنيوطيقى: وهو ما يسميه ريكور بالذكاء فى انفعال، وفيه يشارك الهرمنيوطيقى الرمز فى حيويته، تلك الحيوية التى تكون مرتعاً لتجاوز الوعى الزائف بالرمز.

مستوى فلسفى: وهو ما يسميه ريكور بالذكاء المتأمل، وفيه تتم عقلنة الرمز وفض المجاز.

وهنا يتحرر ريكور إذ يرى أن عقلنة الرمز تؤدى الى توليد أساطير وجماعاطيقية، وفى هذا تكمن ظلامية الفكر، وضرورية العودة من جديد الى درامية الرمز وغموضه الموحى.

وبذلك نصل الى أهم نقطة فى المشروع الهرمنيوطيقى عند بول ريكور، وهى مصداقية المنهج الهرمنيوطيقى: كان بول ريكور متسائلاً دائماً عن مصداقية المنهج الهرمنيوطيقى، فقد أراد ريكور من خلال منهج التأويل أن يقاوم كل سلطة زائفة، السلطة الدينية فى إدعائها تثبيت المعنى، والسلطة السياسية فى

بلا جدوى.. هنا يجب التفكير فيما وراء الرمز، ولكن انطلاقاً منه ووفقاً له بحيث تصبح مادته غير قابلة للهدم، وبحيث تحفظ العمق الموحى للكلمة التي تسكن بين البشر» (١٧٣).

خامساً: الخاتمة: نحن وما بعد الحداثة

سبق وأن بينا أن كلا من ريكور وليوتار مشغولان بقضايا واقعية تمس واقع ثقافتهم ومصالح مجتمعاتهم. وهما في هذا الأمر أوداك أمناء مع أنفسهم. ومن الغريب أن ما نستيقه نحن من التجربة المابعد حداثة لليوتار هو تفكير خاضع لإغوائها الاستراتيجية دون قيمتها الفكرية. فأهم ما يمكن أن نستفيد من نظرية ليوتار هو تعاملها مع واقع المجتمعات الغربية، وطموحها لشحذ ملكات الأفراد لأقصى مدى من الابتكار للتعامل مع مشكلات هذا الواقع. ولكننا نتهين نحن ما بعد الحداثة على أساس التقليد، وهذا يعني أننا نخضع لإغواء النظرية، أكثر مما يمكن أن يكون جوهرها ويكون مفيداً لنا، وهو أن تتعامل مع واقعنا، وأن نشحذ ملكاتنا لابتكار ما يناسب من حلول، بهذا المعنى نكون ما بعد حداثةيون، وبغير ذلك فأى حداثة فيما نستحدث؟

وعلى الرغم من صدور المفهوم الحكائي عند ريكور - في تقديري - عن منظور أكثر إنسانية مما هو عليه الحال عند ليوتار الذي يشيد حله لأزمة الحداثة على حساب استغلال الآخرين، فإن المنهج الهرمنيوطيقى لدى ريكور، هو منهج ملائم تماماً لحالة النسيان للحكاية التي تعانها الحداثة الغربية، أما نحن في عالمنا الثالث نعاني من كثرة التكرار لحكايتنا، أكثر مما نعاني من نسيانها، وربما كان الحاصل هو حالة نسيان في الحالىين. ذلك أن زمن التكرار كما أوضح ذلك ليوتار عن حق هو نسيان بالضرورة. فنحن نكرر حكاياتنا في إطار النسيان لماضيها.

ومن المبالغة في حسن الظن أن نظن أن كلا من ريكور وليوتار يكتبان ما يكتبان من أجل صالحننا نحن، وأنهما يجتهدان لحل مشاكلنا نحن في عالمنا الثالث، ومن السذاجة أيضاً أن نظن أن ما يكتبه ليوتار وريكور لا يعضنا شيء منه. ومن السذاجة أن نرى أن ثمة منهج واحد من المناهج الثلاثة: المابعد حداثة، الهرمنيوطيقى، أو النقدي الهابرماسي، يستقل وحده

إدعائها صدق مقولاتها، وسلطة كل كلمة حاملة لأيديولوجية قمعية. ولكنه عاد، ليضع منهج التأويل - الذي هو سبيل حرية الفرد - نفسه موضع تساؤل، وذلك حين يصبح المؤول نفسه موضع سلطة. فيقول «أن كل تحليل للرمز يميز الرمز في النهاية، وهذا هو التحدي الحقيقي لمنهج التأويل، فكل محاولة للتفسير تكشف حقيقة ممكنة تغرى بمصادرة الرمز نفسه الذي هو ممكن حقيقة أكبر من كل تأويل، يظل نسبياً على كل حال». هكذا يضع ريكور المحاذير الأساسية، التي يجب أن يأخذها المنهج الهرمنيوطيقى في الاعتبار حتى لا يتحول المؤول الهرمنيوطيقى إلى سلطة دوجماتيقية تحاربها كل هرمنيوطيقا جديرة بهذا الاسم. أول هذه المحاذير أن يعي المؤول نسبية حقيقة المعنى الذي يكشفه. وثاني هذه المحاذير هو ألا يحاول الهرمنيوطيقى أن يجعل تفسيره بديلاً عن الرمز ذاته أبداً.

وفي ذلك يقول: «إنى أرغب في فلسفة للتأويل تنطلق من الرمز ووفقاً للرمز بحيث تصبح مادته غير قابلة للهدم... ذلك أن عقلنة الرموز يتولد عنها أساطير دوجماتيقية، ولكن تفسير الرمز ينطوى على رؤية أخلاقية له. ومشكلتي هي: كيف نستطيع أن نفكر انطلاقاً من الرمز ذاته، دون العودة إلى التفسير البلاغي القديم، ودون الوقوع في شرك الفسوفية؟ كيف نستطيع من الرمز المعنى يجعل الفكر في حالة حركة، دون أن نفترض معنى موجود سلفاً، خفي مغطى، ودون أن نتورط في شبه معرفة هي أسطورة دوجماتيقية؟.. إنى أرغب في سلوك درب آخر، يكون التفسير فيه مبدعاً، يحترم الغموض الأصلى للرموز، ويترك نفسه للتعلم منها.. وانطلاقاً من هنا يحرك المعنى، ولكن كيف يكون الفكر مرتبط بالرمز وحر في ذات الوقت.. وكيف نمسك معاً بمباشرة الرمز ووساطة الفكر؟ إنه صراع الفكر مع الرمزية، لماذا يختزل الفكر الثراء الرمزي الذي لا ينفك عن تعليم هذا الفكر؟.. إن الرمز يضع الطمأنينة موضع تساؤل، كما إنه يحد من الثقة بالنفس والغرور النقدي وغمرة الضمير الأخلاقي.. فالوضوح يفقدنا العمق.. وقد نهدم الرمز ولانصل لشيء من غموضه المجهول.. فما أن يفرض معنى المجاز، حتى يبدو الرمز

بالساحة في ثقافة البلاد الأكثر تطوراً، وأن ندافع نحن - إلى حد القتال - في تبنينا لوحدة من هذه المناهج، بوصفه الحل الوحيد للخروج من أزمتنا المعضل. فمن الثابت للنظر إلى خريطة الثقافة الغربية أن هذه المناهج تتنافس بقدر ما تتشابه معاً في محاولة لدفع مسيرة الثقافة الغربية إلى الأمام.

إذا اعتبرنا كلاً من المشروع النقدي عند هابرماس والمشروع الهرمنويطقي عند ريكور والمشروع البراجماتي عند ليونار كلها مشاريع فلسفية تنتمي إلى حقبة ما بعد المجتمع الصناعي الغربي، فإنها تنطلق جميعاً من الاهتمام بأزمة الحداثة وإزادة تجاوزها وتجديدها في ذات الوقت.

فما يبدو تحريراً برجماتياً للذات ضمن استراتيجية البلاد الأكثر تطوراً لدى ليونار، يلتقطه هابرماس ليمحصه من خلال النقد المستمر للخطاب المزيف المشوش السلطوي، ويلتقطه ريكور باحثاً عن هوية أعمق لهذه الذوات تجمعهم على القيم المشتركة. وهذه الاتجاهات جميعاً تعبر عن الهوية التي تفصل بين ما وعدت به الحداثة وما آلت إليه ومحاولاتها لرأب الصدع. ولكنها تختلف في الحلول المطروحة. لقد طرحت الحداثة في بدايتها شعارات التحرر البشري، ووصلت إلى آليات قمع أكثر استحكاماً، ودعت إلى أخوة جميع البشر وانتهت إلى تحويل العنصرية إلى واقع عملي تميز به الأجناس الأرقى عن الأجناس الأدنى، وطالبت بالسلام وشبح الحرب يخيم في كل مكان. ورأت أن المعرفة يجب أن تكون للجميع، وانتهت إلى نخوية فكرية لا تختلف كثيراً عن وضع رجال الدين في العصور الوسطى، وعولت على التكنيك لإسعاد الإنسان فصار من أبرز مظاهر اغترابه.

في هذا الإطار نلاحظ أن مشروع ريكور يستهدف إجماعاً إنسانياً عميقاً، ومشروع هابرماس يستهدف تواصل شفافاً بين كائنات عاقلة، أما مشروع ليونار فهو تعبير عن أزمة الحداثة أكثر مما هو تجاوز لها. فهو منذ البداية يحاول الإحياء بأنه يقترح أسلوباً جديداً في التفكير يحل محل الأسلوب الحكائي البدائي، والميتا حكائي الحداثي والذي تجاوزه الواقع. ولكنه في حقيقة الأمر غايته - في تقديرى - نقد الأفكار العود، التي جاءت بها الحداثة، نزوع الأهمية عنها، وإظهار الإنسان المتعلق بها مظهر الحالم المسكين الذي يدير ظهره للواقع. وهذا

التناول من جانب ليونار هو في أحسن الأحوال نوع من المقاومة السلبية للخروج بالإنسان من حالة الإحباط التي تنتابه لفشله في تحقيق آماله، عن طريق نزوع القيمة عن هذه الآمال، ومن جهة أخرى يدافع ريكور عن الأمر الواقع، ويبرر الامتيازات التي تحظى بها الأقلية السياسية والاقتصادية والفكرية في مواجهة الملايين من العمال والعاطلين في المجتمعات الأوروبية، وكذلك الامتيازات التي تحظى بها الدول والشركات المهيمنة على مصائر شعوب العالم الثالث.

إن محاولة ليونار تسعى لسد الطريق على أية محاولة جادة لتغيير العالم، وإغراء للإنسان بأن يسمى لخلاصه الفردي ناشداً الانضمام للنخبة والتي بطبيعتها لن تشمل كل الراغبين، كما أنها أيضاً محاولة لتخفيف العبء عن الدولة التي تقف مكتوفة الأيدي أمام التزايد المستمر في أعداد العاطلين والذي يطرد أطرافاً عكسياً مع النمو التكنولوجي. حيث يجعل من التدخل الفوقي للدولة لحل مشكلة من المشاكل ضرباً من السلطة وملحماً من ملامح الحداثة، يدعو لترك الأفراد لمسائرهم والذين سيصقون مشاكلهم النزوع البراجماتي المابعد حداثي لكل فرد والحرب اللغوية للجميع ضد الجميع. والتفتن في استخدام المراوغة الكلامية كسلاح فعال لضحد الخصم، وتفتيت الدول.

ما بعد الحداثة ضد هدف موحد للتاريخ وللذات، وهدفها ليس الإجماع ولكن العقد المؤقت (٦٤). ولكن في إطار هوية جديدة جامعة للبلاد التكنولوجية الأكثر تطوراً في مقابل البلاد المتخلفة، الواجب تفرغها من عقولها ورؤوس أموالها لصالح التشغيل المستمر للألة التكنولوجية المعلوماتية الراحة، مع الإبقاء على شعوب هذه البلاد على حال من الطموح والعجز عن مناهضة هذه الهوية الجديدة بعد تشديد الضربات على حكاياتها الرواية لهويتها، وذلك لتظل هذه الشعوب زبائن مستمرة للمبتكر الغربي. وهذا يعني إن ما يجب الانتباه إليه بالنسبة لنا ليس التبنى المعلوماتي التكنولوجي وإنما آلية النظرة الجديدة، والتي تتمثل في وجوب الالتفات لمعطيات واقعنا نحن بما يكشف عن إمكانيات تطوره. دون أدنى تحاذل أو تجاهل لضرورة إعادة قراءتنا لثرائنا وكذا للحاضر الغربي المنسي بفعل التكرار والتشديق والتعصب والمبالغة والخضوع.

المراجع:

- (١) جان فرانسوا ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ترجمة أحمد حسان، القاهرة، دار شرقيات، ١٩٩٤، ص ١١ المقدمة بقلم فردريك جيمسون.
- (٢) جان لاکروا، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمة د. يحيى هويدى، د. أنور عبد العزيز، القاهرة، دار المعرفة ١٩٧٥، ص ١١.
- (٣) اعتمدت في دراسة الأسطورة في هذه الفقرة على المراجع الآتية:
المعتقدات المبنية لدى الشعوب، المشرف على التحرير: جفرى بارنر، ترجمة د.إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د.عبد الغفار مكاوى، الكويت، عالم المعرفة، مايو ١٩٩٣، ص ٦٨-٧٥-٧٦
د.نزار عيون السود، نظريات الأسطورة، عالم الفكر والمجلد ٢٤، العدد الأول والثاني، يوليو ديسمبر، ١٩٩٥، المرجع السابق، من ص ٢١٣ إلى ص ٢٣٣.
- أرنست كاسير، الدولة والأسطورة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٥، ص ٣٦٦-٣٨١.
- Mircea Eliade' Les Mythes de l'éternel retour: Archétypes et répétition' Ed Folio' Paris; 1969; p159; 173;
- Mircea Eliade, Mythes, Rêves et Mystères; Ed Folio, Paris; 1957; p21:35
- Bergson, Les Deux sources de la morale et de la religion; Paris, P>UF; "ED,1988; p38.
- Roland Barthes, Mythologies; Paris, Seuil; 1957; p224:247
- (٤) ليوتار، ص ٤١.
- (٥) ليوتار، السابق، ص ٢٣.
- (٦) السابق ص ٣٥.
- (٧) السابق، ص ٥٣.
- (٨) صوفي بيرتو، الزمن والحكي وما بعد الحداثة، ترجمة ابراهيم عمري، مراجعة محمد السرخي، مجلة نوافذ، عدد يونيو ١٩٩٨، ص ٨٣.
- (٩) ليوتار، السابق، ص ٢٣.
- (١٠) ليوتار، السابق، ص ٢٥.
- (١١) فردريك جيمسون، مقدمة كتاب ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ص ١٩.
- (١٢) ليوتار، السابق، ص ١٠٨.
- (١٣) السابق، ص ٧٩.
- (١٤) السابق، ص ١٦-٢٠-٢١.
- (١٥) السابق، ص ٦٧.
- (١٦) السابق، ص ٧٥.
- (١٧) السابق، ص ٦٧.
- (١٨) السابق، ص ٦٢.
- (١٩) السابق، ص ٢٤.
- (٢٠) السابق، ص ٢٣-٢٨-٤٤-٤٨.
- (٢١) السابق، ص ٤٧.
- (٢٢) السابق، ص ٢٥-٢٦.
- (٢٣) ترجمة لمقولة ريكور في كتابه «نظرية التفسير»، عن د.حسن البنا، مؤتمر النقد الأدبي على مشارف القرن الحادى والعشرين، جامعة عين شمس، أكتوبر ١٩٩٧.
- P.RICOEUR; Temps et récit, Paris, Seuil; 1983;p835. (٢٤)
- P;RICOEUR; Dictionnaire des philosophes, Paris; Narrativité; phénoménologie; hermeunitique; p65 (٢٥)
- Ricoeur, op.cit, p68-69. (٢٦)
- Ricoeur, Temps et récit; Tome I; Paris, Seuil; 1983; p11-14. (٢٧)
- (٢٨) انظر في مفهوم علاقة الحكى بالتعرف على الهوية لدى الفرد والجماعات، وعلاقة الأيديولوجيا بالرباط الجماعي:
- Ricoeur; Soi-même comme un autre; Paris Seuil; 1990; p137-198.
- Ricoeur; Ideologie et utopie; Paris; 1997; p17-54.

- وانظر أيضاً: بول ريكور، الهوية السردية، ترجمة د. سعيد الغانمي، مجلة القاهرة، عدد ٨١، نوفمبر ١٩٩٧، ص ٥٢-٥٨.
 ود. محمد سيلا، الأيديولوجيا نحو نظرة تكاملية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ص ٢٠٨-٢٠٩.
- (٢٩) ليوتار، الوضع ما بعد الحداثي، ص ٣١، ص ٥٥.
- (٣٠) Ricoeur, *Le conflit des Interpretations*; Paris, Seul; 1969; p284.
- (٣١) Ricoeur, op.cit, p294.
- (٣٢) انظر: د. ماهر الشريف، أطروحتنا «نهاية التاريخ» و«صدام الحضارات» (عرض نقدي)، ضمن أوراق المؤتمر الدولي حول «صراع الحضارات أم حوار الثقافات؟» ١٠-١٢ مارس ١٩٩٧، القاهرة، منظمة تضامن الشعوب الأفريقية الآسيوية، ص ٢-٤.
- (٣٣) ليوتار، السابق، ص ٤٤، ص ٤٣.
- (٣٤) السابق، ص ٤٤-٤٧.
- (٣٥) Edgar MORIN; *La Méthode: 3-La Connaissance de la connaissance*; Paris; Seuil; 1986; p154.
- (٣٦) Edgar Morin; op.cit; p155:169.
- (٣٧) ليوتار، السابق، ص ٤٨.
- (٣٨) صوفي يورتو، الزمن والحكي وما بعد الحداثة، ترجمة إبراهيم عمري، مراجعة محمد السرخيني، مجلة نوافذ، عدد يونيو ١٩٩٨، ص ٨٦ وما بعدها.
- (٣٩) ليوتار السابق المقدمة بقلم فردريك جيمسون، ص ١٧.
- (٤٠) Paul RICOEUR; *Temps et Récit; Le Temps Raconté*; Tome 3; Paris , Seuil; 1985; p34-35-36.
- (٤١) Ibid; p150-145.
- (٤٢) Ibid; p310.
- (٤٣) Ibid; p1540-156.
- (٤٤) Ibid; p.
- (٤٥) Ibid; p301.
- (٤٦) Ibid; p304-311.
- (٤٧) Ibid; p 317.
- (٤٨) ليوتار، السابق، ص ٣٦.
- (٤٩) ليوتار، السابق، ص ١٩-٢٠.
- (٥٠) السابق، ص ٢٩.
- (٥١) السابق، ص ٣٩.
- (٥٢) السابق، ص ١٠٨.
- (٥٣) السابق، ص ٣٨.
- (٥٤) السابق، ص ٧٩-٨٠.
- (٥٥) السابق، ص ٤٥.
- (٥٦) السابق، ص ٦٩.
- (٥٧) السابق، ص ١٠٦-١٠٨.
- (٥٨) السابق، ص ٥٥.
- (٥٩) Morin, op.cit; 155-169.
- (٦٠) فكتور فرس، الإنسان التقني، ترجمة أميل خليل بيدي، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ص ١٥٧.
- (٦١) د. محمد الذواوي، في الدلالات الميتافيزيقية للرموز الثقافية، الكويت، مجلة عالم الفكر، المجلد ٢٥، العدد ٣، مارس ١٩٩٧، ص ١١.
- (٦٢) بول ريكور، النص والتأويل في كتابه *Du Texte à l'action*، ترجمة: متصرف عبد الحق، مجلة العرب والفكر العالمي، العدد ٣، صيف ١٩٨٨، بيروت، مركز الإنماء القومي، ص ٤٧-٤٨ انظر المتن وهامش المترجم.
- (٦٣) منى طلبة، الهرمنيوطيقا، المصطلح والمفهوم، مجلة إبداع، القاهرة، أبريل، ١٩٩٨، ص ٦٨-٦٩.
- Ricoeur; *Conflit des interprétations*; p295-306.
- (٦٤) انظر ليوتار، المرجع السابق، ص ١٠٢-٧٩.



نقد هابرماس لتيار ما بعد الحداثة

أشرف حسن منصور*

مقدمة:

إليه العقل وأكثره تطوراً. إذ كشفت الأبحاث الأنثروبولوجية لليفي ستروس عن العقلانية الكامنة في نظرة القبائل البدائية إلى العالم، والمحتوى العقلاني للأساطير والبنية المشتركة لكثير منها، والتي تكشف عن محاولات لتنظيم العلاقة بين الإنسان والطبيعة مثلها مثل العلم الحديث، أو بين ما يبدعه من ثقافة وما يتعامل معه من ظواهر طبيعية. وتم الكشف عن منطق عقلاني يكمن في السحر والطقوس والشعائر في قبائل البدائيين يوازى في وظيفته وظيفه التنظيمات الغربية في الحفاظ على هوية الجماعة وتحقيق التماسك الاجتماعي بين أعضائها. وعملت دراسات ميشيل فوكو على الكشف عن العلاقة الخفية بين خطاب المعرفة ومنطق السلطة في العلوم الإنسانية الغربية، مما أدى إلى رفضه للعقلانية الزائفة التي تظهر بها هذه العلوم. وأدت أبحاث دريدا إلى زعزعة الاعتقاد السائد في كلية العقل وشموله فيما يسميه بمركزية اللوجوس Logocentrism.

وفي نفس الوقت الذي كان يتبلور فيه تيار ما بعد الحداثة، أي فترة الستينيات والسبعينيات، كان يتبلور فكر فيلسوف جديد وهو المفكر الألماني يورجن هابرماس الذي يعد أبرز فلاسفة الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت. وهو يعمل منذ أواخر الخمسينيات على

شهد القرن العشرون العديد من التيارات الفكرية التي شكت في المشروع الحضاري للحداثة والتنوير الغربي. فقد جاء هذا القرن بالكثير من الكوارث على أوروبا وعلى العالم أيضاً مما أدى إلى زعزعة الثقة في القيم والمثل التي دعا إليها عصر التنوير مثل العقل والحرية والعدالة والمساواة. فمنذ أوائل القرن ظهرت فلسفات متشائمة في التاريخ أبرزها فلسفة شبنجلر الذي رأى أن الغرب قد أفلس فكرياً وأن الحضارة الغربية في اضمحلال. وبعد منتصف القرن ظهرت تيارات فكرية تتخلى عن النماذج الكبرى التي اعتمد عليها الفكر الغربي طويلاً؛ فظهرت البنيوية وما بعد البنيوية والتفكيكية، وقدمت نقداً جذرياً لمفاهيم الذات والوعي الذاتي والتقدم والحرية وفكرة الاتصال التاريخي، وحكمت على الحداثة الغربية بالإفلاس والفشل، ووصفت موقفها الذي تنظر منه إلى الحداثة على أنه «ما بعد الحداثة» Postmodernity قاصدة بذلك نقد المنظومة الفكرية والثقافية الغربية من موقع خارجي لا يعود إلى أي بدائل تقدمها الحداثة^(١).

فابتداءً من بنوية كلود ليفي ستروس تم التخلي عن النظرة إلى العقلانية الأوروبية على أنها أعلى شكل وصل

(*) معيد بقسم الفلسفة - جامعة الإسكندرية.

Communicative Rationality بديلاً عن تشخيص مدرسة فرانكفورت لعملية التحديث على أنها عقلانية أدائية فقط. وهذا هو ما يجعلها مقابلة لتيار ما بعد الحداثة وما يقوله عن فشل مشروع الحداثة وإفلاسه. ففلاسفة ما بعد الحداثة لم ينظروا إلا إلى الآثار السلبية الناتجة عن عملية التحديث الاقتصادي والإداري وبالغوا في تقييم هذه الآثار حتى عدوها سقوطاً لمشروع الحداثة. أما هابرماس فيحاول إعادة الثقة في الحداثة الغربية بالكشف عن منطق آخر في التطور يمثل عقلانية تواصلية أدت إلى زيادة العقلنة الاجتماعية في مجال الأخلاق والقانون وإلى ظهور تنظيمات ديمقراطية وقوانين وضعية ودساتير جمهورية. ينظر هابرماس إلى هذه الإنجازات على أنها تطور حقيقي موازي للتطور في قوى الإنتاج ويكشف عن نموذج آخر في العقلنة - ليس وظيفياً أدائياً بل تواصلياً اجتماعياً.

لم يحل هابرماس بتيار ما بعد الحداثة إلا في تاريخ متأخر نسبياً وهو أوائل الثمانينيات وأثمر حواراً مع فلاسفة ما بعد الحداثة كتابه الهام «الخطاب الفلسفي للحداثة» The Philosophical Discourse of Modernity (١)، الذي أصدره سنة ١٩٨٥ ويتناول فيه بالنقد ميشيل فوكو ودريدا وهايدجر وهور كهايمر وأدورنو وكورنيليوس كاستورباتس، والاختلاف الجذري بين هابرماس وما بعد الحداثة لا يظهر في هذا الكتاب فقط بل يتضح بقوة في كل أعمال هابرماس السابقة وهو ما سنحاول توضيحه فيما يلي:

ويرجع السبب في تأخر حوار هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحداثة إلى أن أعمال هؤلاء لم تفعل تأثيرها في ألمانيا إلا في أواخر السبعينيات عندما تمت ترجمة أعمال فوكو إلى الألمانية وشدت انتباه المفكرين هناك. وهناك سبب آخر يرجع إلى أن الكتاب الذي حدد معالم ما بعد الحداثة ومدى اختلافها عما قبلها وهو كتاب جان فرانسوا ليونار «وضع ما بعد الحداثة» La Condition Postmoderne لم يظهر إلا سنة ١٩٧٩، إذ نقد فيه ليونار مشروع هابرماس الفكري بشدة مما دفعه إلى الرد عليه في مقال سنة ١٩٨٠ بعنوان «الحداثة: مشروع لم يكتمل» Modernity: An Incomplete Project (٢).

تكوين اتجاه نظري جديد يمزج فيه بين الرؤية الشاملة التي تتميز بها الفلسفة وروح التخصص في العلوم الاجتماعية. وتعد نظريته مراجعة شاملة للمواقف التي انتهت إليها مدرسة فرانكفورت بعد الحرب العالمية الثانية، إذ أن هذه المواقف تتماثل مع تيار ما بعد الحداثة في النقد الكلي للعقل والعقلانية الغربية وفقدان الثقة في قيم ومثل التنوير الأوروبي والتخلي عن الماركسية كروية لماضي ومستقبل الغرب، وتشخيص الحداثة الأوروبية على أنها عقلانية أدائية Instrumental Rationality. تمت على حساب المجتمع وعالم الحياة الاجتماعية. ويتلخص مشروع هابرماس الفكري في الاستعاضة عن المادية التاريخية بنظرية في التطور الاجتماعي تعطي الأولوية لتطور الأنساق المعيارية وإبراز دور كل نسق معياري لكل مرحلة يمر بها المجتمع في تشكيل نظمه السياسية والقانونية، وذلك كبديل للأولوية التي أعطتها المادية التاريخية لبناء التحتى الاقتصادي في تشكيل البناء الفوقي. يريد هابرماس توضيح أن للمعايير وللعلاقات الاجتماعية منطقاً خاصاً في التطور مستقل عن مستويات التطور الاقتصادي التي تمر بها المجتمعات (٣).

وعلى أساس نظريته هذه في التطور الاجتماعي شخص عملية التحديث في الغرب على أنها كانت عقلانية وظيفية وأدائية أدت إلى تطور النسق الاقتصادي والنسق السياسي وذلك على حساب عالم الحياة الاجتماعية. فهابرماس ينظر إلى العقلنة - Rationalization على أنها نوعان: نوع يؤدي إلى توسيع نطاق الفعل الأدنى في مجال الإنتاج المادي والإدارة، ونوع يؤدي إلى توسيع نطاق الفعل التواصلية Communicative Action في مجال الأخلاق والحياة الاجتماعية. كما أن تطور الأنساق المعيارية للمجتمعات وتطور وعي هذه المجتمعات بذاتها ووعي الأفراد بذواتهم يعتمد على توسيع نطاق الفعل التواصلية القائم على أساس التفاعل الاجتماعي والتفاهم المتبادل بين الذات (٤).

وتعد نظرية هابرماس بمحاولتها لتقديم تشخيص جديد لعملية التحديث في الغرب، ولاكتشاف صورة أخرى من صور العقلنة وهي العقلنة التواصلية

والذى يعد بداية حوار هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحداثة والذى سيتبلور ويأخذ طابعه الفلسفى فى كتاب «الخطاب الفلسفى للحداثة» سنة ١٩٨٥.

ويعد نقد ليوتار لهابرماس فى «وضع ما بعد الحداثة» ورد هابرماس عليه وحواره لفلاسفة ما بعد الحداثة تفاعلاً وتدخلاً بين تراثين فكريين فى كل من ألمانيا وفرنسا؛ النظرية النقدية وفلاسفة ما بعد الحداثة. كما يعد حواراً من أهم وأخصب الحوارات الفكرية فى القرن العشرين، كانت محاوره نماذج الفكر الغربى ذاته. فقد هاجم فلاسفة ما بعد الحداثة العقل واعتبروه تصوراً ميتافيزيقياً، ونظروا إلى فكرة الإنسان ومفهوم الذاتية Subjectivity على أنها ما هى إلا نزعة أنوية Egoism وحفاظ على الذات Self-Preservation. وعلى الجانب الآخر دافع هابرماس عن العقل تحت مسمى العقلانية التواصلية، وعن الحداثة الغربية باعتبارها مشروعاً لم يكتمل ولا يزال قادراً على الاستمرار على الرغم من سلبياته، وعن الذاتية للحفاظ على استقلال الذات وإنقاذها من الضياع.

وعلى الرغم من أن فكر هابرماس لم تحفره تيارات البنيوية وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، إذ ظهرت كل هذه التيارات بعد أن ظهر هابرماس كمفكر مرموق وبعد أن اتضحت معالم نظريته، إلا أن نظريته هذه بها ما يدفع عنها انتقادات تيار ما بعد الحداثة لكل نظرية تدافع عن مشروع الحداثة. هذا بالإضافة إلى أن التيار الذى حفزه فكرها وهو مدرسة فرانكفورت يتشابه مع اتجاه ما بعد الحداثة كما أعلن هابرماس نفسه فى «الخطاب الفلسفى للحداثة» إذ يمارس كل من هوركايمر وأدورنو وماركيز. نقداً شاملاً للعقل والعقلانية الأوروبية ويفقدون الثقة فى مشروع الحداثة. ونظرية هابرماس التى صاغها بحيث تخرج عن نزعة التشاؤم والعدمية التى اتضحت عند المدرسة، وتعيد الثقة بمشروع الحداثة الأوروبية الذى شككت فيه، تقف بطبيعتها ضد تيار ما بعد الحداثة حتى قبل أن يتعامل معه هابرماس بالنقد.

(١) من فلسفة فى التاريخ إلى منطق للتطور الاجتماعى:

يرى فلاسفة ما بعد الحداثة أن النظرة إلى التاريخ باعتباره تقدماً مستمراً نحو الحرية وسعياً نحو التقدم لم

تعد تلقى قبولاً الآن. فقد انتهت الفلسفات التى تصف حركة التاريخ على أنها تسير نحو سيادة طبقة من الطبقات سواء كانت البرجوازية أو البروليتاريا، أو إلى سيادة جنس من الأجناس أو قومية من القوميات. فقد حكم ليوتار على كل النظريات العامة فى التاريخ بأنها أيديولوجيات، إذ هى مجرد صورة زائفة لانتقالها حقيقة واقعة. وما تسميه هذه النظريات على التاريخ من اتصال واستمرار فى خط واحد هو مجرد وهم، وهى لا تقوم بذلك إلا لتبرير الوضع القائم وإضفاء المشروعية عليه(٦).

ومن أهم انتقادات ليوتار لهابرماس أن نظريته ما هى إلا فلسفة أخرى فى التاريخ أو نموذج سرى Meta-narrative يحكى قصة تحرر البشرية ورقبها فى تقدم أخلاقى. ويقسم ليوتار النظريات العامة فى التاريخ إلى نوعين: نوع يحكى التاريخ كتحرر تدريجى للإنسانية كلها، ونوع آخر يحكى التاريخ كزيادة فى التفرد Indi-viduation وتحرر الفرد من قيوده. والماركسية الأوروذكسية هى من النوع الأول، أما فلسفة مدرسة فرانكفورت فهى من النوع الثانى إذ تركز على تحرر وعى الفرد وتخليصه من اغترابه فى المجتمع الرأسمالى وحسب هذا التشخيص فإن نظرية هابرماس متهمه بكونها وازنة لكلا النوعين من النظريات؛ فهى تقيم توازياً بين تطور الفرد الإدراكى والمعرفى وتطور المجتمع وترى أن التفرد الحقيقى لا ينتج إلا عن وعى جمعى متطور، أى أن الأشكال الأصلية والأكثر تقدماً من التفرد ومن شعور الفرد باستقلاله وكيانه ومسؤوليته قائمة على أساس أشكال أصيلة وأكثر تطوراً من التساند والاندماج الاجتماعى(٧).

والحقيقة أن مشروع هابرماس الفكرى به ما يدفع عنه انتقادات ليوتار، إذ يقدم رؤية أخرى للنظريات العامة فى التاريخ. فقد رأى أنها سادت فى فترة معينة فى التاريخ الأوروبى وهى التى بدأت بعصر النهضة وحتى منتصف القرن العشرين. وكانت هذه النظريات فلسفات أو رؤى ونظرات عامة للعالم Worldviews تعمل على تكوين تصور كلى لجماعة أو فئة أو قومية عن هويتها ومكانها فى التاريخ ودورها فيه، وكانت كذلك تسهم

الأخلاقي عند الفرد وتطور النظرات إلى العالم في المجتمع، مستعيناً بذلك الثقة في الوعي الذاتي الذي وصل إليه الفرد، وفي الإنجازات الديمقراطية للمجتمعات الغربية.

(٧) مفهوم الذات:

من الأفكار الهامة التي كانت موضع نقد شديد من جانب تيار ما بعد الحداثة فكرة الذات Subject باعتبارها مالكة لوعي وإرادة واستقلال وفاعلية مستقلة. فلقد ذهب فوكو إلى أن الذات مفهوم حديث ظهر مع نشأة العلوم الإنسانية في العصر الحديث ولم يكن له وجود من قبل، كما هاجم علم تاريخ الأفكار باعتباره يقيم وزناً للمفكر أو العالم أو الفيلسوف ويعدده مصادر ما ينتج عنه من مذاهب وأنساق فكرية، وقدم بدلاً لهذا التاريخ التقليدي للأنكار وهو منهجة في «أركيولوجيا المعرفة» الذي يهتم بوصف الحقب المعرفية أو الإستميات، وهي أنساق مجردة تحدد بنية المعرفة في كل عصر، كما تحدد أشكال العلوم السائدة بها بصرف النظر عن وعي وإرادة العلماء والمفكرين. أما في المجال الاجتماعي فقد ذهب فوكو إلى أن الذات ما هي إلا نتاج للسلطة التي عملت على خلق فراغ داخلي عند الأفراد يسهل إخضاعهم عن طريقه يتمثل في الوعي والإرادة، كما عملت السلطة على خلق وهم استقلال هذه الذات في حين أن الإنسان كجسد خاضع لسيطرتها^(٩).

كما يرى ليوتار أن هناك علاقة وثيقة بين مفهوم الذات وفلسفات التاريخ، إذ تعتمد هذه الفلسفات على فكرة عن ذات كلية Total Subject هي الفاعلة في التاريخ وهي التي يقع عليها التغير. إذ يتم فيها اختزال كل الفئات المختلفة في المجتمع إلى كيان واحد يتم سرد التاريخ على أنه سيرته الذاتية وقصة ميلاده وتطوره وتحرو^(١٠). وقد أدى اختزال التعدد الاجتماعي في ذات كلية إلى النظر إلى البروليتاريا على أنها ممثلة لهذه الذات. كما نجد في الماركسية، وإلى الحزب على أنه ممثل للبروليتاريا -- كما نجد في التأويل اللينيني للماركسية. ووفق هذا النموذج عن الذات الكلية حلت الماركسية الغربية، وخاصة لوكاتش ومدرسة فرانكفورت، الجوانب السلبية للحداثة على أنها اغتراب

في التساند الاجتماعي بين أفراد هذه الفئة واندراجهم جميعاً فيها عن طريق رؤية شاملة تجمعهم وتضمهم في متصل تاريخي، وبهذا الاعتبار حلت محل الدين في العصور الوسطى. فهي إذن ظهرت استجابة لحاجة جديدة إلى تكوين رؤية تاريخية شاملة بعد التحولات التي حدثت منذ ظهور الرأسمالية. فما يميز عصر ظهور الرأسمالية هو نهاية الرؤية الدينية اللاهوتية للعالم، وما يميز فلسفة التاريخ البورجوازية أنها صاغت التاريخ في صورة خط متصل من التقدم وزيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة وبذلك كانت استجابة لظهور الرأسمالية وما تبعها من زيادة قوى الانتاج. وفي هذا الإطار أيضاً نظر هابرماس إلى نقد ماركس للمجتمع الرأسمالي على أنه تحويل لهذه الرؤية نحو اتجاه ثوري يبرز دور قوى الإنتاج في تشكيل التاريخ ويجعل من البروليتاريا محرك التاريخ وأداة التقدم.

ونظرية هابرماس ليست فلسفة في التاريخ إلا بمعنى أنها نظرية في التطور الاجتماعي تحاول توضيح الطرق التي تمت بها عقلنة الحياة في الغرب، والكشف عن الاتجاهات التي تسمير فيها العقلانية الغربية. فهي فلسفة في التاريخ بهدف تشخيص اتجاهات عامة كبرى في تاريخ الغرب. وقد حكم ليوتار على فلسفات التاريخ، البورجوازية منها والماركسية، بأنها ميتافيزيقية، إذ تحاول إخفاء نظام منطقي ونسقي على الأحداث لتثبت سيرها نحو غاية مثالية، سواء كانت هذه الغاية هي اعتناق البشرية من أسر الطبيعة أو تحرر البروليتاريا. ويوجه هابرماس نقده لهذا الحكم الذي أصدره ليوتار، إذ يرى أن النظريات العامة في التاريخ ليست ميتافيزيقية لمجرد كونها عامة أو لطابعها النسقي المبالغ فيه أو لتجربتها وتعبيرها من التاريخ الإنساني في صورة علاقات منطقية، بل لكونها تنظر إلى نفسها باعتبارها خطاباً يحمل في داخله مصداقيته وليس في حاجة إلى محك خارجي لتثبت صحته، ويعتبر نفسه بعيداً عن الإثبات أو النفي التجريبي^(٨). ويتفادى هابرماس هذا العيب بتأكيد الطابع التجريبي لنظريته، وأنها ليست إلا إطاراً عاماً يستفيد من الإيستمولوجيا التكوينية عند يياجي ونظريات دور كايم وهيربرت ميد وبارسونز في إثبات التوازي بين تطور الوعي

يرفض مفهوم الذات باعتبارها تقوقاً على الذات Ego-centrism أو حفاظاً أنانياً على النفس Self Preservation .

وفي حين رفض ليوتار مفهوم الذات لأنه يشير إلى علاقة أنانية مع النفس وإلى نزعة للمتقوقع حول المصلحة، حاول هابرماس من ناحية أخرى البت كيفة تكوين الفرد باعتباره ذاتاً انطلافاً من عملية تنشئة اجتماعية بدأت مع الحداثة الأوروبية (١٢). وعلى الرغم من عداء فوكو الشديد لمفهوم الذات - إلا أن نقده الموجه لنظم العقاب ومؤسسات الإصلاح والسجن فى العصر الحديث يكشف عن مسلمة ضمنية مختفية فى ثنائيا نصوصه، مسلمة لا تزال تثق فى الذات باعتبارها كياناً قادراً على الممارسة الواعية بنفسها وتستطيع تحقيق الاستقلال والتوافق مع الغير.

(٣) من التصور الميتافيزيقى للعقل الخالص إلى الشروط البراجماتية للعقلانية التواصلية:
من بين المفاهيم الأخرى التى هاجمها فلاسفة ما بعد الحداثة مفهوم العقل Reason. ولقد فهم الفكر الغربى العقل على أنه ملكة منظمة، وهو عند كانط ملكة تضم تنوع الخبرة فى كل نسق وتوجه الفعل الأخلاقى وفق معايير عامة كلية، والواقع أن هذا هو معنى العقل فى الحداثة الأوروبية كلها، إذ وجد هذا المعنى صياغته الفلسفية على يد كانط. وفى حين تخلى فلاسفة ما بعد الحداثة عن هذا المفهوم التقليدى عن العقل باعتباره مفهوماً ميتافيزيقياً، حاول هابرماس العثور على شروط أخرى تتحقق بها العقلانية تكون بديلاً عن وضع معايير العقلانية والممارسة الأخلاقية فى تصور ميتافيزيقى عن عقل خالص Pure Reason. لقد كان هابرماس يمشى نفس الظروف التى عاش فيها تيار ما بعد الحداثة وهى نهاية الميتافيزيقيا التقليدية وانتهاء الفكر الأوروبى عن وضع أسس الخطاب العلمى والخطاب الأخلاقى فى تصور عن العقل الخالص وذلك بعد أن حلت الوضعية والبراجماتية وفلسفة التحليل محل فلسفة كانط. ويتمثل الفارق الأساسى بين هابرماس وما بعد الحداثة فى اختلاف استجابة كل منهما إلى هذا الوضع الجديد. فبينما تخلى تيار ما بعد الحداثة عن مفاهيم

Alienation وتشبيهُ Reification للسوعى. ولأن الحاركية الغربية شخصت سلبيات الحداثة على أنها سلبيات تصيب الوعى، فقد تمثل الحل الذى قدمته فى معالجة هذا الوعى المغترب فى نقد عوامل اغترابه ولإنقاذه من الزيف والأوهام، وهو نقد أشبه بالتطهير الدينى.

وقد أدرك هابرماس جيداً ما تحمله فلسفة الوعى هذه من طابع ميتافيزيقى مثالى وذلك منذ أوائل السبعينيات، وكانت مما رفضه من تراث الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت. لذلك عمل منذ ذلك الحين على إعادة بناء المادية التاريخية، لا فى صورة ذات تسعى لتكون نفسها وتحرير قواها بالسيطرة على شروطها الاجتماعية، لكن فى صورة مجتمع يصل إلى التعيين الذاتى Self Determination والاستقلال Autonomy من خلال المستوى العقلانى الذى يصل إليه. ويتجهن مدى الاختلاف بين هابرماس وما بعد الحداثة فى موقف كل منهما من الوعى الأخلاقى Moral Consciousness فقد رأى ليوتار أن الوعى الأخلاقى الجديد الذى ظهر فى الحداثة الأوروبية مصاحباً لعصر التنوير سوف يضمحل كما اضمحلت الميتافيزيقا التقليدية. فقد اعتمد هذا الوعى الأخلاقى على استقلال الإنسان كذات وإرادة حرة مسقولة عن أفعالها، وهذه هى نفس العناصر التى ترفضها ما بعد الحداثة، وهى برفضها لكل ما يدعم أخلاق الحداثة من مفاهيم وتصورات فهى ترفض أن يكون لهذه الأخلاق الكلية والمعمومية التى دعت إليها الحداثة دائماً (١١)، أما هابرماس فيرى عكس ذلك تماماً، إذ ينظر إلى الوعى الأخلاقى للحداثة على أنه تحرر للأخلاق من أسر الرؤى الميتافيزيقية والدينية واستقلالاً لميدان الأخلاق عن الإلزام الدينى اللاهوتى، وتحولاً له من سلسلة أوامر ونواه ومحرمات إلى مجموعة قواعد لممارسة التواصل فى المجتمع؛ وبعبارة أخرى فهابرماس ينظر إلى الوعى الأخلاقى الحديث على أنه يمثل تقدماً وبعد مرحلة تكوينية Genetic جديدة.

وعلى الرغم من التعارض الشديد بين موقف هابرماس وموقف ما بعد الحداثة من مفهوم الذات، إلا أننا من الممكن أن نلاحظ شيئاً من التقارب بينهما، فكلاهما

العقل والعقلانية بعد أن ثبت عدم إمكان الاعتماد على التصور الميتافيزيقي للعقل الخالص، حاول هابرماس العثور على سياقات أخرى يظهر فيها العقل ويتحقق بها العقلانية.

يرى هابرماس أنه لم يعد من الممكن الآن البحث عن العقلانية ومعاييرها في «كوجيتو» أو أنا مفكرة أو وعي ذاتي مجرد - بل يجب البحث عنها في اللغة باعتبارها الإطار الذي يحدث فيه التواصل الإنساني ويمارس من خلاله الفعل الاجتماعي. وذهب إلى أن تحليلنا للشروط التي تمكننا من الوصول إلى تفاهم متبادل وإجماع حول شيء ما هي ذاتها قيم ومعايير عقلانية. وتفترض عملية التفاهم هذه أسساً عقلية كإطار تحدث فيه، وهي نفس الأفكار المكونة لمفهوم العقلانية في التراث الفلسفي. فالتواصل الناجح الذي يصل إلى تفاهم المشاركين فيه وإجماعهم إجماعاً عقلانياً يفترض ذاتاً مستقلة ومسؤولة وتحوز على الرشد والتعین الذاتي. وهذه الشروط أو الأسس السابقة على التواصل والمؤسسة كذلك للتفاعل الاجتماعي ليست ترانسندنتالية، بمعنى أنها تكمن في بنية قبلية في العقل الخالص، بل هي براجماتية أى لا تظهر إلا مع عملية التواصل نفسها، وهي المحركة لهذه العملية. ولذلك يسمى هابرماس نظريته في شروط الفعل التواصلى بالبراجماتيقا العامة Universal Pragmatics وهي عامة لأنها تصف معايير عامة شاملة: «أقول عبارة ننطق بها تعبر عن سميننا نحو التفاهم الذي هو معيار كلي» (١٣٤). أما الكليات البراجماتية التي تعد أسساً للتواصل فهي:

أ) الصدق: يجب أن تكون عبارات المتكلم صادقة.
ب) مصداقية المتكلم: يجب أن يكون صادقاً في التعبير عن نواياه.

ج) الصحة المعيارية: يجب أن يكون استخدام الكلمات والعبارات متفقاً مع السياقات المعيارية المتعارف عليه في المجتمع.

ويرتبط كل شرط من هذه الشروط الثلاثة بمجال معين، فالصدق هو علاقة بين اللغة والعالم الخارجي، إذ يجب أن تعبر اللغة عن أحداث أو وقائع موضوعية في

العالم الخارجي، ومصداقية المتكلم هي علاقة اللغة بعالم الخبرة الداخلية للذات المتكلمة، والصحة المعيارية هي علاقة اللغة بعالم الحياة الاجتماعية. وبذلك تحدد شروط التفاهم هذه علاقتنا بالعالم الخارجي الطبيعي والعالم الداخلي الذاتي والعالم الاجتماعي. ولكل عالم من هذه العوالم الثلاثة خطاب نظري يتخصص في البحث في العقلانية الخاصة بكل عالم. فالخطاب العلمي يتخصص في بحث معيار الصدق في مجال البحث في الطبيعة، والخطاب الجمالي Aesthetic Discourse يتخصص في بحث المعايير الفنية والتعبيرية في مجال العمل الفني، والخطاب الأخلاقي القانوني يتخصص في بحث معايير التفاعل والسلوك العملي في مجال الحياة الاجتماعية (١٤).

يحاول هابرماس بذلك إثبات أن انهيار الميتافيزيقا التقليدية ومن بعدها فلسفة كانط الترانسندنتالية بمفهومها عن العقل الخالص، تبعها عملية تمايز Dif-ferentiation لمجالات القيمة، العلمية والفنية والعملية، وأصبح لكل مجال خطاب نظري خاص، كما أصبح مستقلاً بذاته وتطور وفق منطقته الخاص.

لكن ما علاقة وصف هابرماس لتمايز مجالات القيمة بتيار ما بعد الحداثة؟ يثبت هذا الوصف أن هناك تقدماً واضحاً في العقلانية بدأ منذ بداية الحداثة الغربية، فعلى حين نظر ليوتار إلى عملية تمايز مجالات القيمة على أنها ضياع لوحدة العقل التي كانت سائدة في الميتافيزيقا الغربية ونهاية لمفهوم العقلانية ذاته ولكل دعاوإها في كلية وشمول معايير العقل، نظر هابرماس إلى عملية التمايز هذه على أنها مرحلة جديدة في التطور المعرفي. وفي حين يبخس ليوتار من قيمة تمايز واستقلال الخطابات العلمية والفنية والأخلاقية، يرى هابرماس أن هذا التمايز والاستقلال هو الإنجاز الأكبر للحداثة الغربية.

(٤) فكر ما بعد الحداثة باعتباره خطاباً فلسفياً حول الحداثة:

كان العرض السابق محاولة لإبراز ملامح نظرية هابرماس التي تجعلها مختلفة عن تيار ما بعد الحداثة ومتجنبنة للانتقادات التي وجهها هذا التيار للنظريات

تاريخية جديدة. فوعى الحداثة لا يبحث عن أصول له في حقب سابقة، ولا يربط نفسه بأى حادثة سابقة ليجد فيها مبرر وجوده، بل يأخذ الأحداث الحاضرة على أنها نقطة الانطلاق التي ينظر بها إلى كل من الماضي والمستقبل؛ فلا ينظر هذا الوعي إلى المسيحية على أنها أصل له، ولا إلى الحضارة اليونانية مثلاً على أنها بداية أولى له؛ بل يجد مبرر وجوده في إنجازات الحداثة ذاتها، تلك التي تتمثل في نظم سياسية هي الأولى من نوعها في التاريخ، وقوانين وضعية وحقوق دستورية تحمل تصوراً جديداً عن المواطن وحقوقه، وهي غير مسبقة في التراث المسيحي ولا التراث اليوناني؛ بالإضافة إلى العلم الحديث الذي أحدث قطيعة مع الكوسمولوجيا القديم ونظام بطليموس الفلكي وطبيعيات أرسطو. وبذلك كانت الحداثة وعياً ثورياً بالجدّة، أى بالطابع الجديد لرؤيتها ونظمها السياسية والعملية (١٧) (والجدّة هي من ضمن المعاني المعديّة لكلمة Modernity، فهي تعني الحداثة والجدّة معاً).

وبذلك شخص هيجل الحداثة على أنها انفصال عن الرؤية التقليدية اللاهوتية الميتافيزيقية للعالم. لكنه في نفس الوقت نظر إلى هذا الانفصال على أنه ضياع للروابط التي كانت تجمع الفرد بالمجتمع في وحدة شاملة كانت توفرها الكنيسة، وحدة كانت تجمع شمل المجتمع في حياة أخلاقية؛ كما نظر إلى تمايز المجالات العلمية والعملية والفنية على أنه ضياع لوحدة العقل وشموله، تلك التي كانت توفرها الرؤية الميتافيزيقية القديمة. ومن هنا نظر هيجل إلى الوعي الجديد المصاحب للحداثة على أنه منقسم على نفسه بين الإنجازات العلمية والسياسية والفنية للحداثة واختفاء الوحدة والانسجام بين الفرد والجماعة، بين الوضع الدستوري المتميز الذي أصبح يتمتع به الفرد ونشأت ولأغته بين الدولة باعتباره كياناً سياسياً والأخلاق باعتباره كياناً أخلاقياً. ومن هنا نظر هيجل إلى المهمة الجديدة للفلسفة، إذ رأى أن الفلسفة يجب أن تقضي على كل صور التعارض والانقسام الناتجة عن وعي الحداثة المنقسم على نفسه؛ فمن بين صور الانقسام الثنائيات الشهيرة في تاريخ الفكر الأوروبي بين النفس والجسد

العامة في التاريخ. لكن كيف واجه هابرماس التحدي الفكري القادم من مفكرى ما بعد البنوية والتفكيك؟ بعد كتاب «الخطاب الفلسفي للحداثة» The Philo-sophical Discourse of Modernity الذي أصدره هابرماس سنة ١٩٨٥ هو النص الذي يجسد استجابته لنقد تيار ما بعد الحداثة للحداثة الغربية. فقد رأى أن خير طريقة للدفاع عن مشروع الحداثة ضد انتقادات فلاسفة ما بعد البنوية والتفكيك هي تقديم تصور واضح عن الحداثة ذاتها وإثبات أن خطاب ما بعد الحداثة ما هو إلا أحد الخطابات العديدة التي ظهرت ابتداء من هيجل حول الحداثة، تلك الخطابات التي أخذت على عاتقها تكوين تصور فلسفي عن الحداثة وإبراز خصائصها. إذ يثبت هابرماس أن نقد تيار ما بعد الحداثة للحداثة الغربية ليس هو الأول من نوعه، بل سبقته خطابات عديدة حولها ترجع كلها إلى هيجل، إذ هو الذي قدم أول تشخيص فلسفي للحداثة، وفتح عن هيجل اتجاه يميني واتجاه يساري، كل يحاول تقديم تشخيص مختلف للحداثة انطلاقاً من أحد جوانب فلسفة هيجل. كما لا يعد النقد الكلي الشامل الذي وجهته ما بعد الحداثة لمفاهيم الذات والعقل والوعي ولقيم عصر التنوير مثل الحرية والعدالة والمساواة هو الأول من نوعه، إذ أن نيته هو أول من بدأ هذا النوع من النقد الشامل، ويرتبط مع تيار ما بعد الحداثة بأواصر عديدة، فهو المفكر الأساسي الذي تأثر به هذا التيار وأخذ منه الكثير، ويتضح ذلك عند كل من فوكو ودريدا. وباختصار فإن هابرماس ينظر إلى فكر ما بعد الحداثة على أنه أحد الخطابات الفلسفية حول الحداثة، خطاب يوجه نقداً كلياً ويحمل نظرة عدمية لقيم الحداثة ترجع إلى نيته (١٥)، ويعلم إعلاناً واضحاً صريحاً أن الحداثة لا يمكن تجاوزها ولا يمكن نقدها من موقع خارجي عنها كما تدعي ما بعد الحداثة، فلاسفة ما بعد البنوية والتفكيك لا يزالون يتحركون في الأفق الفكري لفلاسفة اليمين واليسار الهيجلي (١٦)، وذلك كما سنوضح فيما يلي.

بعد هيجل أول من وضع يده على الطابع الأساسي للحداثة، ويتمثل هذا الطابع عنده في وعيها بالزمن ووعيها بذاتها. فما يميز الحداثة إدراكها أنها مرحلة

ووصف الحدالة الأوروبية بأنها مليئة بالصراع والتناقضات، وأرجع السبب في ذلك إلى التناقض بين رأس المال والعمل المأجور، وذهب إلى أن العلاج يتمثل في نظام اشتراكي، إذ هو الذي سيحقق الوفاق والانسجام المفقود. وعلى الرغم من نقده الحاد للرأسمالية إلا أن تصوره عن الشيوعية كان في حقيقته تحقيقاً لمشروع الحدالة الغربية وحلاً لتناقضاتها مثلما كانت الدولة عند هيجل «الفة الأولى كانت تحاول تجميد إنجازات الحدالة، أما الفة الثانية فكانت تحاول التعجيل والاسراع في عملية التنوير وفق معايير ثورية» (١٩). أما نيتشه فقد ركز على سلبات الحدالة ووجه نقداً عديماً لها ورفض قيمها ومؤسساتها واستعاض عنها بفكرته عن الإنسان الأعلى التي يذهب هايرماس إلى أنها ما هي إلا صياغة جديدة للمعاني الجديدة عن الذاتية Subjectivity والفردية Individuality التي حملها مشروع الحدالة. فعلى الرغم من نقد نيتشه الشامل للحدالة وعلى الرغم من عدمه إلا أنه قدم بدلاً عنها وهو الإنسان الأعلى الذي هو مجرد معنى آخر لمفهوم الذاتية.

ويذهب هايرماس إلى أننا لازلنا معاصرين لشباب الهيجليين ونيتشه، أي لا يزال أفقنا الفكري هو نفس أفقهم (٢٠). فطوال القرنين التاسع عشر والعشرين ظهرت خطابات فلسفية عديدة كل منها يحاول صياغة تصور عن الحدالة وطرق علاج سلبياتها انطلاقاً من أحد الاختيارات التي تناولها الشباب الهيجلي: الدين أو الدولة أو الاشتراكية أو العلم الحديث أو الفن أو الفلسفة. وبعد عالم الاجتماع الأمريكي دانيال بيل في نظر هايرماس أحد الذين أكدوا على دور الدين في إنقاذ مشروع الحدالة. فقد بالغ بيل في تشخيص الأزمة الثقافية للرأسمالية ورأى أن الحدالة لم تعد قادرة على الحفاظ على قيم الفردية وعلى معايير للتساند الاجتماعي، وأن الحل الوحيد يتمثل في نهضة أو إحياء ديني: «الإيمان الديني المرتبط بإيمان بالثراث سوف يمد الأفراد (بوعي جمعي حقيقي) وأمان وجودي» (٢١).

ومن بين الاختيارات الأخرى التي لجأ إليها بعض المفكرين لمعالجة حالة الوعي الحديث نموذج الفن

والعقل والجسم والذات والموضوع والجوهر والمظهر والكل والجزء والعام والخاص، فهذه الثنائيات كلها عبارة عن انعكاس فلسفي لحالة الوعي الجديد المنقسم على ذاته. وتمثلت المهمة الجديدة للفلسفة عند هيجل في القضاء على كل هذه الصور في التعارض والانقسام؛ كما نظر إلى فلسفته هو على أنها هي القادرة على القيام بهذه المهمة الجديدة. لكن كيف يتم ذلك؟ رأى هيجل أن الطريقة التي تستطيع بها فلسفته معالجة انقسام الوعي الحديث والتعامل مع حالة التششت والضياح المصاحبة للحدالة وإعادة الوفاق والانسجام لهذا الوعي تتمثل في إثبات وحدة العقل وشموله على الرغم من مظاهر الانقسام والثنائيات العديدة في الفكر الغربي. وهذه هي وظيفة الجدل في مذهب هيجل، فالمنهج الجدلي يثبت أن كل صور التعارض، سواء في الفكر أو في التاريخ، ما هي إلا حالات مختلفة يتجلى فيها المطلق، لكن ما هو هذا المطلق الذي رأى هيجل أن كل التناقضات تنتهي فيه؟ إنه روح الشعب Volksgeist وكان هيجل بذلك يريد أن يقول أن معالجة حالة انقسام الوعي الحديث تتمثل في عودة الوفاق والانسجام المفقود في صورة كيان أخلاقي شامل وهو المقصود من مصطلحه روح الشعب. لكن كيف تتحقق هذه الروح في الواقع؟ ما هو الكيان الذي يمثل هذه الروح؟ يعلن هيجل أنه هو الدولة الدستورية الحديثة. أي أن علاج تناقضات الحدالة كلها يكمن في التنظيمات السياسية للدولة الحديثة.

كان خطاب هيجل الفلسفي حول الحدالة نقطة انطلاق لثلاثة خطابات أخرى تفرعت عنه تتمثل في اليمين الهيجلي واليسار الهيجلي ونيتشه. أنشأ اليمين الهيجلي خطاباً حول الحدالة أكد فيه أن علاج سلبياتها وتناقضاتها لا يأتي إلا عن طريق إعادة المكانة القديمة للدين، وركز على دور الدولة باعتبارها تجسداً لروح الشعب كما رأى هيجل. أما اليسار الهيجلي فقد رفض تأكيد اليمين على الدين والدولة ورأى أن الحل يتمثل في إعادة تنظيم المجتمع (٢٨)؛ وكان ماركس في شبابه من الأعلام البارزين في اليسار الهيجلي، إذ نقد فلسفة هيجل في الدولة وحلل وعي الحدالة على أنه وعي زائف

- للعقل، وذلك بدون أساس، وبدون تحديد الموقف الذى يتقنون منه، وبدون الدفاع عن معيار آخر خلاف كل المعايير التى يتقنونها. والأكثر من ذلك أنهم لا يدركون ما يترتب على نقدهم (٢٣) سياسياً، ويعلن هابرماس أن ما يترتب على نقدهم سياسياً هو عدم التمييز بين عوامل القهر وعوامل التحرر، طالما يشخصون العقل على أنه هيمنة وتسلط، وبين الحقيقة والزيف طالما أن نقدهم يثبت زيف كل شيء. «لقد تم طمس التمييز الأساسى الذى أقامه كل من هيجل وماركس وفيربر ولوكاتش بين الدور التحررى - التوافقى والدور القمعى - الاغترابى للعقلنة الاجتماعية» (٢٤).

ويتعجب هابرماس من فوكو، إذ بعد أن مارس نقداً عديماً للحدثة الغربية كتب مقالاً حول محاضرة كانط الشهيرة «ما هو عصر التنوير؟» what is Enlightenment? يعلن فيها أن كانط هو أول من أحدث قطيعة مع تراث الميتافيزيقا وحول الفلسفة من تأمل فى الكليات والماهيات الثابتة إلى تشخيص للعصر الحاضر، ويرى فى إجابة كانط عن السؤال «ما هو عصر التنوير؟» «أنطولوجيا للواقع المعاصر، بدأت مع كانط ومن خلال هيجل استمرت عبر نيتشه إلى فيبر وهوركهايمر وأدورنو» (٢٥)، أنطولوجيا تأخذ على عاتقها البحث فى مغزى اللحظة الحاضرة، وتزيد من حدة الوعي بالحاضر. والذى يتعجب منه هابرماس أن فوكو يلحق نفسه بسلسلة الفلاسفة السابق ذكرهم والذين قال عنهم أنهم زادوا من حدة الوعي بالحاضر ويربط مشروعه الفكرى بمشاريعهم ويرى أن محاضرة كانط عن التنوير هى أصل كل مشروع فكرى يقدم تشخيصاً للحاضر بما فيه مشروعه هو؛ فى حين أن التنوير هو بداية مشروع الحدثة الأوروبية التى يرفضها فوكو وكل تيار ما بعد الحدثة، وهى فكرة التقدم المستمر للجنس البشرى نحو غاية أخلاقية تتمثل فى استقلال الفرد وسيادة القانون وسلام دائم بين الأمم؛ ويعلن كانط فى المحاضرة كذلك أن ما يميز التنوير ظهور دساتير جمهورية وإعلان حقوق الإنسان والوعى الثورى الجديد الذى ظهر مع الثورة الفرنسية فى كل أنحاء أوروبا وعمل على تحقيق مبادئ القانون الطبيعى (٢٦)؛ فى حين أن نظرية فوكو فى السلطة

باعتباره قادراً على الإحياء بنظرة جديدة إلى العالم ومحفزاً لحس جديد New Sensibility، ويظهر ذلك واضحاً عند نيتشه، إذ تحتل التراجيديا عنده مكان الدين، وهى الكاشفة عن الحالة الأصلية للإنسان والمعبرة عن معنى الحياة البشرية. ويذهب هابرماس إلى أن نيتشه متأثر فى ذلك بشليجل الذى أصبح الفن عنده بديلاً عن الدين، وشليجل بدوره يعبر فى موقفه من الفن ودوره الأخلاق فى حياة الإنسان عن موقف الحركة الرومانتيكية كلها وأعلامها: هولدرلين ونوفاليس وشلنج. فالتجاه نيتشه نحو الفن باعتباره نموذجاً موحياً بمعان جديدة للحياة البشرية يمتد بجذوره إلى الحركة الرومانتيكية وهو ليس بموقف جديد (٢٧).

. ويذهب هابرماس إلى أن بعض أعلام ما بعد الحدثة نظروا إلى الفن نفس نظرة نيتشه إليه باعتباره كاشفاً عن معنى الحياة الإنسانية ونموذجاً يقومون على أساسه بتشخيصهم للحدثة، وأبرز مثال على هؤلاء فوكو. ولذلك ينظر هابرماس إلى أتباع ما بعد الحدثة على أنهم يلجأون إلى نماذج معروفة فى تاريخ الفكر الغربى ليتناولوا بها قضايا الحدثة ويقدموا وصفاً لها. فمنهج فوكو الجينولوجى فى تتبع أصول العلاقة بين السلطة والجنس والأخلاق فى أوروبا منذ اليونان كما يتضح فى كتابه «تاريخ الجنس» هو نفس منهج نيتشه فى «جينولوجيا الأخلاق»، كما أن نقده للعقل من خلال دراساته الأركيولوجية للعلوم الإنسانية فى «الكلمات والأشياء» هو نقد كلي وشامل للعقل يصل إلى حد العدمية، ومثل هذا النوع من النقد مارسه نيتشه من قبل ويتضح أيضاً عند مدرسة فرانكفورت، وخاصة فى كتاب «جدل التنوير» Dialectic of Enlightenment لهوركهايمر وأدورنو، إذ مارسا فى هذا الكتاب نقداً كلياً للعقلانية الغربية وحكما عليها بأنها أعادت صور الطغيان القديمة. ويضع هابرماس مدرسة فرانكفورت مع فلاسفة ما بعد الحدثة جميعهم فى فئة واحدة ويقول: «إن كل من الجدل السلبى Negative Dialectics (كتاب أدورنو الشهير الذى قيل عنه أنه وصيته الفلسفية) والتفكيك Deconstruction (يقصد دريدا) والجينولوجيا (يقصد فوكو) قد مارس نقداً كلياً - ونستطيع أن نقول عديماً

وتحليلاته لمؤسسات السجن والاصلاح فى العصر الحديث ودراساته فى «تاريخ الجنون» و«تاريخ الجنس» تنكر على الحدالة الأوروبية إنجازاتها وطابعها المميز وتعتقد فى الهيمنة الكاملة للسلطة على الواقع بكل جزئياته. «كيف يتفق فهم فوكو لنفسه باعتباره مفكراً من بين مفكرى تراث التنوير مع نقده الحاد لنفس نمط المعرفة (الذى ظهر عند هؤلاء المفكرين) والذى هو فكر الحدالة (التي ينقدها فوكو باسم ما بعد الحدالة)؟» (٢٧).

كما ينقد هابرماس فوكو لعدم وضوح النسق الذى ينقده، فبدلاً من نقده لأيدولوجيا معينة أو أفكار زائفة معينة أو نظام معين فى الشرعية، ينقد شبكة متداخلة ومعقدة من علاقات السلطة والمعرفة، ويعتقد أن السلطة منتشرة وحاضرة فى كل مكان (٢٨)، فهى كلية القدرة Omni Potence وكلية الحضور Omni Presence، وبعد هذا تصوراً ميتافيزيقياً عن السلطة يذكروا بالقدرة اللامتناهية والحضور الكلى للإله فى علم اللاهوت. ويصف هابرماس موقف فوكو بأنه أشبه بموقف المفكر الرواقى المنعزل عن مجتمعه والمكتفى بدور المراقب الذى ينظر إلى الواقع من أعلى (٢٩) ويحكم عليه بالسقوط فى حضين القهر والهيمنة. كما أن فوكو ليس لديه تصور عن حقيقة يدافع عنها إزاء ما ينقده، ولاحتى مبدأ يوجهه للكشف عن حقيقة ليست نتاجاً آخر للسلطة (٣٠).

٥) الحدالة بين عالم الأنساق وعالم الحياة المعاشة:

إن نقد هابرماس لتيار ما بعد الحدالة ولكل خطاب حول الحدالة ينطلق من نظريته فى العقلانية التواصلية. والحقيقة أن هذه النظرية هى ذاتها نظريته فى الحدالة. فالعقلانية التواصلية هى النموذج الذى يريده هابرماس عن طريقه إثبات أن الحدالة مشروع لم يكتمل ولا يزال قادراً على الاستمرار. فلم يضع هابرماس نظريته فى الحدالة رداً على انتقادات فلاسفة ما بعد الحدالة؛ فلقد كانت هذه النظرية مكتملة منذ منتصف السبعينيات؛ ولم يوجه نقده للتيار إلا فى أوائل الثمانينيات. فماذا يقصد هابرماس بالعقلانية التواصلية؟

يميز هابرماس بين نوعين من العقلانية: عقلانية أدائية Instrumental Rationality وهى العقلانية التى تمارس الحساب وتقييم الإمكانيات المادية المتاحة للوصول إلى الأهداف واختيار أفضل الوسائل لتنفيذ الأغراض العملية، وهذا النوع من العقلانية يظهر فى تعامل الإنسان مع الطبيعة ويتجسد فى العلم والصناعة والتكنولوجيا الحديثة. أما النوع الثانى وهو العقلانية التواصلية التى تنظم عملية التفاعل بين الناس وتشكل فهم الجماعة لذاتها، ويظهر هذا النوع من العقلانية فى المجال الأخلاقى والسياسى. ويقيم هابرماس تمييزه بين العقلانية الأدائية والتواصلية على أساس فهمه لطبيعة النشاط الإنسانى، فهو يفهم هذا النشاط على أنه عمل Labor وتفاعل Interaction (٣١). فبينما فهم ماركس الممارسة الإنسانية أو الـ Praxis على أنها عمل فقط، فهمها هابرماس على أنها عمل وتفاعل فى نفس الوقت. مقولة العمل تحدد علاقة الإنسان بالمادة والعالم الخارجى، ومقولة التفاعل تحدد طبيعة علاقة الناس ببعضهم البعض فى حقبة معينة. والعقلانية الأدائية ترجع إلى ذلك الجانب من الممارسة الإنسانية باعتبارها عملاً، والعقلانية التواصلية ترجع إلى الجانب الآخر من الممارسة الإنسانية باعتبارها تفاعلاً. وبينما اقتصر الماركسية على التنظير لعملية التطور فى قوى الإنتاج، ورأت أن الإمكانيات البشرية التى تؤدى إلى التطور تتمثل فى الفعل الأدائى أو العمل أو المعرفة الوظيفية، يرى هابرماس أن التطور يلحق عملية التفاعل أيضاً ويتم فى المستوى المعيارى Normative لا فى المستوى التنظيمى Organizational فقط (٣٢). وبينما ألحقت الماركسية العلاقات الاجتماعية بأسلوب الإنتاج، إذ رأت أن كل أسلوب فى الإنتاج هو الذى يحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية ويحكم فيها، يعلن هابرماس أن للعلاقات الاجتماعية منطلقاً آخر فى التطور مستقلاً عن تطور قوى الإنتاج. لقد ذهب ماركس إلى أن أسلوب الإنتاج هو المسئول عن انتقال المجتمع من شكل تنظيمى إلى شكل آخر، وأن التغير فى أسلوب الإنتاج هو أساس ومصدر الحركات والثورات الاجتماعية، أما هابرماس فيذهب إلى أنه «هناك أسباب وجهة ... للقول

بأن ... الوعي الخلقى والمعرفة (بمعايير التفاعل) والفعل التواصلى والطرق الاجتماعية السلمية فى التعامل مع الصراع) تؤدي إلى ظهور أشكال أكثر نضجاً من التكامل (٣٣) الاجتماعى وإلى تطور المجتمع ككل. فالتطور لا يجرى على قوى الإنتاج فقط، بل على الأنساق المعيارية أيضاً. وهذه الأنساق المعيارية تسهم فى تشكيل المجتمع وفى تطويره تماماً كما تفعل قوى الإنتاج. كما أن الحركات الاجتماعية والثورات لا يحفزها تغير فى أسلوب الإنتاج فقط، بل يحفزها كذلك تغير يجرى على وعى الجماعة بذاتها وعلى نظرتها إلى العالم وعلى قيمها ومعاييرها.

وعلى أساس نظريته فى العقلانية التواصلية قدم هابرماس تشخيصاً لعملية التحديث Modernization أو العقلنة Rationalization التى تمت فى الغرب ابتداء من عصر النهضة. فهناك مركز ماركس وفير على جانب واحد من عملية التحديث وهو الجانب الأداة أو الوظيفى الذى أدى إلى تطور قوى الإنتاج عند ماركس وظهور أشكال أكثر عقلانية فى السلطة وهى السلطة البيروقراطية عند فيبر، أعلن هابرماس أن عملية العقلنة هذه التى تمت على مستوى الاقتصاد والسياسة ليست إلا جانباً واحداً من العقلنة، أما الجانب الآخر فهو عقلنة تمت على مستوى عالم الحياة المعاشة Life world (٣٤) وأدت إلى زيادة التطور فى الوعي الأخلاقى والانتقال من رؤية العالم الميتافيزيقية اللاهوتية إلى فكرة الحق الطبيعى Natural Rights وتجسدها فى دساتير الدول الحديثة، وإلى زيادة وعى المجتمعات الحديثة بذاتها مما أدى إلى ظهور القوميات. وبذلك أصبحت معايير التفاعل الاجتماعى محايث Immanent أى نابعة من العلاقات الاجتماعية ذاتها، بعد أن كانت مفارقة، أى تعود إلى مصدر إلهى (٣٥). ويذهب هابرماس إلى أن أول مظهر لعملية عقلنة الحياة الاجتماعية وانتقال النسق المعيارى للمجتمع من رؤية دينية إلى رؤية دنيوية Sec-ular هو حركة الإصلاح الدينى التى أدت إلى نهاية سلطة الكنيسة وأصبح الدين بذلك شيئاً خاصاً بالفرد

وعلاقته خاصة بينه وبين الله، كما أدت إلى أن تحولت البروتستانتية إلى أخلاق توجه السلوك العملى نحو النجاح المادى فى الحياة الدنيا؛ وبذلك كانت الأخلاق البروتستانتية بداية لظهور الأخلاق الرأسمالية. ويستعين هابرماس بدراسة فيبر الشهيرة عن «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» ليثبت أن عقلنة عالم الحياة المعاشة التى صاحبت الأخلاق البروتستانتية أدت إلى ظهور النسق المعيارى المصاحب لاسلوب الإنتاج الرأسمالى. فالعقلنة التواصلية لعالم الحياة المعاشة كانت شرطاً لظهور أسلوب جديد فى الإنتاج ولتطور العقلانية الأدائية المتمثلة فى الاقتصاد والإدارة (٣٦).

وتمثلت المشكلة الأساسية للتحديث فى أن العقلنة فى ميدان الاقتصاد والسياسة أى العقلانية الأدائية، تمت بمعدل متسارع جداً حتى كانت لها آثار سلبية على عالم الحياة المعاشة، وبذلك طغى الاقتصاد على كل الجوانب الأخرى من الحياة، وزادت الهيمنة الإدارية على كل جزئياتها. ويقدم هابرماس تفسيراً جديداً لمظاهر اللامعيارية Anomi التى وصفها دور كايم، والاغتراب والتشويش عند ماركس، وظاهرة فقدان الحرية وفقدان المعنى فى الحداثة الأوروبية عند فيبر على أنها جميعاً سلبات ناتجة عن التناقض بين عملية العقلنة الأدائية والتواصلية، وعن زيادة تطور عالم الأنساق الاقتصادية والسياسية على حساب عالم الحياة المعاشة (٣٧).

وقد ركز تيار ما بعد الحداثة فى تشخيصه للحداثة على الجوانب السلبية فقط، ذلك لأنه لم ينظر إلا إلى الجانب الأداة الوظيفى لعملية العقلنة فبدت أمامه سلبياتها، وبالتالي حكم على الحداثة كلها بالفشل انطلاقاً من أنها أدت إلى فقدان الحرية والمعنى فى الحياة الاجتماعية وإلى زيادة القهر والسيطرة. ولذلك يعلن هابرماس أن الحداثة قادرة على الاستمرار، ولا يزال بها مضمون يمكن الدفاع عنه وهو إنجازات العقلانية التواصلية المتمثلة فى الديمقراطية والحقوق الطبيعية والنظام الجمهورى والوعي الأخلاقى الحديث المؤسس على معايير تواصلية (٣٨).

- Jurgen Habermas: *Autonomy and Solidarity*. Interviews with J.Habermas, ed. by Peter Dews, Verso, London (١) 1992. P.3.
- Habermas: *Communication and the Evolution of Society*. Trans. by Thomas McCarthy, HEB, London 1979. (٢) P.159.
- Habermas: *Toward A Rational Society*, HEB, London 1971, P.101-112. (٣)
- Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, Trans. by Frederick Lawrens, MIT Press, Cambridge, (٤) Mass. 1987.
- Harbermas: "Modernity, An Incomlete Project". In Peter Prooker: *Modernity/PostModernity*, Longman, (٥) Newyork, 1992.
- Habermas: *Autonomy and Solidarity*, P.4. (٦)
- Robert Holub: *Jurgen Habermas, Critique in the Public Sphere*. Routledge, London 1991, P.144-145. (٧)
- Habermas: *Autonomy and Solidarity*, P.8. (٨)
- (٩) انظر في ذلك: ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، مركز الانماء القومي بيروت، ١٩٩١. و.ا.د.محمد علي الكردى: نظرية المعرفة والسلطة عند ميشيل فوكو، دار المعرفة الجامعية. الاسكندرية، ١٩٩٢.
- Habermas: *Ibid*. P.12. (١٠)
- Holub: *Op. Cit.*, P.159. (١١)
- Richard Rorty: "Habermas and Lyotard on Postmodernity" in Richard Bernstein, ed: *Habermas and Moder-* (١٢) *nity*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1988. P. 166-167.
- Habermas: *Communication and the Evolution of Society*, P.1. (١٣)
- Ibid*. P. 2-8. (١٤)
- Holub: *Op. Cit.* 133-138. (١٥)
- Habermas: *Modernity, and Incomplete Project*, P.,128. (١٦)
- Habermas: *The Philosophica Discourse of Modernity*, P. 1-20. (١٧)
- Ibid*, P.50-55. (١٨)
- Holub: *Op.Cit.* P. 145-146. (١٩)
- Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, P.53. (٢٠)
- Habermas: *Modernity, An Incomplete Project*, P.129. (٢١)
- Habermas: *The Philosophical Discourse of Modernity*, P.87-89. (٢٢)
- Ibid*: P.336. (٢٣)
- Ibid*: P.336. (٢٤)
- Habermas: *Taking Aims at the Heart of the Present: On Foucault's lecture on Kant's "What in Enlighten-* (٢٥) *ment?"*, In Michael Kelly, ed: *Critique and power. Recasting the foucault Habermas Debate*. The MIT Press, Cambridge, Mass. 1994. P.150.
- Ibid*: P.151. (٢٦)

Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.271-273.	(٢٨)
Richard Rorty: Op.Cit., P.170-172.	(٢٩)
Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.279-281.	(٣٠)
Habermas: Toward A Rational Society, P.91-92.	(٣١)
Habermas: Communication and the Evolution of Society, P.131.	(٣٢)
Ibid: P.97-98.	(٣٣)
Habermas: Toward A Rational Society, P.91.	(٣٤)
(٣٥) انظر في ذلك الفصل الأول من:	
Habermas: The Theory of Communicative Action, Trans. by Thomas Mccarthy. Volume II: Life world and system: A critique of Functionalist Reason. Beacon Press, Boston 1987.	
Ibid: P. 303-331.	(٣٦)
Ibid: P. 332.	(٣٧)
Habermas: The Philosophical Discourse of Modernity, P.384.	(٣٨)





مقاربة أولية لمساهمة علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكر (ما بعد الحداثة) في فرنسا

أزراج عمر*

١ - مقدمة

الراديكالية.

هذا البعد الفرنسي - الغربي المتمثل في المرجعيات المذكورة ليس في الواقع إلا مكوناً جزئياً رغم أهميته التاريخية والمعرفية، وهو لا يمكن أن يكون وحده صالحاً كمرجعية وحيدة لأصول فكر ما بعد الحداثة ونظراً لذلك فإنه من الموضوعية، ومن الضرورة إبراز مساهمات المرجعيات الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية التي لا تمت إلى الغرب بما في ذلك فرنسا بصفة عضوية في تشكيل مفاهيمهم، ومصطلحات ونظريات تيار ما بعد الحداثة بفرنسا بالذات، إنني أفكر هنا في دور مرحلة الاستعمار في الكشف عن الازدواجية المتضادة للنزعة الإنسانية الأوروبية الغربية، وعن التمرکز الغربي المغلق، وعن فشل محاولات ماركسية الحزب الشيوعي الفرنسي في إيجاد فكر ديمقراطي نظري يتطابق مع المجتمعات غير الرأسمالية، وخصوصيات البلدان التي استعمرتها فرنسا، وهي الخصوصيات التي لا تنطبق عليها مفاهيم الطبقة، والنضال الطبقي، وغيرهما من المفاهيم التي كانت الأحزاب الشيوعية الغربية، وخاصة الحزب الشيوعي الفرنسي يجادل بأنها تتمتع بالكونية والشمولية. إنني لا أقلل من مفهوم الطبقة، ولكنني أتقده كمعطى قبلي مفروض.

سأحاول تقديم تخطيط أولي مختصر جداً للدراسة تأثيرات علاقات الاستعمار وما بعد الاستعمار في تشكيل فكر (ما بعد الحداثة) في الفكر الفرنسي المعاصر، تنطلق مقاربتني هذه من الفرضية التالية: « إن ما يدعى بفكر (ما بعد الحداثة) الفرنسي ليس نتاجاً للتحويلات والمرجعيات الفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية - الغربية فقط، إنما هو أيضاً نتاج لعلاقات الصدام خلال فترة الاستعمار بين المستعمر والمستعمر، ولعلاقات الهيمنة والقوة المميزة لفترة ما بعد الاستعمار.

مما لا شك فيه أيضاً أن التحويلات التاريخية والفكرية والثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية - الغربية في القرن العشرين قد لعبت أدواراً مهمة ساهمت ولا تزال تساهم في نقل الفكر الفرنسي من فضاء السرديات الكبرى المميزة للحداثة مثل النزعة الإنسانية، والكلية التاريخية والعقلانية إلى فضاء آخر يتميز بتأسيس وتطوير مشروع (ما بعد الحداثة) بكل تفرعات حقوله المعرفية مثل التحليل النفسي، ونظرية الأدب، والنظريات السياسية، وعلم الاجتماع، والفلسفة، والمعمار، والدراسات الثقافية، وخطابات الحركات النسوية

(*) باحث وشاعر جزائري يعيش الآن في إنجلترا

ينظر بأن استقلال الجزائر مثلاً سيتم عند استيلاء الطبقة العمالية الفرنسية على الحكم في فرنسا وعند تولي العمال للحكم كونيًا، ويدرجون في أطروحاتهم بأن الجزائر عندئذ لن تصبح دولة وطنية مستقلة وإنما ستصبح جزءًا لا يتجزأ من الدولة العالمية العمالية.

مما لا شك فيه أن الصراعات بين المفكرين اليساريين الرسميين، وبين المفكرين اليساريين المنشقين عن الأحزاب الشيوعية التقليدية والأصولية بخصوص قضايا الوطنية والاستعمار قد ساهمت عملياً ونظرياً في أحداث شرح كبير في الفكر الحدائني الفرنسي - الغربي، وإلى جانب ذلك فإن الحركات الوطنية التحررية بفعلها العسكري ومقاومتها الثقافية وتشبثها بنمط انتاجها الزراعي والفلاحي، قد لعبت أدواراً مهمة في ضرب خطابات الحدائنة الغربية المرتبطة بالاستعمار والمنظرة له، وهي الخطابات التي تدعي المركزية والشمولية في آن واحد وبالنتيجة فإن هذه الشروخ والمقاومات فتحت منافذ لتفكير جديد وهو فكر (مابعد الحدائنة) الذي يأخذ عوامل الوطنية والذاتية والنسبية والهامش بجديّة باعتبارها عناصر لها تاريخ وتساهم في تشكيل التاريخ أيضاً.

ثلاث ملاحظات

يلاحظ الدارس أن ثمة ثلاثة اتجاهات، يفترض كل واحد منها أن فكر (مابعد الحدائنة) الفرنسي هو نتاج لمرجعية معينة، حيث يفترض الاتجاه الأول أن فكر (مابعد الحدائنة) الفرنسي هو محصلة تاريخية أوروبية - غربية فقط، وهكذا نجد هذا الاتجاه يوضع هذه الظاهرة الفكرية المعاصرة في الجغرافيات الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية الفرنسية - الغربية ومن أقطاب هذا التيار نجد تيري إيجلتون، وكريستوفر نوريس، وهارولد بلوم، وستيفن بست، ودوغلاس كيلنر وإيهاب حسن، وهابرماس، وغيرهم.

أما الاتجاه الثاني فهو يرى بأن الثورة التحررية ضد الاستعمار الكلاسيكي، وضد الاستعمار الجديد لعبت دوراً تكوينياً في بلورة ركائز فكر (مابعد الحدائنة) الفرنسي، ولكن أقطاب هذا الاتجاه لم يدرسوا عناصر وآليات هذا الدور التكويني وصوره وتجلياته في إنتاج فلاسفة ومفكرين مابعد الحدائنة في فرنسا، أو في إنتاج

إن فشل الأيديولوجيات الاستعمارية التي كانت تسير من روائها بعض الاتجاهات اليسارية المقلدة في العالم الثالث، تعني أساساً سقوط أوهام النظريات الفكرية التي تدعي أنها صالحة لكل زمان ومكان، وهي نظريات مشروع الحدائنة في أوروبا وفي الغرب ككل، بما في ذلك العلمانية الغربية سواء تلك التي يتزعمها اليسار أو اليمين الأوروبي - الغربي. إن الاستعمار حاول نقل هذه التجربة العلمانية في شكلها ومضمونها الأوروبيين - الغربيين إلى البلدان المستعمرة لتعميمها وللمهنة على أنها ليست جزءاً ثقافياً وفكرياً من تراث أوروبا والغرب فقط، وإنما هي نموذج كلي كوني، ويمكن تطبيقه وزرعه في أي مجتمع ومنها المجتمعات الخاضعة للاستعمار، ولكن الحركات التحررية الوطنية قد ألقت بمشروع العلمانية الغربي في الأزمة حيث إن معظم الحركات الوطنية الاستقلالية انطلقت من خصوصيتها الثقافية والتاريخية والجغرافية والدينية، وهكذا لم تهتم هذه (الحركات) العامل الديني من برنامجها الكفاحي من أجل الاستقلال بل تشبثت بالدين كمقوم من مقومات ثقافتها الوطنية، وكعنصر من عناصر هويتها التاريخية، وعلى أساس هذا تم نزع صفة الكونية عن مشروع العلمانية الغربية بوجهيها الرأسمالي أو الماركسوي، وإلى جانب ما تقدم فإن الدارس يكتشف عند تأمله وفحصه لمؤلفات مفكري مابعد الحدائنة في فرنسا، أنهم لم يتأثروا فقط بمرجعياتهم الأوروبية - الغربية، وإنما تأثروا بالثقافات والمجموعات غير الأوروبية، وساهمت هذه التجارب في إغناء فكرهم، وفي تزويد الفكر الغربي ككل بمعالم وقسمات إضافية ذات أهمية. إذا أخذنا تجربة الفكر الماركسي في فرنسا كحالة دراسية، فلنجد نجد هذا الفكر قد مر بصراعات حاسمة في فترة استعمار فرنسا لكثير من البلدان، وبشكل خاص استعمارها للجزائر. من المعروف أن اليسار الفرنسي الرسمي كان يحتاج بأن استقلال الجزائر كان غير مقبول على أسس الهوية الوطنية بأبعادها الجغرافية والتاريخية والثقافية واللغوية والدينية، وإنما ممكن التصور فقط في إطار الصراع الطبقي على المستوى الكوني، حيث إن هذا اليسار الماركسي التقليدي والرسمي كان

الفلاسفة والمفكرين الذين مهدوا بمواقفهم وكتاباتهم النظرية للانتقال بالفكر الفرنسي الى عصر ما بعد الحداثة. ومن بين أقطاب هذا التيار أذكر على سبيل المثال لا الحصر، فريدريك جمنس، وجورج فندن أبيل، وتوماس بافل.

هناك أطروحة خاصة بالباحث والمفكر البريطاني روبرت يونغ الذي يجزم بأن نظرية (ما بعد البنوية)، وهي تيار داخل فكر ما بعد الحداثة، ليست نتاجاً لتحولات المجتمع الفرنسي، أو للمجتمعات الغربية على نحو مغلّق، إنما هي عرض ونتيجة للثورة التحريرية الجزائرية، ولكن روبرت يونغ يكتفي بدوره بالإشارة التلميحية لدور الجزائر كثورة ضد الاستعمار، مهملًا أدوار التجارب الوطنية التحريرية الأخرى، ومهملًا أيضاً دور المرجعيات الثقافية والفكرية والسياسية والاجتماعية الخاصة بالمجتمع الفرنسي نفسه، وبالمجتمعات الغربية ككل.

أعتقد أن هذه الأطروحات التي تتزعمها الاتجاهات الثلاثة مهمة، إن كانت أحادية الافتراض، فهي لا تخوض غمار تحليل النصوص الفكرية والفلسفية للمفكرين الممهدين، والمؤسسين لفكر ما بعد الحداثة في فرنسا، كما أنها عجزت إلى الآن عن تأسيس منهج تاريخي متعدد المستويات، يأخذ بعين الاعتبار تعدد المرجعيات التي أفرزت ولاتزال تساهم في إفراز العناصر الفكرية المكونة لفكر ما بعد الحداثة. مثلاً إن القول بأن نظريات المفكر والفيلسوف ميشال فوكو هي من إنتاج المرجعية الثقافية والسياسية والاجتماعية الفرنسية وحدها غير صحيح بالمرّة، لأن ثمة عوامل أخرى مثل التجربة السياسية الفكرية التي عاشها عندما كان مدرسا في إحدى جامعات تونس، وأثناء احتكاكه بالثورة التحريرية الجزائرية، وبمعاناة المغتربين الأجانب في فرنسا. ومن هنا فإن دراسة ظاهرة فكر (ما بعد الحداثة) تتطلب منهجا يكسر الأحادية ويتجاوز التمرکزات المغلقة.

على ضوء فرضيات هذه المقدمة سأقوم الآن بتلخيص الفصل الاول والثاني من رسالتي للماجستير، حيث قمت بدراسة الدور التكويني للثورة الجزائرية، ولعلاقات احتكاك وصدام المفكرين والفلاسفة الفرنسيين بالاصل أو بالجنسية مع المجتمع الجزائري

المستعمر، في تشكيل الافكار والاطروحات المؤسسة له (ما بعد البنوية) الفرنسية والتي هي رافد من روافد فكر ما بعد الحداثة في الفلسفة الفرنسية المعاصرة. أقول الفلسفة الفرنسية ما بعد الحداثيّة تجاروا لأنها نتاج لصدامات وتفاعلات مع (الأخر) المستعمر، وبسبب ذلك، ونتيجة له فإن هذا الفكر هو خلاصة تقاطعات وصدامات، وقليل من الحوار مع الآخر.

هنا أقول بأن فكر ما بعد الحداثة جزئياً هو فكر الاحساس الأوروبي بالذنب على المستوى الأخلاقي ونقده لذاته ومراجعتة التفكيكية لمشروع عصر التنوير، والحداثة والحداثيّة الذي زعم أنه نموذج كلي كوني مطلق ومغلّق، وأبدي، وهو المشروع الذي لم ينجح في قهر ثنائياته البنوية المتضادة مثل ثنائية التحديث والديمقراطية في الفضاء القومي الفرنسي، والاستعمار وتهميش الهوية، وفرض الحل العسكري الديكتاتوري على الفضاء الروحي والثقافي والاقتصادي والاجتماعي والبيئي في جغرافيات المستعمر، منها جغرافية الجزائر.

لعل مقارنة السيرة الذاتية، ونصوص مفكري ما بعد الحداثة أمثال جاك دريدا، وهيلين سكسو، وجان فرانسوا ليوتار، ميشال فوكو، وجاك بوردو، ستؤكد وستوضح لنا بأن الرأسمال الفكري ما بعد الحداثي لم تشكله المرجعيات الفرنسية- الغربية وحدها، إنما ساهمت ولاتزال تساهم في تكوينه وتشكيله بقوة علاقات الاستعمار، وعلاقات ما بعد الاستعمار.

مقارنتي ستتناول كل من جاك دريدا وهيلين سكسو، وكان فرانسوا ليوتار كنماذج لسبر دور وتأثير علاقة الاستعمار وما بعد الاستعمار من خلال التجربة الجزائرية على تشكيل جزء أساسي من فكرهم الفلسفي ما بعد الحداثي.

٢

جاك دريدا : تناهس السيرة الذاتية مع الفلسفة

هيلين سكسو: الجزائر ونقد أحادية ما بعد ديالكنتيك هيجل

ولد الفيلسوف جاك دريدا، والمفكرة هيلين سكسو

السكان الاهالي الذين تحولوا فجأة الى شيء غير منظور، وكان هؤلاء عمالا ومهاجرين وأقليات معتبرين بالملونين غير المرغوب في لونهم: النساء، البشر اللامرئيون، ولكن فإن هؤلاء قد نظروا اليهم كأدوات ومتسخين وحمقى وكسالى وماكرين. إلخ. إنه بفضل بعض السحر الجذلي المبيد قد أدركت بأن البلدان القوية والنبيلة والمتقدمة قد أسست نفسها على أساس نفى كل ما كان (غريبا) وإبعاده دون صرفه نهائيا وإبقائه مستبعدا. انها ايماءة التاريخ الاعتيادية المبتدلة: إنه يجب أن يكون ثمة عرقان: السادة والعبيد» (٣).

من هذا المشهد ذاته تعلم جاك دريدا ايضا: « لا أحد يمكن له أن يتجو من العنف والرعب حتى لو كان يوجد بعيدا عنهما قليلا. من خلال هذه التجربة أدركت أن الخارج يمكن أن تشهر في أية لحظة سواء عند مغادرة المدرسة أو في الملعب، وأنه يمكن أن تشهر في وسط لحظات أعمال الاجرام والعنصرية التي لم ينبع منها أحد من العرب واليهود والاسبانيين والمالطيين والابيطاليين والكورسيكيين، وفي عام ١٩٤٠ عاش يهود الجزائر تجربة لا تقارن بتجربة يهود أوروبا إذ ذلك تم إطلاق العنان للاضطهاد (٤)، هنا نجد جاك دريدا يسير هذه القضية وذلك في فصل (العنف والميتافيزيقا) المنشور في كتابه (الكتابة والاختلاف).

في هذا الفصل يحذر دريدا من أخطار العنف الناتج عن إطفاء امكانيات الاعتراف بالآخر، ومن أخطار الغزل المطلق بين البشر، ومن خطر الاحتواء المطلق الذي يدعى الانتصار. إن رفض جاك دريدا للاحتواء (الامتصاص) الثقافي متجذر في تجربته الجزائرية إبان الاستعمار، وذلك عندما كان طفلا صغيرا. ففي الجزائر الفرنسية وجد دريدا نفسه كيهودي مبعدا أو ممتصا من قبل الثقافتين المتصارعتين، وهنا نراه يتذكر القوانين العنصرية التي هيمت الناس المستعمرين، والممارسات المعادية للسامية التي مارسها الاستعمار مما جعله يلجأ الى المجتمع اليهودي المغلق على نفسه، وهكذا مر بتجربة «الاحساس المتناقض ظاهريا ربما، أي الاحساس بأنه كان مكروها على الاحساس برغبة الاندماج في المجتمع غير اليهودي. لقد كانت هذه (الرغبة)

في الجزائر خلال مرحلة الاحتلال الفرنسي لها، وفيها عاشا وتعلما حتى غادراها الى فرنسا ليواصلوا دراستهما الجامعية العليا، وهما ينتميان الى الاقلية اليهودية التي كانت تقيم إذ ذلك بالجزائر، الامر الذي جعلهما يحسان بالغربة المزروجة داخل ثقافتين متصارعتين وهما ثقافة المستعمر وثقافة المستعمر ضمن الفضاء الكولونيالي. إن تأثيرات هذه التجربة قد ألقت ولا تزال تلقي بظلالها على سيرتيهما الذاتية الشخصية، وعلى كتابتهما الفكرية النظرية، مما يجعلنا نحاجج بأنه من الصعب ومن المستحيل فهم مفاهيمهما الفكرية والفلسفية بدون الأخذ بعين الاعتبار المرجعية الجزائرية وتأثيراتها على تشكيل وعيهما، وما أسميه بالسرديات التي يتجاور فيها على نحو عضوي الموقف الشخصي مع الموقف الفلسفي - الفكري. حيث إن مفهوم الاختلاف ومفهوم الغيرية عند كل من جاك دريدا، وهيلين سكسو ليسا فقط نتاجا لتجربتهما المعرفية الاكاديمية في داخل الفضاء الفلسفي والادبي والفكري الفرنسي - الغربي إنما هو نتاج أيضا لسنوات التكوين الاولى في الجزائر، ونتاج لذلك الاحساس بالوجود والانتماء الي الاقلية اليهودية في مجتمع مستعمر، وسوف نتعرف على كل هذه البصمات أثناء تحليلنا لنصوص كل من دريدا وسكسو.

وفقا لفرانز فانون فإن الجزائر المستعمرة كانت: «عالمًا مقسوما إلى أجزاء لا رابط بينها. من الممكن القول انه ليس من الضروري أن نتذكر وجود الاحياء الاهلية والاحياء التابعة للاروربيين ومدارس الاهالي، ومدارس الاروربيين» (١). إن هذا العالم المقسوم هو الفضاء المتشظي الذي عاش فيه دريدا وهيلين سكسو ذلك أن العالم الذي أقصى فيه الآخر والذي كان يشبه فضاء التمييز العنصري.

في الجزائر المستعمرة أحست سكسو بأنها كانت «تعيش دائما في التيه، حيث تعلمت: أن تقرأ وأن تكتب وأن تصرخ، وأن تتقيأ» (٢). كما أنها تعلمت: كل شيء من هذا المشهد: قد رأيت كيف كان الانسان الابيض (الفرنسي) متفوقا وذا سلطان وتفوق، ورأيت كيف أسس العالم المتحضّر سلطته وقوته على قمع

ساحرة، ولكنها كانت مؤلمة ومشكوكاً فيها. إنها رغبة مشفوعة بالتوتر والموقف المتأثر لفهم وإدراك علامات العنصرية في تكويناتها الأكثر سرية أو في إنكارها الأكثر ثقلاً» (٥).

في هذا المناخ وجد جاك دريدا نفسه ونظراءه اليهود في حالة اغتراب وأجانب: «قد أبعد الاطفال اليهود من المدارس بأمر من المكتب الفرنسي المركزي؛ عودوا الى المنزل وسيشرح أولياؤكم لماذا، وعندئذ تم إنزال الحلفاء وقد دعيت هذه الفترة الزمنية بفترة الحكومة الفرنسية المسيرة من طرف شخصين هما: الجنرال ديغول وجيروود. أما القوانين العنصرية فقد تم التمسك بها لمدة ستة أشهر تقريباً، وذلك تحت الحكومة الفرنسية «الحرّة». أما الأصدقاء الذين لم يعودوا يعرفونك فقد سرحوا من الثانوية اليهودية جنباً الى جنب مع معلمهم تحت وابل من الشتائم، ولم ينس أحد بهنت شقة ضد هذا الوضع. كما أن الزملاء لم يحتجوا. في هذه الثانوية كنت مسجلاً وكنت أدرس، ولكنني قد تخلفت عن الدراسة فيها لمدة عام (٦)».

في الوقت الذي يسرد دريدا هذه الحكايات المؤلمة فإنه يلخص الوضع كما يلي: «من هذا المناخ جاء الشعور بعدم الانتماء، ذلك الشعور الذي نقلته بدون أدنى شك الى الفلسفة والى أمكنة أخرى. إنها التجربة التي لا تترك أي شيء سليماً» (٧). هنا يبرز سؤال هو، الى أي حد يختلف الامتصاص الثقافي والإبعاد والعنصرية في ظل الاستعمار الفرنسي بالجزائر عما عاناه بقسوة كل من دريدا وهيلين سكسو عندما أصبحا يعيشان في فرنسا؟

بالنسبة لسكسو فإن الوضعية في فرنسا لم تكن مختلفة إذ أدركت ذلك بمجرد وصولها الى باريس بأن «نفس النظام» الذي كان مطبقاً في الجزائر على الأجانب كان ساري المفعول في فرنسا، وهكذا اكتشفت وهي في العاصمة الفرنسية بانها امرأة مصنفة في مرتبة أخرى، وبهذا الصدد كتبت: «كنت امرأة وهكذا انتهى الامر» (٨)، أي أن سكسو تؤكد بأن المرأة بصفة عامة والمرأة الاجنبية بصفة خاصة، وضعت في العاصمة الباريسية في مرتبة تميز بالدونية، ونتيجة لذلك

فإنها صنفت في جيتو آخر (الآخر). ومن هذه التجربة الوجودية القاسية نبعث مفاهيم هيلين سكسو ومصطلحات «الغيرية» و«الهامش» و«الجنسانية المضطهدة» وعلى ضوء هذه التجربة أيضاً قامت هذه المفكرة بمحاكمة فلسفة عصر الانوار وديالكتيك الفيلسوف الالماني هيغل، وادعاءات الديمقراطية الفرنسية المعاصرة وموروث الحدالة المتركرة غربياً. أما بخصوص جاك دريدا فإن وضعيته بداخل الثقافة الفرنسية بدورها لا تختلف عن وضعية سكسو. ففي المقابلة التي أجرتها معه مجلة (الكومل) الناطقة باللغة العربية يكشف دريدا عن قلقه داخل المناخ الثقافي الفرنسي: «رغم أنني أتنتمي الى الثقافة الفرنسية، ولكنني أملك تحفظات إزاءها. إنني ولدت في الجزائر، وليست لي لغة أساسية أخرى غير اللغة الفرنسية، وبسبب ذلك فإنني أشعر بأن جذوري معلقة في الهواء، فأنا يهودي جزائري، بالطبع فأنا يهودي، ولكنني لست يهودي، إن هذا يكفي لشرح الصعوبات التي أشعر بها بداخل الثقافة الفرنسية، فأنا لست منسجماً، أنا شمالي افريقي بقدر ما أنا فرنسي» (٩).

إن هذه المقاطع المقتبسة من كتابات دريدا وسكسو تطرح عدة أسئلة نظرية متصلة بمفهوم «الغيرية» والامتصاص الثقافي وبمفهوم «الرغبة» وهي مفاهيم فلسفية نظر لها الفيلسوف الالماني هيغل، وخاصة في كتابه (فينومينولوجيا الروح) حيث ابتكر الثنائية المتضادة المعروفة في تاريخ تطوره الفكري-الفلسفي، وهي ثنائية العبد والسيد.

منذ البداية إنه ينبغي - وذلك لأهمية المسجال الفكري- الإشارة الى أن جاك دريدا وهيلين سكسو يتأملان فكراً وعلى نحو تاريخي، ويعكسان من خلال استدعاء الذاكرة الشخصية، والتجربة الذاتية المتصلة بالزمن والمكان مآسي كبيرة في التاريخ الكولونيالي. إن هذه التراجميات تعلن عن فشل الحدالة الغربية في إقامة علاقات مثقفة وديمقراطية مع الآخر المستعمر.

دريدا وسكسو مرا بتجربة إنكار الفضاء الاستعماري لهويتيهما، وإن هذا الانكار قد خلف عدة بصمات ورضات على حوائثيهما العاطفية، وفي سيرتيهما الذاتيتين، والى جانب ذلك فإن عمليات الانكار

التعسفية تلك بارزة بوضوح في نصوصهما النظرية في مجال الفلسفة والفكر.

تحويل التجربة الشخصية إلى الفلسفة

جلبت هيلين سكسو التجربة الاستعمارية التي عاشتها إلى النقاش الفلسفي وعلى نحو خاص إلى النظرية الجدلية الهيجلية، وإلى السجال داخل الحركة النسوية الغربية.

ينظر هيجل لعلاقة السيد/ العبد على أساس أن : «السيد لا يعترف بالعبد كما يعترف هذا الأخير بالأول» . ولكن : «السيد يجعل العبد يعمل ليشبع رغبته» (١٠).

في هذا السياق فإنه على العبد أن يكبت غرائزه، ويحل هيجل مشكلة الصراع بين العبد والسيد من خلال هذه المعادلة، أي أنه ينفي على العبد أن يتجاوز نفسه عن طريق العمل من أجل أن يصبح سيداً على الطبيعة. ففي هذه الوضعية فإن العبد لا يحصل على حريته وعلى الاعتراف به من قبل السيد، ولكن بواسطة تحويله للطبيعة من خلال العمل، لأن السيد في النظام الفلسفي الهيجلي لا يبطل ولا يلغي العبد الذي يستمد منه وجوده ذي القدرة الكلية، وكذلك الاعتراف به كسيد. إذن ففي تأويل هيلين سكسو لنظرية هيجل فإن المستعمر لا يبطل ولا يلغي المستعمر، ولكنه يقوم بسلسلة من عمليات تهميشه واستعباده. وهكذا يحسم الاستعمار ويصك علاقته مع الآخر الذي هو المستعمر.

إن نقد سكسو لمعادلة هيجل (ثنائية العبد والسيد) مهمة في عمليات فهم علاقات القوة. قبل مناقشة نظرية سكسو، فإنه ينبغي علينا أن نتذكر مقولة الرغبة عند جاك دريدا، وذلك من أجل ضمها ودمجها أثناء تحليل نظرية سكسو. ذكرنا سابقاً بأن أبعاد دريدا من المجتمع غير اليهودي قد ولد لديه انطباعاً متناقضاً ظاهرياً، ذلك الانطباع الذي برز عند قوله بأنه كانت لديه «الرغبة أن يدمج ضمن المجتمع غير اليهودي» (١١). ولقد كانت لحظة الشعور بهذه الرغبة بمثابة لحظة الحل لمشكلة الاعتراف به كآخر، وهذا يعني بأن السيد (المستعمر أو الثقافة المعادية للسامية، أو السلوك المعادي لها) كان يمثل القطب الذي كان من المفروض أن يكون مصدر الاعتراف به، وبالتالي

تحقيق رغبته مادياً، ولكن دريدا أدرك أن السيد (المستعمر) لم يكن ذلك المصدر بل كان منطلقاً تنطلق منه العنصرية، أي جميع آليات كبت الرغبة في الحصول على الاعتراف. فالمستعمر لم يكن يترك المستعمر ليحول الطبيعة من خلال العمل، وقصد الحصول على الحرية، وذلك لأن المستعمر قيس الفضاء (الطبيعة) وصار سيداً عليه أيضاً، وسيداً على العمل، وعلى علاقات الإنتاج كذلك، ومن هنا تعرضت ثنائية هيجل الديالكتيكية للانهايار أو لنقل للاستعمار مما جعل حتى الحركة الخالية الخطية للتاريخ باطلة ومتجمدة، وهكذا تم كبت الرغبة.

لنعد الآن إلى مناقشة هيلين سكسو لمفهوم (الغريبة) إنها تقول: «نحن نعرف (المفارقة الفكاهة) Irony المتضمنة في جدل السيد/ العبد: أي أن جسد ما هو غريب يجب ألا يغيب ولكن يجب ممارسة عملية فتح سياجه، وإعادته إلى السيد. إنه يجب أن يوجد الملائم وغير الملائم، النظيف، وكذلك الوسخ، الغني، وأيضاً الفقير... إلخ» (١٢). إن عالماً مثل هذا في نظر سكسو، وكذلك في نظر فرانز فانون هو عالم مقسوم تعسفاً إلى نصيفين، ومنظم على نحو أكثر تعسفية بشكل تراتبي، ويحفظ على هذا التوزيع بواسطة آليات العنف المادي والرمزي. بالنسبة لفانون فإن العنف الذي مارسه المستعمر هو تفجير داخلي للثنائية المتضادة المفروضة بالقوة. المستعمر/ المستعمر وهي لحظة التطهير التاريخي. إنها لحظة صنع التاريخ، وتأكيد الاختلاف. ويميز ذلك فانون في كتابه (معذب الأرض) وفي كتابه (جلود سوداء، أفئدة بيضاء): « بمجرد أن أرغب فأنا أطلب لكي أعبر. فأنا لست هنا، والآن، ولست مغلقاً علي بداخل اللاشيء. فأنا أنتمي إلى مكان آخر، وإلى شيء آخر. إنني أنتوض معركة من أجل خلق عالم إنساني، أي خلق عالم الاعتراف المتبادل (١٣). إذا كان الآخر ينتمي إلى مكان آخر، وهو موجود من أجل شيء آخر مثلما يقول فانون إذن فإنه لا يوجد شيء يمكن قوله بخصوص الآخر، كما أنه لا يمكن أن يخضع للتفسير، وذلك لأن الآخر لم يلق عليه القبض بداخل سجن السيد، أو المستعمر، بمعنى، إذا كان الآخر معترفاً به،

ومرغوبا فيه، عندئذ فإن (الغيرية) otherness ليست إشكالية. وإذا كان الآخر غير معترف به، ولم تترك له الحرية لتحويل الطبيعة عن طريق العمل من أجله هو كما هو في ظل الاستعمار فإن ديالكتيك هيجل لم يعد صالحاً كنظرية كونية لتفسير حركة التاريخ لأن نظريته تؤكد التوازي في ظل الاستعباد ولا تؤكد على الاستقلالية والخلاص. هكذا نجد هيلين سكسو، وقبلها فرانز فانون يتحدثان الثنائية الهيجلية المتضادة المتوازنة، ويقذفان بها في فضاء الأزمة الفلسفية. هذه الثنائية المتوازنة تجد نفسها متحققة في دعوات السياسيين الفرنسيين المستعمرين أمثال فرانسوا ميتران، وإن كانت ثنائية ميتران تؤدي إلى إلغاء الثنائية المتضادة لصالح طرف واحد وهو واحدة الاستعمار المملوغة حتى للجدل الهيجلي المثالي المتوازي.

ادعى فرنسوا ميتران (كان وزيراً للداخلية أثناء الاحتلال الفرنسي للجزائر وأثناء اندلاع الثورة التحريرية الجزائرية) بأن الجزائر هي فرنسا، وإن اللغة الفرنسية هي أيضاً فرنسا. هنا نرى ميتران ملتزماً ببرنامجه لإلغاء الآخر كهوية تاريخية وحتى كوجود جغرافي. إن ادعاءه هو امتصاص عنيف للآخر على نحو يلغيه، وتدشين لما سماه رولان بارت في كتابه (أساطير) بعائلة الإنسان الكبيرة اللاغية باختلاف، والمؤيدة لواحديتها الاستعمارية النافية للاختلاف أيضاً. يسمي رولان بارت العائلة الإنسانية التي بشر بها الاستعمار بهومات النزعة الكونية الاستعمارية التي تلخص الكونية في مركزيتها فقط. فما دمنا نتحدث عن الرؤية النقدية التي مارسها كل من رولان بارت وجاك دريدا وهيلين سكسو الأعمال الاستعمارية في الجزائر، فإنه يليق بنا أن نوضح بشكل أعمق آليات الاستعمار الفرنسي الموظفة من أجل تهيمش، وامتصاص الجزائر (الآخر) والأقليات غير الآرية في المجتمع الجزائري المستعمر. فالاستعمار الفرنسي استبدل هوية النظام التربوي الجزائري في حقول العلوم واللسانيات، والتاريخ والجغرافية، والآداب وغيرها من الحقول بنظام تربوي فرنسي، وقد أشار إلى كل هذا المفكر الماركسي لويس التوسير في نقده للجواهرانية الكولونيالية وذلك في كتابه (المستقبل يدوم لوقت

طويل). في هذا الكتاب - السيرة يروي التوسير بعض تفاصيل علاقته مع الجزائر حيث عاش مدة قبل أن ينتقل إلى المغرب ومن ثم إلى فرنسا. التوسير انتقد في هذا الكتاب الظلم الاستعماري الفرنسي للجزائريين، ولكنه لم يقدم نقداً واضحاً وجريئاً للفكر الفرنسي الذي افترض علاقات الاستعمار التعسفية. إنه يستحضر أجواء العنف والبلادة، ولكنه يخصص مساحة كبرى لأزماته الشخصية، وهي لا شك أزمة شخصية فرنسية عاشت في جغرافية كل مناخاتها مصنوعة استعمارياً. وبهذا الصدد فإنني اعتقد أن أزمة ماركسية التوسير، وانسداد افاقها رغم محاولاته الكبيرة لتوظيف التحليل النفسي للنظر إلى مشكلات الفكر الماركسي تعود في جزء منها إلى انسياقه فكرياً جزئياً وليس اخلاقياً مع اطروحات الحزب الشيوعي الفرنسي الايديولوجية المتعلقة بقضية الاستعمار، ذلك الحزب الذي تحول إلى جهاز جامد ودوجمالي، والذي تمسك بهومات النزعة الكونية المتمركزة غربياً، وبطوباوية الحل الطبقي العالمي الجاهز والمتكبي على التمرکز الغربي لكافة أشكال الهيمنة وفي أساسها الهيمنة الاستعمارية. الحزب الشيوعي الفرنسي كما سلف القول في علاقاته بالجزائر لم يراع الخصوصيات والتكوينات المختلفة لمجتمع الجزائر، وهي الخصوصيات والتكوينات التي تختلف عن خصوصيات وتكوينات المجتمع الفرنسي والمجتمعات الغربية الرأسمالية. كارل ماركس نفسه اقترح الأخذ بالاعتبار بنمط الانتاج الأفريقي الآسيوي وأبرز أن الاستعمار الفرنسي ارتكب الكثير من المجازر وذلك بتهميشه للمكونات البنوية لهذا النمط الانتاجي الذي تميزت به الجزائر قبل الاستعمار الفرنسي. في المجتمع الجزائري لم تكن به طبقة عمالية جزائرية يمكن إيجاد تشابه بنيوي تاريخي، وثقافي وصناعي بينها وبين طبقة العمال في فرنسا أو إنجلترا مثلاً، وهذا ما لم يأخذه بعين الاعتبار الحزب الشيوعي الفرنسي، وكذلك اليمين الفرنسي. ومما لا شك فيه أن هذا الإنكار لخصوصية الجزائر هو إنكار لخصوصية الآخر، ولتاريخ الآخر، وللبنية الثقافية النفسية للآخر. إن علاقة فلاسفة ما بعد الحداثة الفرنسيين بالجزائر من موقع مناهضة الاستعمار زج

أما جاك دريدا فإنه ينقل تجربته الجزائرية إلى الفلسفة، إن مفهوم دريدا للاختلاف الذي كرسه في منجزاته الفلسفية ينبع أساساً من تجربته الإثنية في ظل المجتمع الجزائري المستعمر. صحيح بأن احساسه كيهودي موزع ومهمش وله تأثير في تشكيل جزء من عمارته الفلسفية، ولكن هذا الإحساس تشكل من صدامه بالمستعمر الفرنسي في الجزائر، وليس من علاقته بالإنسان الجزائري الذي كان يحارب المستعمر. فلسفة دريدا في عمقها هي نقد لميتافيزيقا الغرب. ومما لا شك فيه أن هذه الميتافيزيقا أخذت بعدها الأقصى في اللحظة الإستعمارية، لأن الاستعمار ذاته هو نفي للحوار، ونفي الحوار هو ميتافيزيقا بامتياز. وهكذا احاجج بأن نظرية ما بعد البنيوية كبعد من أبعاد نظرية ما بعد الحداثة في فرنسا لا يمكن أن تدرس بدون دراسة الخلفية الاستعمارية للجزائر. إن مفكرين وفلاسفة أمثال ميشيل فوكو وجان فرانسوا ليوتار، وجاك دريدا وهيلين سيكسو وجاك بورديو لهم افراز لعلاقات الاستعمار، وللتجربة الفكرية - السياسية، ولتحولات المجتمع الفرنسي في عصر تصفية الاستعمار. وهكذا نجد ليوتار نفسه منخرطاً في هذه العلاقة المتشابكة والمعقدة والتي ساهمت في تشكيل فلسفته ما بعد الحداثيّة، وهذا ما سنلقى عليه بعض الأضواء الآن.

٣

جان فرانسوا ليوتار: الاختلاف كبعد

فلسفي ما بعد حداشي

علاقة الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان فرانسوا ليوتار بالجزائر تختلف عن معظم الفلاسفة الفرنسيين ما بعد الحداثيين أمثال دريدا وهيلين سيكسو.

أولاً: فليوتار فرنسي الاصل، وثانياً: فهو لم يولد في الجزائر، إنما اشتغل فيها إبان فترة الاستعمار كمدرس للفلسفة، وثالثاً: فهو بدأ علاقته بالجزائر كمناضل بأفكاره ضد ظاهرة الكولونيالية الفرنسية، ونقل هذا النضال إلى موقعه بفرنسا من خلال جماعة من المفكرين والمثقفين الفرنسيين الذين انشقوا عن الحزب الشيوعي الفرنسي. إن هذا التمايز الذي يتميز به ليوتار يمثل في حد ذاته ظاهرة فكرية جديدة بالتحليل والفحص.

بالفلسفة الفرنسية كلها في الأزمة، ودفع بها إلى إعادة النظر في اشكالياتها وفي مفاهيمها وتصوراتها. إن دراسة لأعمال المفكر ما بعد الحداثي الفرنسي جاك بورديو تؤدي بنا إلى استنتاج مهم. معظم أعمال بورديو الفكرية الأساسية كانت نتاجاً لعلاقته بالمجتمع الجزائري بشكل عام، والبربري الجزائري بشكل خاص. ففي كتابه (نزع الأصول - أزمة الفلاحة في الجزائر) عاين بورديو علاقات القوة الاستعمارية الفرنسية التي مورست بعنف. وفقاً لبورديو فإن هذه العلاقات هي علاقات نفي وامتصاص وتهميش. إنها سيناريو كبير لإلغاء الآخر. بخصوص هذه النقطة فإنه يمكن القول بأن السيد (المستعمر) لم يكتف بتصميم كل شيء للمستعمر (البعيد) إنما حاول أن يصمم هذا الآخر (المستعمر) وفقاً لمعايير لجعله يتماهى كلية مع هوية المستعمر، وبذلك فإن الاستعمار ألغى الجدل حتى في شكله المثالي المقترح من قبل الفيلسوف هيجل.

من خلال تحليل بعض نصوص جاك دريدا وهيلين سيكسو واعترافهما التي تشكل جزءاً من سيرتهما الذاتية فإنه يمكن للدارس أن يقتفي أثر الكولونيالية الفرنسية للجزائر على بناء نظريتهما ما بعد البنيوية التي هي تيار داخل ما بعد الحداثة. إن سيكسو نقلت وما تزال تنقل نقدنا للثنائية المتضادة المتوازية الهيجلية إلى فضاء تفكيك بنية القوة الاستعمارية، وتطبيقاتها، وتجلياتها، مثلما نجدنا تنقل ذلك إلى النقاش الدائر حول قضية الجنس والنوع ضمن إطار الحوار النسوي الفكري في الغرب. إن ثنائية المرأة/ الرجل، والذكورة/ الانوثة، في تحليل سيكسو تنتمي إلى تقاليد الفكر المثالي الميتافيزيقي. بالنسبة لها فإن الذكورة والانوثة لا تفسران على أساس فيزيائي خارجي، إنما ينبغي أن تفسرا على أساس ثقافي اقتصادي نفسي، وهذا يعني أن الاختلاف الجنسي ليس معطى قبلياً مائة في المائة وبالمطلق، إنما هو نتاج تاريخي للوضع الاقتصادي، والثقافي، والنفسي، والائني. وهذا يعني في التحليل التاريخي لظاهرة الاختلاف الجنسي أن نزعة تأويله ينبغي أن تأخذ بالاعتبار علاقة الإنسان بالتاريخ كتمحول وكفضاء اجتماعي، ثقافي.

الكلية ويحتفل في آن واحد بتعددية المعاني والتأويل.
هذا الموقف الفكري المناصر للنسبية والتعددية،
وللتأويل المفتوح هو سمة من سمات نظرية ما بعد
البنوية التي ساهم ليوتار في تأسيسها وبلورتها على ضوء
قراءته النقدية للفكر الفلسفي الغربي ولواقعه الفرنسي
ولتجربته مع الثورة التحريرية الجزائرية، وبخصوص هذه
النقطة الأخيرة نجد العديد من الباحثين الغربيين ينوهون
بأهميتها كبعد أساسي في العمارة الفلسفية عند ليوتار،
منهم الباحث يوجين هولاند عندما كتب معلقاً: «لقد
أدرك ليوتار، وذلك من خلال تجربته المتميزة بالصراع
أثناء معركة التحرير الجزائرية بأن الامانة السياسية تقتضي
الاستجابة لحالة مفردة بدون اللجوء الى معيار أعد
سابقاً» (١٩).

وهكذا يعترف ليوتار بأن التجربة التي عاشها كمفكر
ومناضل قد كانت بالنسبة له بمثابة شيء مهم يحفز
الفرد ويلقنه مبادئ التفكير السياسي. إن هذا البعد
السياسي للثورة التحريرية الجزائرية وجد ترحيباً عند مفكر
مثل ميشال فوكو في معرض حديثه عن أهمية القطيعة
التي مارسها الفيلسوف جان بول سارتر مع الفلسفة
الوجودية عندما تفتح على قضايا وعلاقات الاستعمار وما
بعد الاستعمار، ويشير فوكو الى مواقف سارتر السياسية
المعادية لمختلف أشكال الاستعمار بالجزائر، ولقد تجلى
ذلك الموقف في مراجعته النقدية للفلسفة الوجودية في
كتابه (مواقع) وفي كتاب آخر يعتبره النقاد نقلة نوعية
في مساره الفلسفي ويحمل الكتاب عنوان (نقد العقل
الجدلي)، وفي هذا الكتاب شن سارتر حملة نقدية ضد
الفلسفة الانسانية الغربية وضد تمركزها الغربي، وطور
نظرية العنف التي بدأ بها فرائز قانون.

إن المتعطف الذي فتحه سارتر في الفلسفة الفرنسية
قد أوصله ليوتار الى أوج تفجيراته. في كتاباته التي
جمعها في مجلد تحت عنوان (الجزائريون) أظهر ليوتار
مخاوفه وقلقته الفكري اتجاه انخراطه في الجبهة
المتضامنة مع القضية الجزائرية. ولقد طرح على نفسه
سؤالاً أساسياً: «هل سأقف الى جانبها أم لا؟» من جهة
فقد تضامن كلية مع «الجزائريين الذين لهم الحق،
وحتى الواجب أن يصبحوا أحراراً ومعترفا بهم كمجتمع

في البداية يروي اليوتار قصة أول لقاءه بالجزائر:
«أسبعت أستاذاً للفلسفة بثانوية بمدينة قسنطينة عاصمة
المنطقة الشرقية الجزائرية المستعمرة، ولقد ذهبت الى
قسنطينة في عام ١٩٥٠، فقبل كانت هذه الصلة نهاية
لشيء ما أو بداية لشيء ما؟ إن هذا السؤال مركزي
وقضية أساسية في علم السرديات» (١٤).

يكشف ليوتار لنا بأن دراسته «الشاملة لكارل ماركس
ولتوما الاكويني قد تمت في الجزائر، ولقد أدى به
انخراطه الفكري لصالح الثورة التحريرية الجزائرية الى
النظر النقدي في «المادية التاريخية ومصداقيتها نظرياً
وتطبيقياً» (١٥)، فماذا استفاد ليوتار من هذا الانخراط ومن
تحليلاته الفكرية له؟ وفقاً له فإن «مجتمعا متناقضا مثل
الجزائر حيث كانت اللا عدالة متفشية، أجبرني أن لا
أغض الطرف عن ذلك التناقض» (١٦)، إن تحليل ليوتار
للحالة الجزائرية الخاصة والمتميزة قد أدى به الى مساءلة
مدى صلاحية وملاءمة المادية التاريخية المكانية
لفهم عمليات استعمار فرنسا للجزائر، وقد انتبه الى
استحالة ذلك لأنه استنتج بأن «العملية العامة هي شيء،
وأن الحالة الخاصة هي شيء آخر ومختلف» (١٧). وفي
أكثر من مكان يعلن ليوتار بأن الجزائر قد علمته الشيء
الكثير وما هو يعترف: «إنه من قبيل المخادعة إعطاء
معنى مغلق لحادثة، أو تخيل معنى لحادثة عن طريق توقع
ما يمكن أن تكونه الحادثة بقياسها بحجة قبلية أو بنص
قبلي» (١٨). فماذا يعني هذا الكلام؟

إنه يمكن تأويل تشديد ليوتار على الحالة الخاصة
كنقد لنظرية هيكل التاريخية، تلك النظرية التي تتحدث
عن وجود نقطة نهائية للتاريخ باعتبارها معناه المطلق،
وهذه النهاية. والى جانب ذلك فإنه يمكن القول بأن
ليوتار يرفض رفضاً واضحاً وصارماً إخضاع الواقع الخاص
والمتميز لنظرية من النظريات القبلية وخاصة تلك
النظريات التي تدعي الشمولية، والتي يطلق عليها في
كتابه (شرط ما بعد الحداثة) اسم «السرديات الكبرى»
من خلال نقد ليوتار للنظريات القبلية التي تفرض بشكل
تعسفي على مجتمعات ذات خصوصية تاريخية وثقافية،
وذات بنيات زراعية وثائية مختلفة، نجده يفتح الباب أمام
مشروع فكري- فلسفي يدحض التسعسات النظرية

شيء يحقق شرط التخلص من الهيمنة الاستعمارية بدون ذلك فإن تحقيق هذه الثورة الداخلية أمر مستحيل، وبطبيعة الحال فإن هذه القضية تتميز بأنها خلافية وخاصة عندما نكون في محل مناقشة مصير الثورات والشعوب، وفي تقديري فإن جان فرانسوا ليوتار نفسه لم ينجح كلية في الكشف عن التناقضات الكبرى للثورة الجزائرية من الناحية الأيديولوجية والمواقع الجزائري الثقافي - اللغوي والاجتماعي. وهكذا نجد أنه يطرح مشكلة الامتصاص أو الاستيعاب الثقافي الكولونيالي الذي تمت ممارسته من طرف فرنسا عبر مختلف الخطابات والمؤسسات، وبهذا الصدد كتب قائلاً: «إن شعباً بكامله ينتمي إلى حضارة عظيمة قد حُقر وحرم من هويته» (٢٢).

وبلخص ليوتار الآليات التي مورست بها عمليات الانكار الثقافي وتهميش البعد اللغوي الجزائري في «المدارس الفرنسية» حيث عملت الجمهورية الفرنسية لتطعيم فئة قليلة من الجزائريين بثقافة مستعارة في حين أن ثقافتهم أي ثقافة شعبهم ولغتهم وقضاءاتهم وزمانهم قد تعرضت للتطهير وذلك بواسطة قرن من الاستعمار الفرنسي» (٢٣).

إنه من خلال تحليل ليوتار للامتصاص الثقافي الفرنسي للجزائريين تمكن من فهم وتأويل المقاومة التحريرية الجزائرية مطلقاً عليها مصطلح (الخصم)، نقل ليوتار هذا المصطلح إلى المجال الفلسفي واللغوي ميرزا أن التحول في التاريخ لا يحصل بواسطة الديالكتيك الماركسي فقط، إنما يتم بواسطة «الخصم» بحرسته الصراعية في الزمان والمكان أيضاً، إن مفهوم (الخصم) يختلف تماماً عن مفهوم صراع الاضداد الذي تنظر له الماركسية التقليدية. يلاحظ ليوتار أن صراع الاضداد وفقاً للنظرية الماركسية التقليدية يفترض مسبقاً انقسام المجتمع إلى طبقات متناحرة مثل طبقة العمال ضد الطبقة البورجوازية. ففي تنظير ليوتار فإن طبقة العمال نفسها ليست متجانسة كلية، وليست في آن واحد ذات تصور مشترك مطلق للحياة والعلاقات في الكون، ويمكن توضيح ذلك بأن العمال السود في أمريكا لا يشتركون في عناصر تاريخية جامعة ومائعة مع العمال

حر له اسمه ووجوده الخاصان به، ومتكافئ مع الآخرين» (٢٤). ومن جهة أخرى فقد كان غير متيقن بخصوص من سوف يحكم الجزائر المستقلة، ويمكن تلخيص تخوفات ليوتار أن الجزائر المستقلة ستكون مسيرة ومحكومة من طرف الديكتاتورية العسكرية البيروقراطية التي ستأتي إلى الحكم لتعمر الاستغلال. وفي الواقع فإن ليوتار لم يكن يمارس التنبؤ، إنما كان واعياً بأن الثورة التحريرية الجزائرية قامت على أساس زحزحة الجماعات اليسارية من تنظيماتها، ومن بينها الجماعة الشيوعية. وفي كتابه (التطوُّحات) الذي هو بمثابة السيرة الذاتية الفلسفية والفكرية. يقول في معرض تقييمه لنشاطه السياسي وتضامنه مع الجزائر بأنه قد حسم الأمر لصالح قضية التحرر من الاستعمار الفرنسي رغم أنه نظرياً كان يدرك تماماً بأن «الثورة التحريرية الجزائرية لم تكن وما كان بالامكان أن تكون بشورة التناقضات الاجتماعية» (٢٥)، بمعنى أنها لم تكن قائمة على نظرية ماركسية أو أيديولوجية إسلامية صارمة أو رأسمالية واضحة إنما كانت ثورة ضد الوجود العسكري الفرنسي، وضد ظاهرة الاستعمار الخارجي. والملاحظ أن أغلب، إن لم نقل جميع المثقفين والمفكرين الأجانب الذين انخرطوا في العمل السياسي - الفكري لصالح القضية الجزائرية أثناء الاحتلال الفرنسي، قد اهتموا بالتناقضات الداخلية للمجتمع الجزائري بما في ذلك الاشكاليات اللغوية والثقافية والترابعية الاجتماعية التي كانت إذ ذاك موجودة وإن خفت حدتها بسبب الهيمنة العسكرية الفرنسية، ولعل نموذج فرانز فانون خير مثال على ما نحن بصدد التحدث عنه حيث نجد أنه قد أهمل مناقشة المشكلات الأيديولوجية للثورة الجزائرية وكذلك مشكلاتها ومآزقها الثقافية واللغوية، وبذلك بقيت كتابات فانون رغم التزامها بثورة العالم الثالث وبحق السود في حياة كريمة في العالم بأسره بشكل عام وبالقضية الجزائرية باعتبارها مطلباً شرعياً أسيرة ورومانكية ومثالية ثورية حصرت نفسها في الثنائية المتضادة المستعمر - المستعمر. وربما كان فانون ومعه عدد كبير من المفكرين والسياسيين والمنظرين في حل من الاعتقاد بأن الثورة في الداخل تفترض أولاً وقبل كل

السود في السنغال مثلاً، من الملاحظ أن ثمة تباينات جوهريّة بين سود أمريكا وبين سود إفريقيا، ولقد انتبه إلى ذلك الشاعر السنغالي سنجور مما جعله يتخلى عن حنينه لإحياء العرقية التقليدية كأساس لتوحيد السود في العالم، وكما انتبه إلى هذا الشكل فرانز فانون أيضاً، ولسنجور قصيدة شهيرة في هذا الصدد وعنوانها (نيويورك) وفيها يدعو إلى ضرورة اختلاط الدم الأسود بالدم الأبيض كناية عن ضرورة اختلاط العرقين والتعايش السلمي. إضافة إلى ما تقدم فإن العمال السود الأمريكيين لا يطرحون مشكلة اللغة الإفريقية كجزء من هويتهم الثقافية أو الطبقية، وإن كانوا يلحون على حتمية تنقية اللغة الانجليزية من العلامات التي تسيء إليهم وتمثلهم تمثيلاً سيئاً ومتدنياً، في حين نجد العامل الأسود في إفريقيا ما زال يعاني من الفرائذكفونية أو الانجلوفونية، ومن تهيمش أو تخلف لغته الوطنية.

فلينوار يردد تفكيك المفهوم الأرثوذكسي للطبقة الذي تبنته الماركسية التقليدية ويعترف في معظم كتاباته بأن تجربته الجزائرية هي التي زودته بهذه الرؤية الجديدة. ففي رأي لينوار فإن الصراع ضمن الثنائية المتضادة مثل ثنائية: الطبقة العمالية/ الطبقة البورجوازية موجود وقائم، ولكنه ليس بالصراع الوحيد القادر على فهم وتفسير حركة التاريخ، بل إن ما يدهي بالطبقة العمالية نفسها هي في صراع مع نفسها وتوجد بداخلها اختلافات وتنوعات وتناقضات، وبذلك فإنها لا تكون وحدها ونفسها قطبا فكريا وإخلاقيا وسلوكيا متجانسا كل التجانس ومتطابقا كل التطابق، فالمرأة المنتمية إلى الطبقة العمالية لا تزال مهمشة من طرف الرجل الذي ينتمي إلى الطبقة نفسها، وهو الذي ينتظر منه أن يكون متحالفاً معها باعتبارها تشترك معه تجاوزاً في الموقع الطبقي. إن مشكلة النظرية التي تنطلق من منطق الثنائيات المتضادة تحتفل بالعناصر المشتركة عند جماعة أو شريحة أو طبقة، وتدير ظهرها للعناصر التي تجعلها مختلفة، بل تلجأ في كثير من الأحيان إلى الدعوة الأيديولوجية والممارسة العملية لقمع هذه الاختلافات، وتأجيلها أو إنكارها كلية وكأنها في حل من العلم في حين هي تتسرب إلى الخلفيات اللامرئية أو

تجد لنفسها مساراً أخرى في شكل العصيان أو التمردات السياسية الأخلاقية ونتيجة لذلك فإن الثنائية الجدلية الماركسية التقليدية التي تلخص الأمر في الأطروحة والباطروحة المضادة، ومن ثم في التركيبية أو في الثالث المرفوع كما يقترح تيار فلسفي آخر، ليست مؤهلة على نحو حتمي ومطلق لكي تكون قانوناً تاريخياً واحداً، أو مسباراً لسير حركة التاريخ بشكل كلي ومطلق، ونهائي.

استنتج لينوار من خلال تأمله لبنيات المجتمع الجزائري المختلفة عن بنيات المجتمع الفرنسي أن مفهوم الطبقة العاملة الذي تبناه الحزب الشيوعي الفرنسي لتفسير الصراع الفرنسي - الجزائري كان يتميز بالتعسف وذلك لأن الطبقة العاملة الفرنسية تختلف تاريخياً (ثقافياً، وصناعياً، وسياسياً) عن موزايك الشرائع الاجتماعية الجزائرية التي لم تمر بعد بالثورة الصناعية أو بتعقيدات ما بعد هذه الثورة كما حصل للعمال الفرنسيين، فالفيلسوف لينوار يقترح مفهوم (الخصومة) The differend ويعني به «حالة صراع بين جبهتين على الأقل والذي لا يمكن أن يحل على نحو عادل ومنصف، وذلك لغياب أو فقدان قانون حكم يطبق على كلا الجبهتين المتنازعتين، ويميز لينوار بين مفهوم الخصومة (النزاع) وبين المرافعة القضائية ذات الطابع المدني مثلاً. والحال أن لينوار يهدف إلى القول بأن الخصومة كمفهوم فلسفي يقترب من مفهوم الاختلاف. إنه لا يمكن أن تستعمل نظرية واحدة، أو معياراً واحداً لدراسة ثقافات مختلفة، وتقول في ما بعد بأن هذه الثقافة خاطئة لأنها لم تتمكن من الاستجابة للمعيار الجاهز ذلك المعيار الذي هو نتاج لمرحلة تاريخية معينة لمجتمع معين له سماته وجذوره الخاصة به. ومما لا شك فيه أن مفهوم لينوار هذا مشتق من دراسته لكثير من القضايا الفكرية والسياسية، واللغوية والفلسفية ومنها مفهوم الاختلاف الذي قدمه له المجتمع الجزائري، وحاول الحزب الشيوعي الفرنسي أن يلغيه باسم الأممية العمالية، وحاول اليمين الفرنسي إقصاءه باسم أن الجزائر جزء عضوي من فرنسا وهي ليست كذلك في الواقع. إن نظرية لينوار المدعوة بـ (مابعد الحدائة) والتي أعلن

الغربي مسار تفكير جديد، وإخلاقيات جديدة تضع الاختلاف محل التطابق الجزائري، وتحثفل بالتعددية معياراً متحركاً، وممارسة مفتوحة بدلاً من السرديات الكلية المتمركزة غربياً والتي تحكر الحقيقة، وتدعي بأن اليقين لا يوجد إلا حيث تسود الهيمنة والمركزية القطبية الواحدة.

عنها بشكل كامل في كتابه الشهير (شرط ما بعد الحداثة)، ومن ثورورها في سلسلة من الأبحاث المهمة والكتب المعقدة تعود بذورها الأولى إلى اللقاء الساخن الذي جمع بينه وبين المقاومة الجزائرية ضد المستعمر الفرنسي لتدشن مع غيرها من حركات المقاومة في العالم الثالث ومع الأصوات المضيفة والتقدمية في العالم

المراجع الانجليزية

- (١) فرانز فانون - معذبو الأرض ص ٢٩.
- (٢) هيلين سكسو - المرأة الجديدة ص ٧٠
- (٣) هيلين سكسو - المرأة الجديدة ص ٧٠
- (٤) هذه الاقتباسات مأخوذة من مقابلة أجرتها مع جاك دريدا مجلة نوفيل اوسرفاتور باللغة الفرنسية، وأعيد نشرها بالانجليزية في كتاب (دريدا والاختلاف) وحرره كل من دانييل وود وروبرت برناسكوتي.
- (٥) المرجع نفسه
- (٦) المرجع نفسه
- (٧) مقابلة أجراها الفيلسوف البريطاني جونثان ري مع هيلين سكسو ونشرت بالانجليزية
- (٨) مقابلة أجراها الباحث والشاعر العراقي كاظم جهاد مع جاك دريد ونشرها في مجلة الكرمل عام ١٩٨٥
- (٩) راجع كتاب الكسندر كوجيف (مقدمة لقراءة هيجل).
- (١٠) جاك دريدا والاختلاف. دانييل وود وروبرت برناسكوتي (هيلين سكسو - المرأة الجديدة ص ٧٠
- (١٢) فرانز فانون - جلود سوداء، أفتنة بيضاء ص ٧٠
- (١٣) هيلين سكسو - المرأة الجديدة ص ٧٢
- (١٤) ٢٣ جميع الاقتباسات المذكورة في الجزء المخصص لفرانسوا ليوتار مأخوذة من مؤلفاته الآتية:
الخصم، الجزائريون، والتطويعات، وكلها في ترجمتها الى اللغة الانجليزية

ملاحظة :

هذه المقاربة هي ملخص موجز جداً للفصل الثاني والثالث من اطروحتي للماجستير المقدمة عام ١٩٩٤ إلى جامعة: East London
University-London-UK
واستبعد الفصول الاخرى المخصصة للخلفية التاريخية والفلاسفة والمفكرين الآخرين أمثال ميشال فوكو وجاك بورديو وآخرين.



قراءات وتعليقات

قراءات وترجمات

- * محاولات للخروج من عالمية مفهوم الحداثة الأوروبية
- * تأمل العالم
- * العولمة السعيدة
- * هل نحن ما بعد حداثيين؟
- * البحث عما بعد الحداثة



محاولات للخروج من عالمية مفهوم الحداثة الأوروبية

عرض: أمينة رشيد*

عن الممارسة الاجتماعية المحلية، ممزقا بين الانتماء الوطنى والشعور بالتخلف الذى يقترون بالقياس بالغرب. وعدم امتلاكه للسيطرة على فعله وتحلله يجعله راغبا فى حرق المراحل دون الفهم الدقيق لفاعليات التبعية، متحججا بالمؤامرة الأصولية.

٣- ينبغى إذن رفض المفهوم الغربى للمحلى على أنه الثابت غير المتحرك وغير القابل للتغيير. إن فهم الواقع المحلى يتطلب حسب هذه الباحثة دراسة تاريخ الذات والحداثة عبر طرق التقاطع الحضارى غير المنتظمة لمجتمعات العالم الثالث وفهم الشكل الهجين لتلك المجتمعات من أجل الخروج من التبعية ومواجهة الضعف التاريخى وإنتاج ثقافة خاصة. ينبغى أيضا السعى إلى إحلال

لكن قبل أن تحدد مناهج وأساليب هذا البحث، وربما تترك هذه المهمة لغيرها من الباحثين، تقدم بعض الفرضيات الأساسية:

١- تقرر الباحث، مع الفيلسوف الفرنسى جيل دولوز أن المفاهيم ليست كائنات مستقرة مسبقا لكن «ينبغى أن يتكرر فى مواجهة دائمة مع العالم والتاريخ والممارسة الاجتماعية».

٢- وترى مع ذلك أن هذا ليس بالسهل بالنسبة لمثقف العالم الثالث، لأن عودته إلى ذاته لا تنفصل عن علاقته بالآخر، عن إعجابه بالغرب أو انتمائيه للجماعات الأصولية. ينبغى أيضا لإنشاء العلاقة الجدلية مع الآخر أن تقدر وتفهم علاقته السيطرة والتبعية. وما يزيد من صعوبة ذلك أن مثقف هذا العالم غالبا ما يكون مقطوعا عن تاريخه، مغتربا

قدمت مجلة ديدال الفرنسية التى يشرف على تحريرها الكاتب التونسى المقيم فى فرنسا، عبد الوهاب مؤدب، فى عددها الخاص عن ما بعد الاستيطان (فى عددى ٦-٥، ربيع ١٩٩٧)، بعض المقالات عن مفهوم آخر للحداثة، مختلف عن المنظور الأوروبى، أو بمعنى أدق، يحاول أن يطلق فى تحديده للمفهوم، من الظروف الخاصة، التاريخية والثقافية للبلاد.

اخترت مقالين سوف أحاول أن أقدم موجزا لهما، موضحة حدود إشكاليات أخرى لكتاب من العالم الثالث.

تطرح الكاتبة التركية «نيلوفير جوله» فى مقالة عن حداثة محلية (Modernité locale)، ضرورة البحث عن حداثة أخرى «تقوم على العديد من الأشكال المشاركة لحكايات أخرى وثقافات مختلفة».

(*) رئيسة قسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - جامعة القاهرة (سابقا).

العلاقة العمودية مع الغرب وفك المركزية الأوروبية للنظر إلى العلاقات الأفقية بين البلاد غير الغربية وأن يمتزج الاقتراب الجغرافي باقتراب فكري وثقافي.

قد أنتج فرض المفهوم الشمولي الغربي الأحادي للحدثة قطعية مع الماضي دون إلغائه. فتتجاوز وتتقاطع شذرات من الحدثة وأخرى من التقاليد المحلية، دون أى حوار بينها مما يظهر مثلاً فى شكل المدن. وتُفانر هنا بين المقهى الشعبى التقليدى والمقهى الحديث فى إسطنبول وبين الجماليات المتشظية فى داخل المنازل. وترى فى هذه العلامات أشكالاً لفضاء تعبّر أزمنة غير منسجمة فى غياب التسلسل التاريخي الذى يربط ويفصل بين الماضي والمعاصرة.

فى خاتمة المقال، ترى الباحثة ضرورة مقاومة إغراء القطعية مع الماضي وانتصار الحدثة بمعناها الأحادي. فالمهمة الأساسية اليوم هى حسب رأيها ضرورة إعادة امتلاك ذاكرة الماضي، استخراج العلامات الثقافية المكبوتة، استلهام الجماليات الخاصة وإحياء التقاليد المنسية. ويضيف أن هذا ليس معناه النظر إلى الماضي على أنه عصر ذهبي، بل السعى لإيجاد العلاقة الجدلية بين الحاضر والماضي، بين الآن والأثر.

ربما تبقى المشكلة غير محلولة رغم هذه النوايا الطيبة! ويحسب مع تلك للباحثة فتحها لسبل أخرى لمفاهيم وممارسات الحدثة والحدثة الأخرى.

أما الكاتب المصري المعروف، المقيم فى باريس، محمود حسين، فيمد فى مقاله الملاحظات القيمة التى صاغها فى كتابه الهام، «المنحنى الجنوبي للحرية» يرى الكاتب فى الفرد ما بعد الاستيطاني، منتقداً ذلك، إن ما بعد الاستيطان لا يدرس غالباً إلا من الزوايا الاقتصادية والسياسية، ونادراً ما نراه من وجهة نظر هذا «الفاعل» (acteur) الجديد الذى ولد من الصدمة بين المستعمر والمجتمع المستعمر، رغم أنه يوجد الآن فى مقدمة أزمة ما بعد الحدثة: الفرد ما بعد الاستيطاني.

ينطلق الكاتب من أهمية مفهوم الفرد للدراسة المجتمعات ما بعد الاستيطانية. ويعود إلى المقارنة التى أجراها فى كتابه بين نشأة الفرد فى الغرب وهذه النشأة فى العالم الآخر. ففى الأول نجد مصاحباً لمفهوم الفرد، الحرية، المبادرة، التقدم، الإبداع، أما فى الثانى فهناك الاستلاب، فقدان المعيار، التمزق. فمفهوم الفرد فى العالم الآخر مفروض من الخارج، ويميش الفرد ذاتيته قبل أن يدركها فكرياً. وعندما يفعل ذلك، نجده يستخدم فى إنتاج معرفته أدوات ثقافية غريبة عن ثقافته. فى تحليله عن وضعية الفرد فى العالم الثالث، يلجأ الباحث إلى المنهج التاريخي المتداخل مع المنهج النفسى. ففى الجنوب كان الفرد فى الماضي ينتمى إلى مرجعية ثنائية: القرية، القبيلة، الحى، من ناحية، الفضاء الدينى، من الناحية الأخرى. مع تداخل الاستعمار تتمزق

هذه المرجعية الثنائية لتستقبل فضاءات جديدة (مهنية) تقدم مرجعيات رمزية أخرى تبرز أهمية مفهوم المسئولية الذاتية. مع عبوره المدرسة، الجامعة، الوظيفة، يبتعد الفرد عن مرجعياته التقليدية، لا يستطيع العودة إلى أسرته وإلى مرجعيته الدينية التقليدية. تفتتح أحياء المدن على بعضها البعض، تنتشر الصحف والكتب والنوادى والجمعيات والمقاهى الحديثة، فهل تستطيع أن تنتشل الفرد من وحدته؟ يبرز دور المستعمر فى عقلنة ظاهرة وإذلال دائم.

ينشأ فى البلاد لمقاومة الاستعمار فضاء قومي وتضامني. وسمة هذا الفضاء هى الهشاشة، بين رغبة سياسية مقهورة وعجز اقتصادي واضح، بينما تبقى علامات السلطة والثروة جميعها تحت رقابة المستعمر. يقول الكاتب إن الدولة القومية تمثل إطار ولادة الفرد ما بعد الاستيطاني لكنها - حسب رأيه - مشروطة بوجه الأب. (ونتساءل هنا عن مدى صلاحية هذا المفهوم فى هذا السياق).

وتقرن الدولة القومية بالهشاشة والهزيمة. نشهد المجتمع ينقسم إلى نصفين: توجد من ناحية السلطة والثروة والفساد، ومن الناحية الأخرى العنف المتزايد، الخوف من المستقبل، تهديد بالطرد والتهميش والبحث المتدفق عن مرجعيات وجدانية أخرى. تستبعد الطبقات الوسطى إلى الهوامش وتظهر ضرورة ابتكار أنماط جديدة للدفاع عن

لصعوده المعاق واستقلاليته المفروضة من الخارج. وينهى مقاله بهذه الأمنية (الحلم؟ الوهم؟) قائلا: «لكن هذا البطل المنزوع السلاح، الوارث للعديد من المعارك الخاسرة مسبقا، هو أيضا الصانع الوحيد الممكن للمستقبل». ألم يقع هنا الكاتب، رغم عمق تحليله، فى المأزق القديم والأحادى الذى رهن وخسر رهانه على ريادة الطبقي الوسطى؟

المعادية للمجتمع، استفزاز وفوضوية مزيفة لمن لا يستطيع أن يفقر لنفسه أنه لا يفكر إلا فى نفسه، ومع ذلك لا يتمكن من أن يجد نفسه. يواجه هذا الخلل بالأصولية القائمة على قيم ما قبل الدولة القومية أو يبحث عن الحداثة عبر ما يصله من مفهوم للديمقراطية العلمانية. هكذا يرى محمود حسين ما يسميه بـ «الولادة المبكرة» للفرد،

الذات، فى جهد معزول وبعبثية المعايير. يكتشف الفرد قسوة غياب الرؤية المتسقة والقيم المناسبة لتنظيم رغباته الدفينة وفهم نسبية ما يشعر به من نجاح وفشل كى يضىء من الداخل ما يعتبرها صياغة حياته. وتنتج المعاصرة نمطا جليدا، خاصا من الفردية، خليطا قلقا من المعاناة والخوف من المستقبل يتأرجح بين غياب الالتزام والأنانية





تأمل العالم*

ميشيل مافزولى عرض : سلمى مبارك**

استهلاكية أو فنية أو رياضية...
وتجعل المواسم الكبرى أشبه
بالأسواق الدائمة.

تلعب «الجماعة» فى هذا
النموذج الجديد دوراً كانت قد
افتقدته طوال ثلاثة قرون من الحدالة،
فتتولد «أنا جماعة» جديدة لاتتعرف
على ذاتها فى المثل البعيدة،
العقلانية والعالمية، بل تتزود من
ينابيع حيائية قريية، تنفجر فى المعاش
اليومى وتعبر عن ما أسماه قسطنطين
بنيامين «الواقع الأكثر عينية». ومن
هنا نستطيع أن نتهين علاقة طردية بين
التشيع السياسى وترهين اليومى البيعى
الذى يحتاج عالماً أجمع.

يحدد مافزولى مدخلين نظريين
للتعامل مع هذه الأنا الجماعية التى
إختارت «النموذج الطائفى» للتعبير
عن نفسها. أولهما ما يسميه بـ
«الأسلوب». عكفت الحدالة على

وحكم الدولة... إلخ إلى إيجاد قيماً
بديلة غير واضحة، مخيفة للبعض،
تعلن عن تهاوى الحضارة وسقوط
الأخلاق للبعض الآخر، لكنها
موجودة بالفعل وتفرض نفسها علينا.
تعبّر هذه القيم عن نفسها بتطرف
فى مختلف الحركات الراديكالية دينية
كانت أو عرقية وفى كافة الممارسات
التي تؤكد على الالتصاق بالأرض
والجماعة فى مقابل الإنصهار فى
القوميات الكبرى الذى ميز عصر
الحدالة. إن العزوف عن النموذج
الديمقراطى يواكبه تنام «النموذج
طائفى» جديد - *Idéal Commu-
nautaire*، لايفصح عن نفسه فقط
من خلال الأشكال الثورية العنيفة،
إنما أيضاً فى الشكل الاجتماعى
الجديد الذى يصاحب الممارسات
اليومية، وهو شكل ذو صبغة احتفالية
تلون تلك الممارسات سواء كانت

فى محاولته قراءة المجتمعات
المعاصرة، ينطلق م. مافزولى من
تداخل الأشياء والعلامات والصور بين
الحلم والواقع فى عالم يحاصر
الإنسان بالرموز المصمتة والدلالات
الغامضة. يولينا عصر الحدالة ظهره
بموت اليوتوبيات والعود الألفية التى
فقدت معانيها وتتكاثر اليوم علامات
الإستفهام وتسود حالة من الترقب
لشيء ما آت، يعبر عنه هذا التكاثر
للظواهر الصغيرة التى نحياها يومياً
والتي لم تعد المفاتيح التى أملنا بها
الحدالة ضالحة لفك رموزها.

يرى الكاتب أننا نشهد بداية عصر
جديد لآثرى منه اليوم سوى فرضى
غير قابلة للتصنيف. فلقد أدى تشيع
إنسان القرن العشرين بقيم الحدالة
التي عبرت عن نفسها فى مبادئ
الثورة الفرنسية، من مشروع العقد
الاجتماعى والنموذج الديمقراطى

(*) دار نشر جراسيه - باريس - ١٩٩٣.

(**) مدرس مساعد بقسم اللغة الفرنسية - كلية الآداب - جامعة القاهرة.

تحديد معنى «الأسلوب» يتحججه داخل إطار الخاص: فالأسلوب هو ما يحدد طرائق أدبية أو اتجاهات فنية، وهو على أى حال لا يختص بتمييز «مبادئ الحقيقة» التى تحكم حياتنا الأكثر جليلة. يرى الكاتب أن الفصل بين «الجاد» وغير «الجاد»، بين البنية التحتية والفرقية بين الاقتصاد والثقافة... هو من خصائص مجتمع العصر الحديث.. أما المجتمعات المركبة - ومنها المجتمعات التقليدية ومجتمع ما بعد الحداثة، فتتدخل فيها الظواهر بحيث يستحيل فصلها. وهنا يظهر المعنى الجديد للأسلوب والدور الذى يضطلع به. فهو «الموحد» العميق للتباينات وهو المعبر عن التضامن العضوي بين الظواهر الاجتماعية من أعطرها إلى أكثرها اعتمادية، بدون فواصل موضوعية كتلك التى أقحمتها الحداثة بين الكلمات والأشياء، الطبيعة والثقافة، الجسد والروح... إن الأسلوب هو هذا الشيء العميق والسطحي فى آن واحد يوحد تلك الثنائيات.

بماذا يمكننا وصف هذا الأسلوب الاجتماعى؟ هو «أسلوب تجميلي» *Style esthétique*. يعتمد على الاهتمام بالشكل والزخرف والزائد وغير المجدى، فى مقابل نفعية الحضارة الحديثة التى انتخبت «المفهوم» للتعبير عن ذاتها. يرى م. مافزولى. أن كافة مجالات الحياة الاجتماعية - حتى أكثرها جليلة - أصبحت تشارك فى لعبة الأشكال هذه. فالمؤسسات السياسية والإدارية

والدينية أصبحت تروج لبضاعتها عن طريق الاهتمام «بالإخراج». وفى كل هذه الحالات يكون دور وسائل الإعلام بارزاً فى إظهار القوى غير الظاهرة فى العمل المؤسسى وجعلها واضحة للعيان من خلال «صور» و«أشكال». إن الأسلوب الاجتماعى الجديد فى اهتمامه بالظواهر يهمل المحتوى ويجعل من طريقة العرض هى الأساس، سواء كان ذلك على المستوى الأكاديمي أو فى التحليلات الإخبارية أو حتى فى التقارير البيروقراطية.

إن الانبعاث فى الشكل هو نوع من أنواع تفرغ المفاهيم، حيث تصبح فكرة المفهوم غير مجدية فى إدراك العالم. تتخلص الأشياء من المعانى ومن كل ما يثقل وجودها كأنشكال بصرية خالصة. يقول ماكس فيبر «أن غير العقلاني ليس بالضرورة لا عقلانياً ولذلك غير المنطقي ليس حقاً لامنطقياً». ومن هنا يعتبر البحث عن الأسلوب الاجتماعى هو بحث عن منطق خاص داخلي للأشياء، حتى ولو كان هذا المنطق هو منطق الفوضى.

يكشف مجتمع ما بعد الحداثة سحر الراحة ونسبية فكرة العمل بعد قرون من أيديولوجيا الانتاج. يعود الإنسان لمملكة الخيال والتعامل مع الأساطير واستدعاء الروحانيات فالتقدم العلمى والتكنولوجى لم يعد يخدم أهدافاً نفعية فقط، بل دخل الاستمتاع والرغبة فى اللعب فى تشكيل توجهاته. بل إنه من الملاحظ أن المتخصصين فى مجال الحواسيب

والإلكترونيات أصبح فيهم من يعتقد بقوة فى كثير من تلك الممارسات الغيبية الأخذة فى الإنتشار مثل الـ Parachypologie.

لقد أرست الحضارة الحديثة فكرة المستقبل بوصفه القرين المثالى للحاضر المعاش، فيه تتحقق الأحلام ويتمكن الإنسان من الكون بقوة العقل والعلم. واليوم بعد ما تبين فشل تلك الإسقاطات وتهاوى الأيديولوجيات الكبرى، أصبح البحث عن بديل يفرض نفسه. ويقدر ما ضحى العصر الحديث بالحاضر فى مقابل انتظار المستقبل الموعود، بقدر ما يفرض مجتمع ما بعد الحداثة إرجاء الحياة لغد منتظر. ومن هنا يأتى الاحتفاء «اليومى». لقد خرج اليومى من دائرة التجاهل والتهميش بوصفه ذلك «الخاص»، «العادى» الخالى من الأهمية إلى إطار العام، الجماعى، الذى يغرز دلالة حتى فى أشكاله الأكثر بساطة. فاليومى هو الوقت، الذى لا يدوم، لكنه فى لحظته يعطى للحياة معناها. ذلك المعنى الذى يتكون فى الحاضر ولا ينتظر غداً أو واعداً... إن مشاكل العصر والأزمات التى تتولد عنها، فتمس الفرد فى معيشه اليومى قد أفقدت فكرة الانتظار مصداقيتها. وأصبحت الرغبة فى الحياة، فى الاستمتاع بما تتيحه اللحظة - هو القيمة الكبرى. يعكس الهوس بفكرة «الاستمتاع» بالراهن، بالمتاح، فى واقع الأمر مأسوية الوجود لدى إنسان ما بعد الحداثة. وتصبح تلك المأسوية هى القوة الدافعة للتعامل مع الحاضر

الملموس، القريب الذي نعيشه كل صباح. يقابل هذه التراخيديا الفكر الدرامي للوجود الذي ميز عصر الحداثة والذي استخدم مفهوم الجدل لتخطي المتناقضات وتحويل الضعف الى قوة. فى عصر ما بعد الحداثة يعيش الفرد بالقوة فى عالم يدرك مدى سوءه وهو سوء أساسى، لاسيلا لتغييره. يعيش بالرغم من كل شيء الى أن يأتى الأسوأ، والأسوأ هنا قد يكون ذلك الخوف من الكارثة النووية، من نهاية العالم، التى يقف حيالها الفرد مدركا عجزه التام. ومن هنا تتولد خبرة حياتية جديدة، لا تحاول تحديد موقفها من تاريخ يستحيل التحكم فى مصائره، إنما تعمل على ايجاد صيغة للتعاش مع حاضر قريب تعيش بامتصاص رحيقه إلى آخر قطرة.

مع هذا الخوف الوجودى أصبح من الصعب على الإنسان أن يحيى بمفرده. وبدأت إحدى الدعائم الكبرى للحضارة الحديثة فى التقوض، ألا وهى مفهوم الفردية يتجلى النموذج الطائفى فى تكاثر الجماعات التى تتخذ من الدرائع المختلفة أسبابا للتآلف والتحالف، قد تكون طريقة ما فى الملابس أو الاعتقاد أو الدفاع عن حق معين أو شكل لممارسة الحياة والتساؤلات عن مدى كفاءة هذه التنظيمات الأهلية فى الأدوار التى تضطلع بها أو عن الأسس والمفاهيم التى تنادى بها، هى تساؤلات فى غير موضعها. فثأثير هذه الجماعات على صانعى القرار فى المجتمع الكبير يكاد يكون معدوماً.

كما أن أسسها الأيديولوجية فى الغالب فقيرة وملفقة من أصول متعددة. إنما دور هذه الجماعات وتأثيرها يكون داخلياً، أى أنها تتيح لأفرادها التلقى فى نموذج جماعى، يستمتع فيه الفرد بالآخرين وبملاقته بهم. يشرع الأسلوب الاجتماعى الجديد تلك المتعة حتى ولو كانت غير مجدية للآخرين. ينساق الفرد وراء العادات والأعراف التى تتفق عليها الجماعة فى شكل قبلى يتيح للإنسان أن يحيا من خلال الآخر، فى مقابل إكتفاء الفرد بذاته فى عصر الحداثة.

ومن هنا يأخذ مجتمع ما بعد الحداثة بعض سمات المجتمعات القديمة، باستثماره للنزعات البدائية التى تدفع الفرد إلى البحث عن مكان مشترك مع آخرين، يمنحه إحساسه بالوجود من خلال إندماجه فى المجموع. وهذا ما يدعونا للحديث عن القبلية. وبذلك تصبح ما بعد الحداثة، فى شكل من أشكالها، هى إعادة استخدام لعناصر قديمة Archaiques مع توظيفها بأشكال جديدة.

يرتبط كل ذلك بالشوكة على مفهوم وحدة الهوية، حيث تستبدل بها ما بعد الحداثة تعددية متلاحقة أو متزامنة لهويات مختلفة، قد تكون أيديولوجية أو دينية أو ثقافية أو جنسية.... لكنها على أى حال تتيح للفرد الإلتقاء مع الآخر والتعامل مع الراهن والبعد عن محاولة إصابة الأهداف البعيدة. فتصبح إستقلالية الفرد وسيادته على ذاته من خلال هوية معرفية، هى غير مطروحة أصلاً.

إن هذا الإحتفال بالشكلى، بالراهن والمتغير يشتر الكثير من الشكوك حول قيم ما بعد الحداثة، من قبل الجهاز المؤسسى الذى يلبس منظوراً أيديولوجياً، زعمائياً، نظرياً، يحكم المعايير الأخلاقية ويتبنى تثبيت المحتوى باسم الموضوعية أو العقلانية... أو كل المفاهيم التى أسبغت عليها الحداثة قدسيته. هذا التصلب هو بالنسبة للكاتب علامة من علامات الشيوخة التى تضرب فى جسد المؤسسات وتمنعها من إدراك المظاهر الجديدة لحياة ما تزال فى طور الميلاد. ويقدر ما تعمل هذه المؤسسات على الاعلاء من قيمة العمل وعلى توجيه التعليم من خلال سياسات بعيدة المدى وتشجيع المفاهيم النفعية للوجود، بقدر ما تعمل قوى ما بعد الحداثة فى الاتجاه المضاد على تكوين نموذج اجتماعى يعتمد على الخيال ويستدعى الروحانيات ويقتن اللامبالاة الوجودية ويشرع المتعة فى كافة أشكالها وتذوق المظاهر والبعد عن طرح التساؤلات المعقدة عن معنى الأشياء وجدواها.

تعتبر الصورة هى المدخل النظرى الثانى الذى يحدده الكاتب لفهم وتناول الشكل الجديد للحياة فى عصر ما بعد الحداثة. إن القول بأننا نعيش فى عالم للصور لم يعد قولاً جديداً، لكن ما نحاول تبنيه هنا هو نطاق دور الصورة ومدى تأثيرها فى الحياة الاجتماعية. يقول جيلبير دوران أن الديانة والفكر اليهودى المسيحى قد أرسيا نوعاً من الشك الأساسى تجاه

عالم الصور باعتباره عالماً منفصلاً عن عالم الرب وفي خصام معه. ثم انسحب هذا الإرتياب لكي يفصل ما بين العقل السليم، هبة الله للإنسان وبين الخيال الذي اختلط سريعاً بالجنون والحيوانية والقوى الشيطانية الكامنة في الإنسان. ومن هنا إرتبط الخوف من الصورة برفض الأشكال وإتهام الحواس والخوف من الجمال وكرامية المادة، هذا الارتباط الذي أشارت إليه أعمال فيلسوف مثل نيتشه. ثم بدأت الصورة تكتسب معاني إيجابية، عندما تحولت إلى التعبير عن الواقع وارتبطت بالحقائق. وبذلك أصبحت وظيفتها الأساسية هي «التعبير» عن الأشياء وتحميلها معاني ومحتويات، بينما همشت الأشكال وكذلك الوظائف العاطفية وكافة التأثيرات الحسية التي تمارسها الصورة على المتلقى.

انطلاقاً من مبدأ رفض النفعية عملت ما بعد الحداثة على تخليص الصورة من ذهنيتهما والتعامل معها من منطلق حسي بحت، بغض النظر عن الرسالة العليا التي تحملها. يقول إلياس كاتني أن الجدلية في سعيها لتجاوز تناقضات الواقع، تتركه بفلت من بين يديها وهي تحاول الإمساك به. نفس الشيء يحدث مع مفهوم اللاوعي الذي يتعامل مع الصور لكنه يحولها دائماً إلى دالات للأشياء، فتفقد وجودها لذاتها، متوجهة إلى الأبد أو الأعمق أو الباطن....

في مقابل ذلك فإن الحساسية الفينومينولوجية، أي المعتمدة على ظاهر الأشياء وعلى صورتها - تتيح

الاهتمام بالأشياء والأحداث في حضورها العيني فالديانات الجديدة التي يمثلها جنون الرياضة أو الحفلات الموسيقية أو المناسبات الوطنية أو الاستهلاكية.... هي ديانات بدون عقيدة، غير ثابتة لكنها تقوم بوظيفة الربط بين الجماهير. وفي كل تلك الأحوال تكون الصورة هي أداة الربط. قد تكون صورة حقيقية أو صورة غير مادية أو حتى فكرة تجمع بين أناس معينين، وهنا تبلى فكرة دور كهانيم «الوعي الجماعي» مفتاحاً لفهم المجتمع المعاصر بالرغم من الموقع الذي يحتله هذا الفيلسوف في الفكر الوضعي. إن الوعي الجماعي يتكون من مجموعة مشاعر وأحاسيس وصور ورموز تعبر عن فكرة المجتمع عن ذاته. وفي تعريفه للمجتمع يرى أنه ليس فقط ذلك المادى المكون من الأرض والناس والأشياء التي يستعملونها والحركات التي يقومون بها، إنما هو قبل كل شيء تصور المجتمع لنفسه ذلك التصور المشترك بين أفرادهم. ونفهم من دور كهانيم أن الديانة ليست هي إرتباط بقوى عليا بقدر ما هي رغبة غريزية في الارتباط بالآخر.

وتظهر تلك الرغبة الغريزية في الالتقاء مع الآخر في الدور الذي تلعبه «الفكرة المسبقة» Le préjugé فالفكرة المسبقة هي هذا الشيء غير السليم والذي يعمل العقل على دحضه. ويحدثنا دور كهانيم عن «الفكرة المسبقة الضرورية» ودورها الهام في إتاحة التواصل الاجتماعي. وما الفكرة المسبقة سوى مجموعة

من الصور المتراكمة، في مجتمع ما بعد الحداثة حيث يظهر فرد اجتماعي جديد لا يسعى إلى التميز عن الآخر ولا على الإرتباط به من خلال عقد اجتماعي عقلي، إنما على التواصل مع هذا الآخر في كيان أكبر عن طريق صور وأحاسيس ونزعات مشتركة.

إن ثقافة الإحساس هذه تظهر بوضوح في الدور الذي يلعبه جهاز التلفزيون في توحيد المشاعر مع ما يتيحها اليوم البث العالمي، خاصة في المناسبات الكبرى التي يتابعها الملايين على الشاشات، مثل الاحتفالات الرياضية أو الفنية أو الزيجات الكبرى كزيجات الأمراء أو عند الكوارث والحروب... إلخ. تبث متابعة تلك الصور في كافة بقاع الأرض أحاسيس مشتركة. وعلى مستوى أكثر محلية تلعب بعض المسلسلات التلفزيونية مثل هذا الدور سواء في بلدان العالم المتقدم أو العالم الثالث. كمثال على ذلك لقي المسلسل الأمريكي «دالاس» نجاحاً غير عادي (أدى أحياناً إلى صدور قرارات سياسية بوقف عرضه) في مختلف البلاد التي عرض بها. والخطاب الإعلامي هنا لا يروج لأفكار معدة بقدر ما يسعى للإتصال المباشر مع المتفرج وتكوين علاقة غير معتمدة على مفاهيم ذهنية ما، بل على الإلهاب المشترك للحواس.

تلعب «الأشياء» دوراً مشابهاً لدور الصورة كأداة للتواصل مع الآخر ومع المكان. فالإرتباط بالشيء في عالم ما بعد الحداثة أصبح يتيح لإنسان هذا

العصر مشاركتته الآخرين فى الإحساس الذى يولده هذا الشيء. ونجد مثالا على ذلك عند تأملنا لظاهرة مثل ظاهرة الـ Malls، تلك المراكز التجارية الضخمة التى تتكاثر اليوم والتى تعدى فى دورها وظيفتها التجارية، كى تصبح مسافة للإلتقاء بالآخر وصحبتة فى مكان تلعب فيه الأشياء بعرضها البراق والصور دوراً كبيراً فى خلق علاقة إجتماعية ما بين الأفراد وبعضهم وما بين الأفراد والمكان.

وهكذا لم يعد عالم الأشياء يودى إلى إغتراب الإنسان كما فى الحداثة، حيث كان الإرتباط بالأشياء يتقاطع مع علاقة الإنسان بذاته وبالعالم الروح. فى عالم الصور الجديد أخذت العلاقة بين الإنسان والأشياء شكلا من أشكال الوثنية التى ترى فى الشيء تعبيراً عن المادة الخالصة، حقيقة ما قبل الإنسان. لقد ذهب عالم ما بعد الحداثة بمنطق الإصطناع إلى آخر مداه، حتى أصبح الإصطناع هو طبيعته الخالصة.

وهكذا يتضح لنا الأهمية المعرفية لدراسة ظواهر تبدو طارئة أو عابثة من وجهة نظر المؤسسات الاجتماعية الراهنة: أشكال الإعلان، الأزياء، ظاهرة إزدياد المجلات الصحية، شكل السكن، نوعيات الطعام، تنامى الطب المرازى وكذلك كافة ممارسات العهد الجديد New Age ... إنها قائمة طويلة من الأشياء التى لا تخص سوى جماعات هامشية، مثقفين أو بوهيميين... لكنها بتكاثرها وإنتشارها تحت السطح تسيطر رويداً رويداً على الهيكل الاجتماعى، خاصة وهى تفوز بالدعم الأكبر من وسائل الإعلام.

إن ما يحدث اليوم فى الواقع ليس جديداً. فتاريخ الأفكار فى تأرجحه المنتظم يشير إلى دورات مشابهة. يودى فيها تشبع جماعة ما بالقيم العقلانية والكلاسيكية إلى ظهور جماعة جديدة تعلو من القيم الحسية والأسلوب الباروكى.

تبقى مشكلة كبرى فى تلك القبلية الجديدة التى تسود العالم:

كيف ستستطيع هذه الجماعات التى تنصب كل منها آلهة مختلفة ان تتعايش فى عالم واحد لم تعد وسائل الإتصال تسمح فيه بالعزلة أو الإنغلاق؟ إن الخطورة تبدو هنا. فمؤذج التعايش المبني على العقود الاجتماعية بين الأشخاص والجماعات بعضهم لبعض التى تعلو من قيم الانسانية والعقلانية، هذا المؤذج أخذ فى الأفول، فى حين لم يفرز عالم ما بعد الحداثة الجديد نمودجاً بديلاً يؤمن عمليات الاختلاف المتزايدة التى تعبر عن نفسها بعنف وشراسة بل وبربرية فى الحياة من حولنا. لقد فقد عالم اليوم عقله ليس لأنه قد جن، لكن لأنه إستبدل بالعقل الحس العاطفى. إن إجتماعية النمودج الطائفى هى عتبة تاريخية خطيرة، لكنها أيضاً تشكل تحدياً أكبر لفنكر لا يريد أن يظل حبيس التقليدية والاتباعية، فكل يؤمن بحقولة ثان جوخ «علينا أن نؤمن بشجاعة بوجود الموجود».





العلومة السعيدة

تأليف : آلان منك* عرض : محمد حافظ دياب

أبرز الباحثين الفرنسيين في الشؤون السياسية والاقتصادية الأوروبية. انتقل مطلع التسعينيات من صفوف الحزب الاشتراكي الفرنسي، مجرباً حظه في الانضمام إلى جماعة الليبراليين، ليصبح من المدافعين عن الليبرالية الجديدة، انطلاقاً من قناعاته الحاضرة بأن واقع الليبرالية هو الوحيد الذي يسود العالم راهناً، والذي ينقسم الطيف السياسي على أساسه ما بين ليبراليين يساريين هم الاشتراكيون، وليبراليين يمينيين هم المحافظون.

والثابت أن مفهوم «الليبراليين الجدد» صاغه ميلتون فريدمان M.Friedman عالم الاقتصاد الأمريكي، والمنظر الأول لرأسمالية الانفتاح، حين أنشأ برؤاسته بداية السبعينيات جماعة من الاقتصاديين الأمريكيين بهذا الاسم، عارضت اتجاه الإصلاح الاجتماعي وتدخل

أى من هذه الأطر. فلا هو يتعامل مع المعلومة من خلال أى من الحقول المعرفية السائدة في العلم الاجتماعي، ولا هو تسجيل لرؤية خبير مشارك في صوغ القرار، بما يفسر خلوه من أية مراجع أو وثائق. إنه كتاب موجه للقارئ العام غير المتخصص، وهو بهذه الكيفية رؤية مهتم بالشؤون العامة لقضايا العلومة، وهى رؤية فرنسية تحاول أن تستشرف دور فرنسا في ظروف العلومة. يشى بها العنوان الكامل للكتاب (العلومة السعيدة - هل متضحى فرنسا التلميذ السيء للحدالة؟ - أنها تستحق أكثر من ذلك)، ويوضحها توجيه صاحبه لرسالة مفتوحة إلى رئيس وزراء فرنسا الحالى فى نهايته. مؤلفه آلان منك A.Minc، ويعمل منذ عام ١٩٩٤ بجريدة «لوموند» Le Monde، وأحد من

تبدو الكتابة عن المعلومة مهمة غير يسيرة، بالنظر إلى تعدد وتجدد القضايا والأسئلة التى تثيرها، وهو ما قد يوعز إلى عدم إمكان الاحاطة بكافة مقاصدها وعودها وتحدياتها، مع اشتداد اكتساحها ووقعها فى السنوات الأخيرة.

وربما لهذا ولغيره، كثرت الاختلافات حولها، والنظر اليها مابين فرصها الواعدة ومخاطرها المهددة. قد نلتمح، عبر هذه المراجعة، ذلك التنافر التقليدى بين المنظرين المشتغلين فى الجامعات ومراكز البحوث، وبين الممارسين العاملين فى المجالات العملية أو التنفيذية، أو بين الفنيين المهتمين بشؤون الإنتاج والمال، وبين المشتغلين بالعلوم الاجتماعية ممن يركزون على العلاقة بين الحضارات. على أن هذا الكتاب لا يندرج فى

Alain Minc: La mondilisation heureuse - La France sera - t - elle le mauvais élève de la modernité? - Elle (*) mérite mieux, Plon, Paris, 1997.

الدولة في القطاعات الاقتصادية والاجتماعية، واتخذت من تحرير رأس المال والغاء رقابة الدولة على الحياة الاقتصادية واعطاء مزيد من الحرية للقطاع الخاص، أهم مبادئها.

وبرغم تراوح هؤلاء الليبراليين على متصل ما بين التأييد الفارط للمعلومة، والاندماج مع التحولات لمخاطرها، فهم معنيون في الأساس بالتعرف على الفرص الراهنة والمحتملة التي يمكن أن تتيحها، انطلاقاً من الادعاء بأنها تدخل بالعالم مرحلة حضارية جديدة، تمثل نقلة موضوعية في التطور البشري، لما تحمله في ثناياها من فرص فريدة للتقدم في كافة المجالات، لم تكن قبلاً متاحة.

* السوق ملكاً:

يبدأ الكتاب بمراجعة دعوى فرنسيس فوكوياما F.Fukuyama حول نهاية التاريخ، التي طرحها اثر انهيار الاتحاد السوفيتي، وافترض فيها عدم وجود خيار في هذه الظروف، سوى تأكيد الانتصار المندوى والمطلق للبرالية بشقيها: الاقتصادي (السوق)، والسياسي (التعددية). لكن أزمة البلقان، ونزعة التسلط في نظام بكين، وحكم الأقلية الشعبوي للنخبة الحاكمة في موسكو، بدّد حلم الديمقراطية، وجعل السوق تفرض نفسها، في رأى منك.

على أن عودة السوق لانتهم معانيتها راهنا كصيغة لثقافة المجتمع، أو مجرد خيار لنظام بين أنظمة أخرى، بل كحالة طبيعية، ومن ثم فإن انكاره بالاتحاد السوفيتي

والصين وحتى في الهند طيلة مايزيد على نصف قرن، لم يتمكن من قلب هذه المسلمة الى الأبد. ولاشك أن الباحثين سيسعدون بملاحظة المصادفة العجيبة، لدى معانيتهم انهيار الشيوعية في اللحظة التي يضمن فيها التطور التكنولوجي الانتقال الحر للمعلومات، وتفرض آليات الرأسمالية من جهتها تحرير حركة رؤوس الأموال. وهنا يتساءل آلان منك: هل هي المصادفة أم تتابع الأحداث؟ كيف يمكن تجنب الاسباب في الكلام إلى ما لانهاية حول التأثير المحرض لوسائل الاعلام على الأنظمة الاشتراكية ونشاط أسواق رؤوس الأموال؟ ويجيب أن ذلك سيكون قليل الأهمية في نهاية المطاف، فالعولمة يمكن أن تضحى سعيدة، لكنها لن تتطابق مع نهاية التاريخ.

لقد تم الآن تشييد الديكور، حيث تسود السوق جميع الأرجاء فيما كان بالأمس قاصراً على جزء من العالم. وهذه السيادة أدهى الى تأكيد انتصار المستهلك على المنتج، والمندخر على الحدين، والمقاول على الموظف.

نحن اذن في مملكة العولمة السعيدة، بما يوحي أن العولمة ليست بالتعابير المختلفة التي تصفها، سوى أسماء رمزية لقانون الجاذبية الاقتصادية الجديد للسوق الملك *roi - marché*، الذي يتمثل في ترتيب الأهمية النازلة، بالأسواق النقدية كلية القوة، وبالاتقال الحر للتكنولوجيا، وبالتبادل الحر للسلع.

لكن هذا النظام الكوني الجديد لن يكون ثابتاً ولا هادئاً. قد تكون نهايته أمراً بدعياً في المدى الانساني المنظور، لكنه سيكون من السذاجة الخالصة تصور توازنه. ذلك أن الاحتمالات المقبلة سوف تهدده، وستدفعه في الحد الأدنى جانباً بهدف اعاقته، ان على المستوى الاستراتيجي أو الاجتماعي أو الثقافي: على المستوى الاستراتيجي، مع الخروج من عالم مهدد وان لم تظهر فيه مجازفات، والدخول في عالم آخر دون تهديدات لكنه ملغ بالمجازفات. وعلى المستوى الاجتماعي، سوف تتوازي المملكة المقبلة للسوق مع دورة متسعة من اللامساواة. وأخيراً على المستوى الثقافي، مع ظهور توترات في مختلف مناطق العالم بين الميل الى الوحدةانية المشتقة من مودة السلع وأساليب الحياة وحتى الأفكار، وبين تطلع يتنامى كل يوم نحو الهوية.

ويضرب منك أمثلة لهذه المجازفات: فعندما استبعدت قوة الأسواق الجنيه الاسترليني من النظام النقدي الأوروبي عام ١٩٩٢، تم اتفاق (٥٠) مليار دولار ضد العملة البريطانية في أقل من نصف نهار. وفي العام التالي، عندما كان الفرنك الفرنسي بدوره هدفاً لحرب عصابات نقدية، تبحر احتياطي النقد الأجنبي الذي جمعه البنك المركزي طوال عقد من السياسة الحذرة والحكيمة في يوم واحد. وحين اقتنعت الأسواق الفرنسية بعد تصريحات رئيس الجمهورية عام ١٩٩٥، وخلافاً

للعود التي قدمها أثناء حملته الانتخابية، بأن فرنسا لن تبتعد عن طريق التشدد العقلاني أو بناء أوروبا نقدية، شهدت معدلات الفوائد الطويلة الأجل ترجعا زاد على (٣٪)، وهي النسبة التي تمثل حد المجازفة الذي يفصلها عن المعدلات الألمانية. ومع صدور التصريحات المزعجة لوزير الاقتصاد الفرنسي صيف ١٩٩٦، كان في الامكان الاعتقاد بأن الحكومة تسعى الى زعزعة موقف رئيس البنك المركزي وتهديد استقلال مؤسسة صك العملة، مما كان أدعى الى ارتفاع معدلات الفوائد على القروض.

* قوانين الجاذبية الاقتصادية:

على أن هذا العالم الذي يطغى فيه الاقتصاد، لا يقتصر فحسب على أوروبا، بل يمتد ليشمل مناطق عديدة في العالم.

ففي حين كانت الحكومات تعمل على تثبيت معدلات الفوائد، وتحدد تكافؤ أسعار العملات، وتدفع بزخم الانطلاق بخطة موجزة وضرورية وتخفيض متواضع لسعر العملة، كانت تقابل التحركات النقدية الدولية في ذلك الزمن وحتى الثمانينيات، تبادل السلع والخدمات. وكان احتياطي النقد لبلد ما، يسمح له بتحمل حصار نقدي لأيام، بل لأسابيع. أما اليوم، فلا يزيد حجم المبادلات اليومية للنقد، المتعلقة بتدفق الصادرات والواردات، على نسبة (١٠٪) من اجمالي المبادلات. ويسمح الاحتياطي الذي جمع بعناء

طيلة أعوام من فائض التراكم في المدفوعات، برد هجوم خلال نهار واحد.

عبر هذه المعطيات، يستخلص منك أن الزمام النقدي الذي يضم كافة مجالات الاقتصاد الفرنسي لا يكف عن التقلص. ففي عهد الجنرال ديغول، كان من الضروري انتظار قرابة سنة ونصف حتى تؤدي عملية تخفيض قيمة العملة الى أحداث مايو ١٩٦٨. وعندما أصبح اليسار في السلطة، توتر الوضع بعد شهر، وأدت الشكوك حول السياسة الاقتصادية الفرنسية صيف ١٩٩٥ الى اختناق، بسبب معدلات الفائدة. أما الحكومة الحالية، فاقترضت اكتشافها طريق الحقيقة أقل من شهر. ولن تنتظر معدلات الفوائد أسبوعا واحدا للتحقق من انهيار معدلات الصرف، حال استسلام السلطة في الغد لاغواءات السياسة البديلة، أو لاغراء زيادة الأجور بنسبة تترافق مع خفض كبير لساعات العمل.

على أن فرنسا لم تكن الوحيدة التي كابدت هذه الأخطار، فقد اندلعت مثل هذه الأزمة في المكسيك عام ١٩٩٥، حين أقدمت حكومتها على تخفيض قيمة «البيزو» Peso، مما تسبب في حالة ذعر للمستثمرين هناك، هددت بفقدان جزء لا يستهان به من ثروتهم، فراحوا يسحبونها وينقلونها الى الخارج، ليرتد صدى الأزمة في أنحاء كثيرة، موضحة القوة التدميرية للسوق النقدية، ومسلطة الضوء على طبيعة النظام العالمي الجديد في عصر

العولمة، ومذكرة البلدان الناشئة بافتقار أوضاعها النقدية الى الثبات، فيما اكتشفت اقتصاديات جنوبى شرق آسيا على نفقتها، الاحتمالات الخطرة للاقتصاد.

ومنذ ثلاث سنوات، عندما قدمت الحكومة الإيطالية للعالم احساسا بظهور نوع من بيرونية الدول الغنية، هبطت قيمة الليرة على حساب منافسها إيطاليا هبوطا تجاوز ما تقتضيه النظرية التقليدية حول تكافؤ القوة الشرائية، التي تفترض أن يتوازى نمو الأسعار بصورة تتوازن معها القوى الشرائية في جميع المجالات، وارتفعت معدلات الفوائد الى مستوى محت فيه، على المدى المتوسط، الآثار المنشطة لتخفيض قيمة العملة التنافسية.

هل يعنى ذلك أن الاقتصاد النقدي للعولمة لا يعمل وفق قاعدة انتظامية؟ يجب منك بأن الحقيقة واضحة وبسيطة، وهي أن الأسواق تحكم الدول على غرار ما تفعل البورصات مع الشركات. وهذه الأسواق تقوم بذلك، بناء على استطلاع شبكة من الدالات الغابتة، هي: الدين العام، وتطور المعجز، ومستوى التضخم والنمو والبطالة. وهذه الدالة الأخيرة، البطالة، لا يجب أن ينظر اليها لذاتها، وانما كمؤشر على التوازن الاجتماعي للبلد المعين، وبالتالي لمخاطر عدم الاستقرار التي تهدده. ويسود هنا تفكير وحيد، هو أن يبنى المتحكمون في السوق، تلك النخبة الغريبة ذات السلطات غير المحدودة

فى لندن وسنغافورة وطوكيو ونيويورك، ردود فعل مختلفة، وفقا لملايسات اللحظة ومؤثراتها. فالقلق ينتابهم تارة من ارتفاع بسيط للتضخم وطورا من تباطؤ النمو، وفى مناسبة أخرى من هبوط الايرادات الضريبية، وبين وقت وآخر من ارتفاع أو انخفاض البطالة. فمع ازدياد أعداد غير العاملين فى البلدان الواقعة ضحية البطالة الشديدة، يتملكهم القلق من خشية رؤية الحكومات تتخلص من أعبائها بتبنى سياسة تفعيل الاقتصاد. وفى المقابل، يفقد هؤلاء المتحكمون فى السوق صوابهم، من جراء أى تخفيض اضافى للبطالة يؤدى الى التكهّن بزيادة الرواتب، وبالتالي الى اعادة اطلاق التضخم، كما هى الحال فى الولايات المتحدة حاليا.

* لعبة الاستخفاف:

وهكذا فللاأسواق فلسفتها، وهى بسيطة، بل وحتى ساذجة لدرجة يمكن توقمها. وإن بدت فى أحيان فظة. ولكن، هل من اليسير فى لعبة الاستخفاف التى تدور بين الحكام والمتحكمين فى السوق، استيضاح الصورة عن أسلوب تفكير الخصم؟

إن لهذه الأسواق الشيطانية ذاكرة مبدئة أيضا. إذ تكفى خطوات معدودة خاطئة، لتبديد الرصيد الذى تراكم طيلة عقود. ولهذا السبب، يطالب الألمان الدول الساعية للانضمام الى المرحلة الأولى من العملة الأوروبية الجديدة «اليورو» Euro، بأن تكون لديها «ثقافة استقرار نقدي» على غرار ألمانيا. وهم بهذا يقرّون بخشيتهم من فقدان رصيدهم لدى المتحكمين فى

الأسواق، بسبب علاقاتهم الجديدة السيئة، بعد أكثر من نصف قرن من الفضيلة المتعلقة بالاقتصاديات الكبرى.

وتفعل فرنسا خيرا فى هذه اللعبة، بسبب من عدم ايمانها بذاتها، حين تمدها الأسواق بثقة تفوق ثقة النخب الفرنسية التى تتصف دوما بالريبة. فعندما تصبح معدلات الفوائد الفرنسية أقل بنسبة (١١٪) من المعدلات الأمريكية، وهو ما لم يحدث منذ عام ١٩١٩، يصوّت العالم بأسره بصورة مذهلة، وبواسطة الأسواق، لمصلحة فرنسا. وتتضاعف قيمة هذا الرضا على هيئة مكافأة اقتصادية، بخلاف الميزة التى ينالها بالطبع اقتصاد المعدلات التفاضلية.

ومن وجهة النظر هذه، يبدو من التناقض قياس التباعد بين رأى ناقد وآخر اعلامى متشكك. ذلك أن المتعاملين فى نيويورك لا يرون فرنسا بعين صحيفة «نيويورك تايمز» New York Times. ويبدو فى المحصلة النهائية، أن بلدا فى مواجهة السوق، هو كاليهودى فى فلسفة سارتر: مصنوع من نظرة الآخر.

وبعيدا عن آراء الأيديولوجيين، لا تكمن المسألة فى معرفة ما اذا كانت السوق النقدية تضمن الوصول الى الحال الأمثل، أو ما اذا كان يغض الطرف عن مشكلات المجتمع. وبالتالي سيؤجج الجراح الاجتماعية التى يمكن أن تؤدى مستقبلا الى نكبات.

• وحول هذه المسألة، ما من نهاية للعبة الذرائع والذرائع المضادة. فغلاة

الليبراليين، هؤلاء المناصرون الأجلاف للتقلبات الحرة للمعاملات، ينسون أن آباءهم الروحيين هم من كرّسوا المبادئ الأساسية للعملة الواحدة، بل حتى للعملة العالمية الواحدة، وهى السبيكة الذهبية.

ما العمل إذن؟ يجب منك أنه يجب تقبل فلسفة أسواق النقد كما هى، واحتقارها لو شئنا فى قرارة أنفسنا، شرط التعامل معها كواقع، تحت طائلة تحسّب حصول صدمات عنيفة فى المقابل.

وإذا كان لكل بلد الحق فى التعبير عن توجهه الوطنى، وتبنى خياراته فى اطار هامش الحرية المتاح، فليس من اليسير وضع هذا الحق موضع التنفيذ، سواء بالنسبة للحكومات أو البنوك المركزية أو العملاء أو حتى الرأى العام. فالحكومات تعتقد أنها وفرت رافعات عمل، وترى الوسائل التى توصى بها الكينزية، من تسوية اجتماعية بين العمل ورأس المال وترشيد للعلاقات الصناعية لضمان معيشة العمال، وهى تفقد جدواها فى مواجهة الشكوك المشرعة للأسواق. والبنوك المركزية فقدت السيطرة على سياسة معدلات الفائدة، وإن استثنينا المعدلات اليومية التى تعكس ادارتها مجرد حركة رمزية لانطال أن تؤثر فى الاقتصاد الكلى. أما بالنسبة للعملاء الاقتصاديين، فإن حياتهم تتعلق بالأكليات التى تتجاوزهم، والتى لا تحسب لهم حسابا كأفراد أو كجماعات. والأمر نفسه بطبيعة هذه الحال بالنسبة للرأى العام، الذى يشعر دوما أنه ضحية ظواهر

وحشية وقصبة ومعتمدة.

وخلف لعبة الأدوار بين الأسواق النقدية «المهيمنة والواقة أكثر فأكثر من نفسها»، تقف بعيدا حكومات مرتعبة ومشلولة، بسبب العجز المالي العام، وبنوك مركزية تدعى احترام الحكومة الجديدة، فيما لسان حالها يقول: «هذه الطلسمات تتجاوزنا، فلنتظاهر أننا منظموها»، فارضة على نفسها أمرا واقعا: أن الادخار أصبح عالميا، لكنه غير كاف لتلبية الاحتياجات، ناهينا عن أنه يختار الأماكن التي يحلو له أن يستثمر فيها بحرية.

وفي حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، استغرق تمتع رؤوس الأموال بحرية التنقل وقتا أطول مما استغرقته السلع حتى داخل العالم الغربي. ولم تسقط القيود واحدا بعد الآخر على الانتقال الحر سوى في الثمانينيات، مع فترة من التوقف الطويل، انتهت بقبول فرنسا عام ١٩٨٨ تحرير التحركات النقدية، دون أن تنال الحكومة وقتها مقابلا لموقفها المتمثل في تحديد حد أدنى من التناغم الضريبي بين الأوروبيين حول الادخار.

ومن الآن فصاعدا، تذهب المدخرات حيث شاءت، وفقا لإرادة المردود التفاضلي والأنظمة الضريبية، فيما يحول باقي العالم وخصوصا اليابان، العجز الخارجي الأمريكي. انها الأموال المدخرة من رواتب التقاعد الأنجلو سكسونية، والتي تصنع المطر أو الطقس الجميل في أسواق النقد الغربية.

لقد أصبحت «العائلتان المثلثان» راهنا ومستقبلا ورثة صناديق تقاعد معلمى المدارس في كاليفورنيا، وعمال شركة جنرال موتورز، إضافة الى صناديق الاستثمار البريطانية، ومثيلاتها في سنغافورة. انهم المدخرون الذين يحددون الدول التي يقبلون بتمويل عجزها العام، وفقا لمعدلات فائدة منخفضة الى هذا الحد أو ذاك. وهم منذ عام ١٩٨٢، لا يكتفون عن المطالبة، وبصورة متزايدة، بوضع معدلات فائدة ايجابية صحيحة، أى فوق التضخم.

* رداء تسطون:

انه انقلاب العلامات اذن، مع العيور من المعدلات السالبة الى الأخرى الإيجابية، والذي من شأنه أن يحمل في طياته ثورة اجتماعية. ففي السابق، كان من يملك بصايب بالفقر، ومن يستدين يضحي غنيا. ومن الآن فصاعدا، من يملك يقتنى، ومن يستدين يصاب بالفقر. لكن هذا الانقلاب يدل اقتصاديا، وبصورة خاصة، على النقص في الادخار. فكلما ندرت المدخرات، كان على المدنيين دفع ثمن غال بمعدلات فوائد حقيقية، تتذبذب وفقا للأوقات والملايسات ما بين (٢ - ٢٧).

لقد أبرز انهيار الكتلة الاشتراكية، من هذه الزاوية، انعدام التوازن بين المدخرات المتوفرة وبين حاجات الاستثمار. ففي ألمانيا، تقلصت المدخرات مرة أخرى لدفع ثمن توحيد هذا البلد الى تحويل واحدة من دولتين كانتا تنصرفان، حتى ذلك الحين، بالفائض في ميزان

المدفوعات، الى اقتصاد مدين. فى المقابل، لم تكف حاجات الاستثمار عن النمو، نظرا الى أن نصف العالم الذى كان حتى ذلك الوقت خارج دورات الاستثمار طيلة الحقبة الشيوعية، قد انفتح بدوره، وتتملكه فى الراهن رغبة مهووسة فى الامساك بالزمن الضائع.

ان حرية اختيار المدخرين لمناطق ومجالات مدخراتهم أصبحت لانهاية، فيما توسع توزيعها بين الاقتصاديات القارية والبلدان والشركات والسلع المتطورة، تلك التى تزن المجازفة واليقين والمصادفة والضمانات. وكافة

المدنيين أصبحوا فى وضع ضعيف أمام المستثمرين، ولا يملكون القدرة على التوقف عن ارضاء معايير الحكم لديهم، وعن اغواءهم. انها حالة الشركات أمام حملة الأسهم، بالتوافق مع الهوس بارضاء السوق، ووفقا للغة الطقسية المستخدمة. وهى كذلك حالة الدول فى مواجهة مشتري سندات الخزينة، والبنوك الباحثة عن اعادة تمويلها، والمرعوبة من امكان ازالة وكالات التصنيف لدرجاتها، والمجازفة بتحمل ارتفاع أثمانها النقدية، وحالة المؤسسات النقدية المحتاجة بشدة الى موارد جديدة.

والآن، ما الذى يعنيه منك باستقصاء هذه التفاصيل؟ وهل تراه فعل ذلك لكى يصل فى النهاية الى استيضاح موقفه من العولمة؟ ان ما لديه من منطق يمكن أن يواجهها أو أن يشكل بديلا عنها. اذ لا وجود لطرق أخرى فى التنمية، حيث

الفرنسي، تستخدم استخداما سيما،
مادامت تتنازع اللعبة الأيديولوجية
توجهات الديمقراطية الاجتماعية
الكينزية مع الليبرالية اليسار
اليمين.

ها نحن اذن قبالة واحد من هذه
التوجهات، يدعو الى الاندماج في
العولمة مع التحول لمخاطرها. لكنه
يظل توجهها ملتبسا برهن تساؤلين:
هل نحن في ظل العولمة بإزاء
اقتصاديات السوق أم باقتصاد ما بعد
السوق؟ ثم، هل تضمن عولمة
السوق الوصول التلقائي الى
الديموقراطية؟ ذلك أن قصور
الضوابط الذاتية للسوق، ونزعاته
الاحتكارية، واستقلاله النسبي عن
البنية الفوقية السياسية تشكل كلها
مطاعن جوهرية في مصداقية الترويج
لديموقراطيته.

نسطور رداء بعدما قتله هرقل،
ليتسبب الرداء بعد ذلك في موت
هرقل. ذلك أن العولمة لن تنحصر
بسهولة، وستحول حلم تأكيد الهوية
القومية في أحسن الأحوال الى تريق،
وفي أسوأها الى سم.

وهكذا ففي وسع العولمة التي
لا يمكن مجاراتها في الحقل
الاقتصادي أن تقع ضحية حادث
استراتيجي، وأن تتحول الى كبش
فداء، بموجب انعدام العدالة
والاشكاليات التي ستحمل مسؤوليتها،
والتي لن تستطيع بسببها الا أداء دور
هامش. فما من شيء أصعب من
محاربة اللاعقلانية عقلانيا. وفي
مواجهة الذين يصرخون محلدين من
الرحب الاقتصادي، فإن مقولة
«التفكير الوحيد» الرائجة حاليا في
أوساط كتاب ومفكرى اليسار

ابتلعها أخطاؤها ومآزقها. كذلك
ليس لدى السوق الملك ما يخشاه.
فالعالم أصبح رهن اشارته، وسلطانه
يتعزز فيه كل يوم، وإن ظلت قدرته
الكلية مصدر الهشاشة. فافتراض بقاء
هذه القدرة أزلية، هو قبول بمقولة أن
ما من هزات استراتيجية واسعة النطاق
ستحدث في المدى المنظور. انه
رهان مشكوك فيه، وهو أيضا احتقار
لدعاوى أقرب الى الشعوذة عن أن
العولمة لن تتوقف عن الاندفاع الى
الأمام.

ان مجرد الظن بأن كافة البدائل
للتساوي الاحتجاجا عابرا، وأن
الانسانية متصفقة دون توقف لانتصار
التبادلات ولتنويع المنافسة الحرة، هو
وهم كبير. فأنفجار اللامساواة سيكون
بمثابة رداء نسطور الذي ورد في
الميثولوجيا الاغريقية، حين ترك



هل نحن ما بعد حداثيين؟*

بقلم : نيقولا اربين**
ترجمة : مجدى عبد الحافظ

هل دخلت مجتمعاتنا فى عصر جديد؟ هذا ما يؤكده بعض علماء الاجتماع البريطانيين، إذ يرون أن هذا العصر هو عصر ما بعد الحداثة. وأن محركى هذا التحول هما: الثقافة والاستهلاك.

إن الثورة التى تسبق التعليميين وأحزاب اليسار المتطرف لم تحدث، إلا أن هذا لم يقلل من قدر ما عانته المجتمعات المتقدمة من آثار التحول الجذرى^(١).

وتلك هى المعاناة المشتركة التى صاغها علماء الاجتماع الذين جعلوا من ما بعد الحداثة الموضوع الرئيسى لتحليلاتهم. إذ تطورت خلال سنوات الثمانينيات مدرسة حقيقية «لما بعد الحداثة» بين علماء الاجتماع الإنجليز. فنرى ميلاد مجلات عديدة

تهتم بهذا الموضوع مثل Praxis international ومجلة علم الاجتماع Sociological Review والنظرية والمجتمع Theory and Society والبراكسيس الدولى والنظرية والثقافة والمجتمع Theory- Culture & Society.

كما تأسست تجمعات أكاديمية مثل: Sage Publica- tion وأيضاً ذلك الذى أسسه مانهام Mannheim ويديره الآن جون إيرى John Urry لدى روتليدج- Routledge حيث اتخذوا من المفهوم شعاراً لهم.

إن النصوص التى كتبها كل من بارى سمارت Barry Smart، وسكوت لاش Scott Lash، وبريان تيرنر Bryan Turner، ودافيد هارفى David Harvy وستفن كرووك

Stephen Crook، وجان باكولسكى Jan Pakulski، ومالكولم وترز Malcolm Waters، وكولن كامبل Colin Campbell، وزيجمونت بومان Zugmunt Bau- man. هذه النصوص خلقت حوارات الفلاسفة «ما بعد البنيويين» الفرنسيين (فوكو، ودريدا، وبودريار وليوتار) مع مدرسة فرانكفورت «بينجمان- Benja min وأدورنو وهابرماس»، إلا أن حضور ماكس فيبر Weber، وعلى الأخص ماركس يظل مؤثراً فى هذه الحوارات.

إن مصطلحي «حديث» و«ما بعد حديث» داخل هذه الحركة من الأفكار يصفان نمطين مثاليين للمجتمع. البلدان الرأسمالية الغربية والديمقراطيات الشعبية، ولنقرر بأن هذين النمطين قد عرفا عصرًا حديثًا.

(*) مقالة بمجلة العلوم الإنسانية Sciences Humaines العدد ٧٣، يونيو ١٩٩٧ الصادرة فى باريس - فرنسا. (بالفرنسية).

(**) نيقولا اربين Nicolas Herpin مدير أبحاث بمركز المراقبة الاجتماعية للتغير - المؤسسة القومية للعلوم السياسية والمركز القومى للأبحاث العلمية بفرنسا CNRS

والنمط الجديد الذى نتجه إليه هذه التجمعات الوطنية هو ما يسمى بما بعد الحديث. وتتساءل: بماذا يتميز هذا النمط الجديد من المجتمع؟

وقبل أن نقوم باستشارة بعض علماء الاجتماع الذين تحدثوا حول هذه النقطة، سوف نعرض بسرعة على التاريخ. إذ فى سنة ١٩٨٧ نشر المؤرخ البريطانى كولن كامبل كتابا أسماه «الاخلاق الرومانسية وعقل النزعة الاستهلاكية الحديثة» (٢) L'Ethique romantique et l'esprit du Consumérisme moderne. وهو كتاب صوبح فيما بعد مرجعا هاما لما بعد الحدالبيين. فبداية من تراث يشترك فيه كامبل مع ماكس فيبر نجد أن كامبل يقتبس من التاريخ الدينى التكملة التى لاغنى عنها لتحليله الاقتصادى للتغيير الاجتماعى.

إن ظهور المروضة، والحب الرومانسى والأدب الروائى بداية من القرن السابع عشر، قد قاد كامبل بالفعل لعمل فرضية يقوم فيها بتغيير مواقف وقيم الناس تبعاً لكل قرن. فإذا ما كانت الطبقة الوسطى قد استقبلت بحماس فى هذا القرن المنتجات الصناعية الأولى فهذا حسبما يرى لأسباب دينية. إذ أنه منذ القرن السابع عشر انتشرت فى هذه الأوساط الاجتماعية ما يطلق عليه بروتستانتية طهرية يلعب الانفعال فيها دورا هائلا «فإنسان خير» (أو المرأة خير) مقولة تكشف عن فضيلة الإنسان وعلى الأخص شفته تجاه مصائب الآخرين

عندما يُظهر إنفعالاته الدائمة والعميقة. لقد طوّرت النزعة الرومانسية هذه الهيئة الدينية وصاغتها فى موقف جمالى. فبعض الأشياء، خاصة المجائب الطبيعية والأعمال الفنية تعتبر مصدر الانفعال واللذة، هذا الاحساس لا يُقبل فقط بشكل متسامح، بل إنه يعيش أيضا بشكل مشروع. وفى الأخير أى فى المرحلة النهائية لعمليات الدنيوية Sécularisation (أى الرد إلى ما هو دنيوى) لهذا الاحساس الدينى، نجد أن منتجات الاستهلاك اليومى تفهم جميعها عن طريق المستهلك كمقدمة تستثير الانفعالات «العقل الاستهلاكي الحديث» (...)، الذى نطلق عليه متعياً hedonisme الوهم الذاتى وهو يتسم برغبة فى البرهنة على لذات يخلقها الوهم فى الواقع، وتظل متعتها أيضا وهمية. تقود هذه الرغبة إلى استهلاك لاينتهى لكل جديد. إن مقارنة كهذه سوف يكون من أهم سماتها عدم كفايتها للحياة الواقعية وغلوها من التجارب الجديدة وتعتبر صورة نموذجية عن السلوك الأكثر تعبيرا عن الحياة الحديثة، كما تضع هذه المقاربة شرط وجود عديد من هياكلها الرئيسية مثل الموضة والحب الرومانسى. إذ أن المستهلك المعاصر قد عمم على مجمل الانتاج التجارى ذلك الموقف الجمالى للرومانسيين وهو فى أصله دينى محض. وغالبا ما تستخدم فرضية كامبل تلك، وهى مستقلة عن نزعة ما بعد الحديث كبرهان يستخدمه علماء الاجتماع ليؤكدوا على

الأهمية المضاعفة للمركب الجمالى فى أحكام المستهلك. **الاستهلاك، حدود جديدة:** يعتبر الاستهلاك برهانا رئيسيا لعلماء اجتماع ما بعد الحديث. زيجومنت بومان - Zugmunt Bau man مؤلف Prolix (وهو يصدر كتابا كل عام منذ سنة ١٩٨٧) يركز فى كتابه: حميمية ما بعد الحديث Intimation of Postmodernity على التعلم الذى يستقيه من التاريخ السياسى المعاصر. إذ كانت أنظمة بلدان الشرق بشكل أساسى حديثة فى قناعاتها العاطفية فى أن أى مجتمع لكى يكون سليما لايمكن إلا أن يكون مرسوما بحناية، ومدارا بعقلانية وأن يكون صناعيا بشكل كامل. إن اختفاء هذه البلدان يؤكد واقعة أن العالم العربى قد دخل عصرا جديدا. وعلى الضد من ماركس يؤكد بومان أنه لم يعد للتاريخ معنى. وعلى عكس فيبر يعلن أن العالم فى زمن إعادة إلتهاجه. تماما مثل ميشيل ماففوسولى Michel Maffesoli الذى يأخذ عن بومان فيميز بين العودة إلى النزعة القبلية Tribalisme والتفكك. إلا أن البرهنة الأصلية لبومان تتعلق بتحليل الاستهلاك. فهو يستوحى فرويد لكنه يعتبر أن مبدأ اللذة ومبدأ الواقع مختلطان لدى المستهلك ما بعد الحديث بدلا من تعارضهما. لقد نجحت الرأسمالية فى تعبئة مبدأ اللذة لصالحهما خالقة عالما غير واقعى، هو عالم الاستهلاك. مع ذلك فإن هذا العالم

المخلوق ليس خيالا محضاً؛ يكتب بومان «يظهر الاستهلاك من تحليلنا مثل الحدود الجديدة لمجتمعنا». في مجتمع ما بعد الحداثة «ينتقل سلوك المستهلك نحو الوضعية التي كان يحتلها العمل في صورته الأجرية في المرحلة الحديثة للمجتمع الرأسمالي». ويعتبر أيضاً سلوك المستهلك هو المحرك للتحويلات الاجتماعية - الاقتصادية المستقبلية وهو وضع خاص بالمجتمع ما بعد الحداثي.

المعلومات بدلا من العلم:

يشكك بارى سمارت Barry Smart في كتابه «الشروط الحديثة» Conditions modernes (١٩٨٤) في ما بعد الحداثة، ويدفع بفكرة أن الاقتراب من سنة ٢٠٠٠ يمكن أن يغدو الخوف والقلق من نزعة ألفية جديدة، وبالتالي فإن أيديولوجية ما بعد الحداثة يمكن أن تكون هي المعبّر عن هذا الخوف وذلك القلق. فما بعد الحداثة عصر يغزوه الشك، وتدرجيا يصبح الماضي التاريخي مدركا كما ولو كان قيمة مشتركة. وبنفس التدرج يصبح تفوق الحضارة الغربية واقعا لايمكن الاعتراض عليه. وبنفس القدر من التدرج أيضا سيعتبر الرخاء الاقتصادي حالة مرغوبا فيها لأقصى حد. كما سيتزعزع الإيمان شيئا فشيئا بالعقل والعلم. وأخيرا سيلجأ الناس إلى المعتقدات الميتافيزيقية أو الدينية كسمة من سمات «الوجود في العصر». وأكثر من أي وقت مضى، سيولد لدى المواطنين فسي الديمقراطية الغربية وعى بأنه يعيش

في عالم متغير.

رسم توضيحية وعلامات فكرية سيشر بها وكأنها ذات أهمية بالغة. إن إتهيار الديمقراطية الشعبية في المعسكر الشرقي أفقد الماركسية ما كان قد تبقى لها من مشروعية. ولم تخرج النزعة الليبرالية منتصرة من أزمة الشيوعية، إلا أنها لم تكن مع ذلك نهاية الأيديولوجيات للمثقفين، إذ تظل الطوباويات الجديدة ضرورية «لتحتوى الإحباط واليأس» اللذين سيتضاعفان كواقع. إنه بهذه الروح يعالج الكاتب موضوع نزعة ما بعد الحداثة كما يعالج كل المجادلات التي دفع إليها هذا المفهوم.

وفي الوقت الذي يخصص فيه دانيال بل D. Bell، في «مجتمع ما بعد الصناعي» مكانا رئيسيا للعلم والتكنولوجيا نجد سمارت Smart يحل محلها المعلومات والاتصال. إذ أن انتاج المعلومات وسيرها والتحكم فيها يصبح مصدر كل تجديد وكل تغير في عملية الانتاج التي يتسم بها المجتمع ما بعد الحداثي. إذ بفضل تقنيات الاتصال الجديدة لم يعد أصحاب الأعمال في حاجة إلى القيام بتركيز أعداد موظفيهم في فضاء المصنع أو المكتب.

إن المقصورات الالكترونية التي وصفها ألفان توفلر Alvin Toffler في سنة ١٩٨٢ تعيد الأهلية إلى عودة جزء كبير من العمل إلى المنزل وأنشطة يومية أخرى ستدخل هذا الحيز عن طريق ثورة ما بعد الحداثة؛ إذ سيحتل المنزل مكان الاستدات وصلات الكونشيترو. ولم لايطبق هذا

أيضا على صالة المحاضرات، والمحلات وفرع البنك؟ ففي ظل مجتمع يقاس النمو فيه بمقياس الطلب على أدوات المنزل، سيعود النجاح فيه لصاحب العمل وهو أول من سيبدأ في التدخل لتعديل ذوق المستهلك. ونموذج المعرفة هذا ليس من نفس طبيعة المعرفة التي كان يضمها دانيال بل في قلب المجتمع ما بعد الصناعي. إنها مطبقة إلا أنها ليست أساسية، فهي أدبية وليست تكنولوجية. إذ تكشف عن الرقابة أكثر مما تكشف عن العلم.

العاب L'éphemère، الصورة (ظل) le Simulacre، والتراجع le Rétro :

يقدم دافيد هارفي D. Harvy وهو عالم اجتماع بريطاني في كتابه «الشرط ما بعد الحداثي» The Condition of Postmodernity (١٩٨٤) بحثا «حول أصول التغير الثقافي» يحتفظ فيه بصيغة ماركسية واضحة؛ إذ يرى فيه أن العامل الرئيسي للتحويل ظل هو التطوير الاقتصادي. ويستوحى هارفي من الأعمال الفرنسية لدراسة الضبط أو التنظيم Régulation (ميشيل أجليتا M. Aglietta، وآلان ليبيتز A. Lipietz، وروبير بوير R. Boyer) ليصف التغيرات الاقتصادية التي حدثت منذ الحرب العالمية الثانية في المجتمعات الصناعية. حيث يرى أن نظام الانتاج مر من النزعة الفورية إلى ما يسميه بالتراكم المرن. فمعد الصدمة البرولية الأولى تنوعت سوق العمل بمحدد العمالة الثابتة وأخذ الصناعون

يستفيدون بشكل أفضل من المصادر الطبيعية والبشرية التي تقدمها كل منطقة جغرافية مفكرين لتمرکز انتاجهم بشكل نمى إختلافية المناطق. وتناوبت عصور الأزمات مع الأزهارات المحلية المفاجئة. وأخيرا سرع الإبداع من عجلة المنتجات السليمة. وفي مجال الثقافة صاحب هذه الزلزلة المستمرة ردة محافظة وعودة إلى اسطورة صاحب العمل ولمجمل التيارات المؤسسة لما بعد الحداثة. ويقترب الأفق المؤقت للمستهلك كثيرا. ويدرك صاحب العمل الخيرات الدائمة كما لو كانت تملك حياة شديدة القصر. وتميل أهمية هذه الخيرات الدائمة إلى التراجع لأن المستهلك سيستبد لها بالخيرات القابلة للإستهلاك وعلى الأخص بالخدمات. وفي الأخير كل نوع من الانتاج خير أو خدمة يخضع للتجديد الذى يخضع بدوره بشكل متدرج لنظام متسارع تماما مثلما نجد هذا لدى جيل ليوفتسكى G.Lipovetsky، فالموضوعة وما هو عابر يغزوان كل مجالات الاستهلاك. ويتعامل المنتجون مع التاريخ والجغرافيا باعتبارهما مصدرين لاينضب من الإلهام. ومنذ هذا الوقت والمطاعم تقترح فى المراكز العمرانية الكبرى نماذج من مطابخ دول العالم. وتلازم الملابس مع الموضات الأجنبية فى كل بلد. كما تستعير خطوط الموضوعة الراقية الملابس الفولكلورية، وتقدم المحلات الكبرى نماذج من «الموكينج»، وأرواب الرقص. وتغزو

نفس التوفيقية مجال الموبيليا والديكور الخاص بالسكنى. وتعمل المنتجات الصناعية التى يحتفظ بأصولها أحيانا فى متاحف الفن، والتقاليد الشعبية إلى التقليد غير الأمين ويعترف بها المستهلك كما هى، دون أن يمثل هذا خدعا له. ولكن أليس فى هذا كل المتعة التى ينتظرها الإنسان من المطبخ؟ فالاستهلاك ما بعد الحدائى ليس مع ذلك مؤسسا على الوهم بقدر ما هو مؤسس على الإشارة. فالإستهلاك ما بعد الحدائى عابر وإشارى يخرج عن الجدور وأحيانا أيضا عن التشخيص. ويأخذ رد فعل المستهلك أشكالا مختلفة. إذ يهرب فى إسرار الزمن عندما يعيد إعطاء قيمة للهيكل التقليدية كالعائلة والدين، والجيرة. كما نرى ميلاد استعمالات يمكن أن تقرأى لنا ذات أبعاد رجعية: طقس عائلى «للذكريات»، وللصور وللأشياء المهملة كالبانوي، وساعة الحائط، والاسطوانات القديمة، والخطابات والكتب. إذ نتمسك نحن هنا بمجال يقام عملية التسويق الغازية. إن العنف الذى يعبر به عن التمسك بالجيرة، ومنطقة الإقامة أو بالجهة التى نقطنها، يمكن فهمه أيضا باعتباره رد فعل خاص بالهوية ضد الضغط ما بعد الحدائى للزمان والمكان.

الثقافة والاجتماع الأسالبي
والأساليب الاجتماعية Sociotyles: مثل هارفى تماما نجد عملية حدانة كرووك Crook، وباكولسكى

Pakulkei وويترز Waters (٧) تقوم ببناء مستويات فى البنية الاجتماعية وتبحث فيها عن فهم التمثفصل والدينامية - والثلاثة علماء اجتماع، ويقومون بالتدريس فى تاسمانى Tas-manie باستراليا - ويعتبرون أن التيارات الثلاثة التى تميز المجتمع الحديث كانت موجودة دائما فى الأعمال السابقة. وهى التى كرس لها الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع أهم أعمالهم، دون أن يكونوا متفقين على أهميتها النسبية. فى تقسيم العمل الاجتماعى سنة ١٨٩٣ يجعل دور كايم من الاختلاف النزعة الرئيسية للمجتمع الحديث. أما بالنسبة لماركس فإنه توسع المجال السلى وعملية المتاجرة المعصمة، بالوقت الحر فى العمل، وبالأشياء فى الخيرات والأنشطة فى الخدمات. أما أخيرا بالنسبة لماركس فيير فالمجتمع الحديث خضع لعملية ترشييد Rationalisation امتدت فى أشكال خاصة لكل مجال من مجالات الحياة الاجتماعية (العمل، والقانون أو الدين). حسبما يرى علماء الاجتماع الثلاثة فعصر ما بعد الحداثة يبدأ عند عملية الاختلاف Différenciation وعملية التسويق Com-mercialisation وعملية الترشييد Rationalisation، بفعل امتداده، يخلط تأثيراتها الخاصة معا بدلا من أن يقوم بتقويتها. مدعيا «تفكيك» de-Construction رأس المال، والعمل، و«تحلل» de-Composition الطبقات الاجتماعية، وفك أقران» de-

"Couplage" المشكلات الاجتماعية، وإبطال مركزية" dé-Centralisation سلطة الدولة «وفك تنظيم» dé-régulation المؤسسات، «ورفع الاختلافية» dé-différenciation بين الثقافة العارفة والثقافة الشعبية، ويستعير علماء الاجتماع الثلاثة تحليلات سكوت لاش Scott Lash (٨)، النقدية ليوروبا بها مخططا «ماكرر اجتماعي» للتغيرات الاجتماعية في المجتمعات المتقدمة.

ويضعون في قلب بنائهم الأطروحة المتقدمة لبومان Bauman وسمارت Smart وقبلهما هارفي Harvy وكامبل Campell: في أن الاستهلاك هو محرك مجتمع ما بعد الحداثة. وتصبح الثقافة لديهم «ما بعد ثقافة» وهي لديهم أيضا محتواة في أساليب الحياة كالملبس، والأذواق الموسيقية والآراء السياسية وهي جميعا تكفي لتحديد أسلوب للحياة. وليس مهما إذا لم يكن لدى الأشخاص المعروفة هويتهم هنا استهلاكات أخرى أو اعتقادات مشتركة. فكل أسلوب للحياة هو عبارة عن تجميع لعناصر متفرقة. وأحيانا تأتي وحدته من محاولة تسويق إلا أن أساليب الحياة عموما هي تنظيمات غير ثابتة. وتظل واقعية أسلوب الحياة هي تلك التي تمنحها لها وسائل الإعلام (الميديا) والتسويق. مع ذلك فإن كروك، وبالكولسكي وويتز يهتمون لأنفسهم باعتبار أن الحاجات الوهمية المخلوقة هنا غير حقيقية. ويشيرون

إلى ضرورة موازنة المجمعات الصناعية والبنية الاقتصادية مع طلب سوقى متغير وأكثر تجزيعا. من هنا نجد أنفسنا أمام تنظيم اقتصادى تهيمن عليه معالجة ثانية وثلاثية السوق وتعدد كفاءات الأيدى العاملة.

التيارات الثلاثة لعملية ما بعد الحداثة:

هل نستطيع بداية من هذه القرارات استخلاص مذهب مشترك ما لهؤلاء المفكرين لما بعد الحداثة؟ بشكل لا يخلخلف عليه، فجميعهم متفقون على تأكيد تأثير الثقافة والتنظيم الاقتصادى والبناء الاجتماعى بثلاثة تيارات تطورية شاملة:

* فى الاستهلاك الجمعى غير المحدد تتبدل أساليب الحياة فتطول كل المنافع والخدمات عملية تمييط. ولا تعد الثقافة الفنية تشكل عالما منفصلا. فيلغى التعارض بين الثقافة العارفة والثقافة الشعبية. ونتيجة لذلك يتعقد وجه الاستهلاكات ويتغير بطريقة تلقائية عن طريق «عملية تشظي Fragmentation وتلفيق bricolage» (كروك وبالكولسكي وويتز).

* وتحل أشكال مرنة للتنظيم الصناعى وللعمل فى الصناعات الكبرى فيوجه الطلب الإنتاج نحو منافع متعددة وضعيفة نسبيا بمسلسل حيث لا يتوقف عدد المسلسلات عن التضاعف. ويشجع الموظفون داخل المؤسسة على أن يمددوا من كفاءاتهم. ويلجأ أصحاب الأعمال

إلى العمل المؤقت، وإلى المعالجة الثانية، وإلى إبطال المحلية والإطلاق للخارج وحتى للعمل المنزلى. إذ تسمح وسائل الإتصال الحديثة لهم بذلك.

* فى عملية ترتيب اجتماعية متدرجة فى أعداد صغيرة من الطبقات المتميزة يحل محلها بناء شديد الميوعة: نلاحظ فيه غموض الطبقات المتوسطة. وتتشو التراتبية الاجتماعية فى طرفيهما الأقصيين (كروك، وبالكولسكي وويتز). من جهة فلم يعد العمال يشكلون طبقة. إذ هم فى مرتبة بين «تحت طبقة» Under-class متنافرة (مهاجرون، وأشخاص منزليون) والطبقة الوسطى. ومن جهة أخرى ستمتيز الطبقة العليا تدريجيا وبشكل كبير عن الطبقة الوسطى. وتصبح حالة الحركة بين الطبقات العليا والوسطى كبيرة. كما تصبح المواقع غير مستقرة.

سيظهر إذن فى المجتمع الذى فى طريقه الى عملية ما بعد الحداثة، أساليب الحياة، والصور المرنة للتنظيم الاقتصادى وعملية وسطنة الطبقات الاجتماعية لتحل محل الاستهلاك الجمعى، والإنتاج الفردى وعملية ترتيب اجتماعية مسندة بالدخول التى كانت تميز المجتمع الحديث.

حدود حاجز القراءة:

كيف نميز أطروحات علماء اجماع ما بعد الحداثة تلك؟ أولا ينبغي الاعتراف بأن منهجيتهم شديدة الفقر. فيما عدا كولان كامبل، فلم يستغل أى من هؤلاء القراء المعطيات التاريخية

الأصلية بشكل منهجي. وليس لديهم علم بالإحصاءات الاجتماعية أو الاقتصادية فيما عدا دافيد هارثي. كما أنهم ليسوا علماء بالسلالات، ولا حتى مراقبين مبدعين للوقائع الاجتماعية التي تحيط بهم. فمعد منتصف الثمانينيات وأعمالهم لا تخرج عن التعليق على التعليمات. ومن هنا يبدو واضحا أن النقاط الثلاث للمذهب الذي ذكرناه لا تشكل نظرية منسجمة. إنها عبارة عن عموميات مصطنعة يمكن أن تستخدم كحاجز للقراءة يستفاد به في تصنيف الأحداث الاجتماعية - الاقتصادية، ومن هنا فهي تفرى الصحفي أو الإداري الذي يعمل في إدارة عامة أو خاصة. إلا أنها في مجملها، لا تشكل تفسيرا كليا للتغير داخل المجتمعات المتقدمة. وأيضا سيمكننا سوق عديد من الدفوع للأطروحات الأساسية لما بعد الحداليين. فعندما يتكهن كرووك، وباكولسكي وويتز بأن «أشكال اختلاف المجال الاجتماعي تنتقل نحو المجال الثقافي، وأن معدلات الحياة تنتقل نحو أساليب الحياة وأن الانتاج ينتقل نحو الاستهلاك» نجدهم يخرسون عن مصدر رئيسي لعدم المساواة: ألا وهو العائد والأرباح المالية. إن نظرة لمعلم اجتماع شديد الكلاسيكية يبدأ من سيميل Simmel وحتى بورديو Bourdieu توضح أن الثقافة والظلم الاقتصادي بينهما علاقات تكامل. ومن هنا فليس هناك نسب للتفكير في أن التجزئ الثقافي الموصوف من

قبل ما بعد الحداليين يلغى ترانيمية الدخول. ففي الدراسات التي أجريت حول الثقافة المضادة، وحول الثقافة الشعبية أو حول ثقافة المجموع، نجد أن الطبقات الشعبية لا تعرض فروق الدخول لا بواسطة طريقتها في الحكم على المنتجات السلعية ولا بواسطة إنتاجاتها الخدمية.

صحيح أن «طرقها في العمل» مبدعة إلا أنها لا تختلط بأساليب حياة المستويات الاجتماعية الأخرى.

والنقد الثاني الذي يمكننا توجيهه إلى علماء اجتماع ما بعد الحدالة يتصل بالأهمية المبالغ فيها التي يولونها للاستهلاك باعتباره محرك التحول الاجتماعي - الاقتصادي. وحسبما يرون فإن الثقافة عندما تطوّر من نفوذها على الاستهلاك فإنها ستضع الطلب المتشظى على الخدمات المنزلية داخل الفضاء الاجتماعي غير المستقر في الزمان. وعندما تتواءم مع هذا الطلب الجديد سيكون أصحاب الأعمال منساقين أكثر فأكثر إلى الأخذ بالمخاطر لهذا الحد كبير. ويمتد عدم اليقين هذا الذي يتعاظم إلى أن يجعل من الاستهلاك العامل المهيمن في النمو الاقتصادي. بالتأكيد كان عدم اليقين هذا موجودا بشكل أقل تطورا في المجتمع الحديث، عندما كان الاستهلاك الجمعي منتصرا. إلا أن المنتجين لم يظلوا مكتوفي الأيدي في مواجهة هذا التطور. إذ قامت الأقسام التجارية بتطوير دراسات التسويق، وتطور الاستعلام حول المستهلك بنفس تسارع عملية تعقد

سلوكه. ونوع المنتجون مخاطرهم عندما زدوا من أعداد منتجاتهم. وإذا ما كان الشك في منتج كبيرا أكثر مما كان عليه في الماضي، فعلى العكس لا يمكننا الخروج باستنتاج دون برهان وفي نفس الاتجاه عندما نختبر مجموعة متعددة من المنتجات المجاورة التي تنتجها نفس الشركة. إذ يبدو أن الطلب على الأسواق ليس هو الشك الوحيد. فإن التقدم التقني والاحتمالات السياسية أو المناخية هي أيضا مصادر لعدم اليقين. بأي حق يمكن التأكيد على أن ضعف الشركات يكمن بشكل كبير في الطلب أكثر من المصادر الأخرى؟

أخيرا النقد الثالث: حسبما يرى علماء اجتماع ما بعد الحدالة فإن المستهلك الفردي الذي يواجه عرضا يتنوع باستمرار ويتغير بشكل دائم، سيصبح فاقدًا للقدرة على التحكم في المعلومات اللازمة لأحكامه. وسوف تزود الثقافة الأفراد إذن بعلامات لاغنى عنها، وعلى المستوى الجمعي، ستزودهم بجهاز لمقاومة مغامرة النزول عن الحد الأدنى للاستهلاك. وسلاحظ أولا أن الثقافة موضع التساؤل ليست شيئا آخر غير مجمل «الأساليب الاجتماعية» Sociostyles العندارة عن طريق الإعلان والتسويق؛ ولا شيء يبرهن على أنها تماثل شيئا ما في قرارات المستهلكين. بالإضافة إلى أنه فيما عدا بعض المواقف الاستثنائية (الريح الأقصى في الهانصيب أو ميراث عم في أمريكا)، فالمستهلك ليس تألها بالإسراف وتجديد السوق.

بالفعل فكل شراء ليس منفلقا على ذاته (أرپین Herpin وفيرجييه Verger) (٩). إذ هو مدعو من قبل مكتسبات أخرى سواء مستبقة أو تحققت من قبل. إنه يندرج إذن فى مجمل أكثر اتساعا، سواء كان هذا فى سلة منافع أو حتى فى طريقة حياة. بعيدا عن أن يكون حرا بلا حدود فالمستهلك الباحث عن مصالحه يقوم بتوفيق توقعات متعددة يحققها نفس المنتج، هذا المستهلك يكون غالبا فى موقف لا يجد فيه ما يبحث عنه، وهى نتيجة مستقاة من ضغوطاته المالية. فى ١٩٧١ شجب عالم الاقتصاد تيبور سیتوفسكى Ti-bor Scitovski (١٠) جمود سلوك المستهلك الأمريكى. ولكن إذا ما أصبح هذا المستهلك نفسه سفيها فسجده مع ذلك يظل محافظا فى احكامه الخاصة بالميزانية، إنها خبرته اليومية التى تعلمه أن كل استهلاك خاص يرتبط بالآخرين، لكى يبنى المستهلك نفسه الفائدة المتوقعة. فهو ليس فى حاجة لأسلوب الحياة لكى يحوز منهجا للسلوك. فأثار استهلاكه الماضى تمده بهذا المنهج.

هوامش

- (١) N.Herpin "Au-delà de la Consommation de masse?" dans L'Année Sociologique N°43, 1993.
- (٢) C.Campbell, The Romantic ethic and the Spirit of modern Consumerism, Basil Blackwell, London, 1987.
- (٣) Z. Bauman, intimations of Postmodernity, Routledge, London, 1992.
- (٤) B.Smart, Moderne Conditions, Postmodern Controversies, Routledge, London, 1992.
- (٥) D.Harvy, The Condition of Postmodernity, and inquiry into the origins of Cultural change, Basil Blackwell, London, 1989.
- (٦) G. Lipoversky, L'Empire de l'éphémère, Gallimard, 1987.
- (٧) S.Crook, J.Pakulski et M.Waters, Postmodernization, change in advanced Societ, Sage, London, 1992.
- (٨) Scott Lash, Sociology of Postmodernism, routledge, London, 1990.
- (٩) N. Herpin, D.Verger, "Sont-ils devenus fous? La Passion des français pour les animaux familiers", Revue française de Sociologie, XXII, 265-286, 1992.
- (١٠) Tibor Scitovsky, L'Economie Sans Joie, Première ed. 1972, Calmann-Lévy, 1982.

ببلوغرافيا

- Bryan S.Turner, Theories of modernity and Pos-modernity, Sage, London, 1990.
- Daniel Bell, The Cultural Contradictions of Capitalism, Basic Books, New York, 1976.
- Nicolas Herpin, "Socio-Style", Revue française de Sociologie, XXVII, 265-272, 1986.
- Alvin Toffler, The Third Wave, Pan Books, London, 1983.
- Zugmunt Bauman, Modernity and The Holocaust, Polity press, Cambridge, 1989.
- Mike Featherstone, Consumer culture and Pos-modernism, Sage, London, 1991.



البحث عما بعد الحداثة

بقلم: ستفن بست؛ ودوغلاس كيلنر
ترجمة: أزراج عمر*

المؤسسة سابقاً. بسبب الخصومات (ما بعد الحداثية) المتشعبة منقترح القيام بشرح وفهرز الاختلافات الموجودة بين روابط نظرية (ما بعد الحداثة) ، وتحديد مواقعها المركزية، وأنكارها. وحدود قصورها وكما سنرى فإنه لا توجد هنالك نظرية (ما بعد الحداثة) موحدة ولا توجد ثمة حتى مجموعة من المواقف المتناسكة، وبالأحرى، فإن الإنسان يصطدم بالتنوع بين النظريات التي غالباً ما تجمع من غير تمييز وتوضع في خانة (ما بعد الحداثة) وتعددية مواقف ما بعد الحداثة المتصارعة في الأغلب. وكذلك فإن الفرد يصطدم بعدم صلاحية فكرة (ما بعد الحداثة) وبقلة التنظير لها، وذلك في النظريات التي تبني مثل هذه المصطلحات من أجل توضيح بعض الكائنات المفتاحية في داخل عائلة مفاهيم (ما بعد الحداثة) فإنه من المفيد

الحداثة) نفسها. فالمدافعون عن (ما بعد الحداثة) ينتقدون بمنف الثقافة التقليدية، والنظرية التقليدية، والسياسات التقليدية في حين يجيبهم المدافعون عن تقليد الحداثة، إما بواسطة تجاهل المتحدي الجديد، أو بشن هجوم عليه بالمقابل، أو بواسطة بذل محاولة للتلازم معه والاستيلاء على الخطابات ، والمواقف الجديدة. إن نقاد منطفي (ما بعد الحداثة) يحتاجون بأنها إما هي موضة عابرة، واختراع المثقفين الخادع من أجل البحث عن خطاب جديد، ومصدر للرائس الحال الثقافي، أو هي ايدولوجية محافظة أخرى تحاول أن تحط من قيمة نظريات، وقيم الحداثة التي تنشده الخلاص. ولكن اثبعات خطابات (ما بعد الحداثة) واشكاليات (ما بعد الحداثة) يشير القضايا التي تقاوم الطرد السهل أو الدمج التيسيطي ضمن النماذج

على مدى العقدين الماضيين سيطرت النقاشات ما بعد الحداثية على المشهد الثقافي، والفكري، وفي كثير من الحقول وعبر العالم، هذا وقد برزت المناظرات الجدالية من نظرية الجمالية والثقافية حول ما إذا كانت (الحداثة) في الفنون قد ماتت، أم أنها لم تمت، وحول نوعية الفن (ما بعد الحداثي) الذي جاء بعدها. ففي الفلسفة انفجرت المناقشات بشأن ما إذا كانت تقاليد الفلسفة الحديثة قد انتهت أم لا. وهكذا بدأ الكثيرون يحتفلون بفلسفة (ما بعد الحداثة) الجديدة المرتبطة بكل من نيتشه، وهايدغر وديدا وورلتي، ليونار وآخرين.

وفي آخر الأمر فإن الهجوم (ما بعد الحداثي) أثمر نظريات اجتماعية وسياسية جديدة، ومحاولات نظرية أيضاً، وذلك لتحديد الجوانب المتعددة الأوجه لظاهرة (ما بعد

(*) باحث وشاعر جزائري يعيش الآن في إنجلترا.

التمييز بين خطابات الحديث وما بعد الحديث، ففي البداية ينبغي علينا أن نميز بين الحداثة التي صيغت كمفهوم العصر الحديث، وبين (ما بعد الحداثة) كاصطلاح مرحلي لوصف المرحلة التي تلي - على نحو مزموع - الحداثة هنالك خطابات كثيرة للحداثة. كما أن هنالك بالتالي خطابات كثيرة لـ (ما بعد الحداثة) والمصطلح يشير إلى تنوع التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، فالحداثة كما نظر لها كارل ماركس، وفيسر، وآخرون هي مصطلح تاريخي دوري يشير إلى المرحلة التي تلي (القرون الوسطى). أو الاقطاعية. وبالنسبة للبعض فإن (الحداثة) مضادة للمجموعات التقليدية، وهي مطبوعة بالابداع، والجدة، والنشاطية. فالخطابات النظرية للحداثة منذ (ديكارت) ومروراً بعصر التنوير، نتائجها قد دافعت عن العقل كمنبع للتقدم في المعرفة، والمجتمع، وكمكان ذي امتياز للحقيقة، ركأس للمعرفة المنهجية. ولقد تم الاعتقاد في العقل وقدرته على اكتشاف اسس معيارية نظرية، وعملية والتي عليها يمكن بناء أنظمة الفكر والعمل، وعليها يمكن إعادة بناء المجتمع، ان مشروع التنوير فعال ايضاً في الثورتين الأمريكية، الفرنسية، وثورات ديمقراطية أخرى، تلك التي حاولت ان قلب العالم الاقطاعي، وأن تنتج النظام الاجتماعي المتميز بالمساواة، والمعدل، والذي يجسد العقل، والتقدم الاجتماعي. فالحداثة

الجمالية قد انبعثت من الحركات الحداثية الطليعية الجديدة، ومن الثقافات الثانوية البوهيمية، التي تمرت على الجوانب التفرعية للتصنيع والعقلنة.

ولقد دخلت الحداثة إلى الحياة اليومية عبر انتشار الفن الحديث، ومتوجات المجتمع الاستهلاكي، والتكنولوجيا الجديدة، وأنماط النقل، والمواصلات، انه يمكن وصف الفعاليات التي بواسطتها انتجت الحداثة العالم المصنوع والكولونيالي بالتحديث، وهو مصطلح يدل على عمليات التفريد، والعلمنة، التصنيع، والتمييز الثقافي، والتمدن، والبرقطة، والعقلنة، والبضعة تلك العمليات التي شكلت مجتمعة العالم الحديث. ولكن بناء الحداثة قد انتج المعاناة، واليأس بلا حدود لضحاياها من فلاحين، وروليتاريا، وحرفيين ظلّموا من قبل التصنيع الرأسمالي، ونساء أقصين من المجال العمومي وشعوب تعرضت للإبادة الجماعية من قبل الاستعمار الرأسمالي. هذا وقد أنتجت الحداثة أيضاً مجموعة من مؤسسات الانضباط، والممارسات والخطابات التي تعطي الشرعية لأنماط سيطرتها وتحكمها، ففي (جدل التنوير) لهوركيمر وأدورنو وصف للعملية التي بواسطتها تحول العقل إلى ضده، وتحولت وعود التحرر التي بشرت بها الحداثة إلى أشكال مقتنعة من الظلم والسيطرة. ولكن منافع الحداثة (هبرماس طوال سنوات ١٩٨١ - ١٩٨٧) يزعمون بأن الحداثة تملك إمكانيات غير مستفدّة موارد تجعلها

تقهر عجزها. ومظاهرها الهدامة، وعلى أية حال فإن نظريات ما بعد الحداثة تزعم بأنه في مجتمع وسائل الإعلام التكنولوجية المتقدمة المعاصر فإن عمليات التغيير، والتحول هي بصدد انتاج مجتمع (ما بعد حداثي) جديد، كما أن المدافعين عن هذه النظريات يزعمون بأن عصر (ما بعد الحداثة) يؤسس مرحلة جديدة من التاريخ، وشكلاً ثقافياً، اجتماعياً جديداً يتطلبان معاً مفاهيم، ونظريات جديدة، ويزعم منظرو (ما بعد الحداثة) (بودريار- ليوتار- هافي إلخ) بأن التكنولوجيات مثل الكمبيوتر، ووسائل الإعلام، وأشكال المعرفة الجديدة، والتغيرات في النظام الاقتصادي، الاجتماعي هي بصدد انتاج شكل اجتماعي (ما بعد الحداثي) يؤول بودريار وليوتار هذه التطورات على أساس أنها أنماط جديدة من الإعلام، والمعرفة، والتكنولوجيات، في حين يؤول المنظرون الماركسيون الجدد مثل جيمسون وهارفي ما بعد الحديث على أنه تطور للمرحلة العليا للرأسمالية المطبوعة بدرجة كبيرة من الاختراق الرأسمالي، وجعله متجانساً كونياً. هذه العمليات تنتج أيضاً تشظيات ثقافية مطردة، وتغيرات في تجربة الفضاء والزمن، ونماذج جديدة من التجربة، والذاتية، والثقافة، وتوفر هذه الشروط قاعدة ثقافية واقتصادية - اجتماعية لنظرية (ما بعد الحداثة) ويوفر تحليلها منظوراً من خلاله يمكن لنظرية (ما بعد الحداثة) أن تزعم أن تكون في طليعة التطورات

المعاصرة. إلى جانب التمييز بين الحداثة وما بعد الحداثة في حقل النظرية الاجتماعية. فإن خطاب ما بعد الحداثة يلعب دوراً مهماً في حقل الجماليات والنظرية الثقافية، ويدور النقاش هنا حول التمييز بين (الحداثة) وبين (ما بعد الحداثة) في الفنون. ففي داخل هذا الخطاب يمكن أن تستخدم (الحداثة) لوصف الحركات الفنية للمعصر الحديث (الانطباعية - الفن للفن - التعبيرية - السريالية - وحركات طليعية أخرى) في حين أن (ما بعد الحداثة) يمكن أن تصف تلك الأشكال الجمالية المتنوعة والممارسات التي تجيء بعد الحداثة، والتي تتقاطع معها، وتشمل هذه الأشكال معمار روبرت فانتيري وفيليب جونسون والتجارب الموسيقية لجون كايج وفن وور هول ورستشبرغ وروايات بنشن وبلاارد وأفلام مثل (بلاد روني) و (بلو فيلث). فالنقاش يتركز حول ما إذا كان يوجد أو لا يوجد تمييز مفهومي حاد بين (الحداثة) و (ما بعد الحداثة)، وحول الجدارة النسبية وحدود عجز كل من الحركتين أن خطاب (ما بعد الحداثة) يبدو

كذلك في حقل النظرية، ويركز على نقد النظرية الحديثة، ابتداء من مشروع ديكرات الفلسفي، مروراً بمعصر التنوير إلى نظرية كونت الاجتماعية، وماركس، وفير، وآخرين انتقدت الحداثة بسبب بحثها عن أساس المعرفة، ويسبب مزاعمها الكونية والكلية ويسبب عجزتها وكأنها تزودنا بالحقيقة الدامغة، وكذلك بسبب عقلانياتها المخادعة المزعومة. وعلى نحو معاكس فإن المدافعين عن نظرية الحداثة يهاجمون نسبياً وعدم عقلانية، وعدمية (ما بعد الحداثة).

إن نظرية ما بعد الحداثة تقدم على نحو خاص جداً نقداً للتمثيل، وللاعتقاد الحديث بأن النظرية تمكس الواقع. وعوضاً عن ذلك فإنها تتمسك بالمواقف المنظورية، وبالنسبية على أساس أن النظريات في أفضل حالاتها توفر منظورات جزئية، وإن كل التمثيلات المعرفية للعالم متوسط فيما بينها تاريخياً وألستياً. ووفقاً لذلك فإن بعض نظريات ما بعد الحداثة ترفض المنظورات الكبرى والكلية للنظر إلى المجتمع والتاريخ، وتلك المنظورات المفضلة من قبل نظرية الحداثة لصالح النظرية الصغرى،

والسياسات الصغرى (ليوتار ١٩٨٤) وترفض نظرية ما بعد الحداثة كذلك الافتراضات الحديثة للتماسك الاجتماعي، وأفكار العلية لصالح التعددية، والتشظي، واللاحتمية، وبالإضافة إلى ذلك فإن نظرية ما بعد الحداثة تهمل الموضوع الإنساني العقلاني والموحد الذي سلمت به نظرية الحداثة، وذلك لصالح الموضوع الإنساني المتشظي والمزحزح عن المركز اجتماعياً وألستياً، وهكذا فمن أجل تفادي الارتباك فإننا سوف نستعمل مصطلح (ما بعد الحداثة) Post-Modernity لوصف المرحلة التي تلي (الحداثة) Modernity، (ومصطلح (ما بعد الحداثة)، لوصف الحركات والانتاجات في الحقل الثقافي التي يمكن أن تميز عن الحركات والنصوص والممارسات (الحداثة) وسنميز أيضاً بين نظرية الحداثة، ونظرية (ما بعد الحداثة) وكذلك بين السياسات الحداثية المطبوعة بسياسات الحزب، أو الحزب أو البرلمان، أو الاتحادات النقابية المتضادة مع سياسات (ما بعد الحداثة) المرتبطة بالمحلي، والمرتكزة على السياسات الصغرى التي تتحدى عدداً كبيراً من الخطابات واشكال القوة المؤسسية.

هوامش

* هذا النص هو جزء من فصل حول أصول وجذور مصطلح (ما بعد الحداثة) يضمه كتاب من تأليف ستيفن بست ودوغلاس كينر ويحمل عنوان نظرية (ما بعد الحداثي).

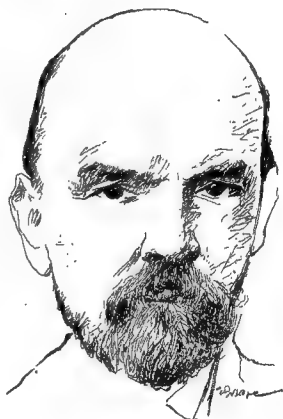
** يلاحظ أن الكثير من الكتابات النقدية باللغة العربية تخلط بين مصطلح (الحداثة) Modernity وبين مصطلح (ما بعد الحداثة) Post-Modernity ولقد أدى هذا الاختلاط إلى كثير من الأخطاء المعرفية والمفهومية ولعل العودة إلى كتاب الدكتور محمد أركون (الفكر الإسلامي - قراءة علمية) تفيد في توضيح الفروق بين هذه المصطلحات.



كمال الدين رفعت



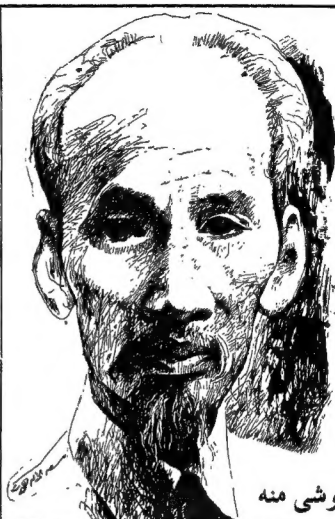
محمد مندور



لينين



محمد فرید



هوشی منہ



ارنستو جیفارا



محمود آمین العالم



أحمد عباس صالح



ويصا واصف



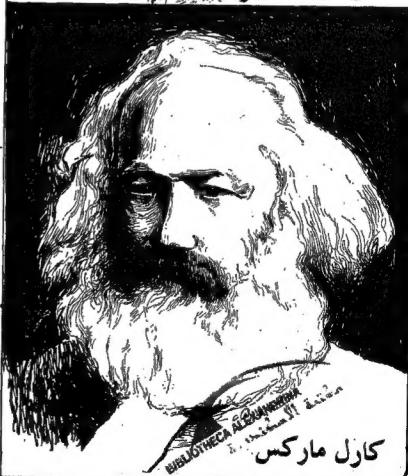
جمال عبد الناصر



سينوت حنا



معين يسيسو



كارل ماركس
مكتبة الاسكندرية
BIBLIOTHECA ALEXANDRINA

